

# Topique de la polémologie

---

par Julien FREUND,

Professeur ordinaire à l'Université de Strasbourg.

★

## Introduction.

Le 12 et le 13 mars 1971 a eu lieu à Louvain un colloque de polémologie. Pour autant que je puisse en juger ce fut la dernière initiative prise en commun par l'UCL et la KUL. Sous la présidence des professeurs Paul M.G. Lévy (°1910) et Victor A. Werck (°1919), une douzaine d'éminents spécialistes exposèrent leurs points de vue et leurs thèses devant un public d'au moins 300 participants. Les exposés proprement dits se caractérisèrent simultanément par leur niveau et par leur tendance combative ou engagée. Il serait regrettable que les Actes de ce colloque vraiment remarquable ne soient pas publiés. Pour cette raison, il faut savoir gré au professeur Julien Freund (°1921) d'avoir donné l'autorisation de reproduire sa contribution, sans aucune retouche, dans *Res Publica*. C'est l'un des documents-clé. Freund a fondé en 1970 à l'Université de Strasbourg son propre « Institut de Polémologie » (1) et le papier qu'il a présenté à Louvain peut être considéré comme une espèce de manifeste de ce nouveau centre scientifique. En outre, il inaugure pour ainsi dire toute une série d'études, dans lesquelles il a repris certains fils de son exposé de 1971 tout en en développant d'autres par la suite. Voici une liste provisoire de ces textes :

1. Polémologie, science des conflits, in : *Etudes polémologiques*, n° 4, avril 1972, pp. 22-29.
2. La violence des suralimentés, in : *Zeitschrift für Politik*, vol. 19, n° 3, 1972, pp. 178-205 ;

---

(1) Cf l'aperçu donné par Julien FREUND lui-même : L'Institut de polémologie de Strasbourg, in : *Revue des sciences sociales de la France de l'Est*, vol. 1975, n° 4, pp. 333-338.

3. Eléments pour une théorie du conflit, in : *L'Europe en formation*, vol. 14, n° 154, janvier 1973, pp. 19-26 (2) ;
4. La revendication, in : *Etudes polémologiques*, n° 8, avril 1973, pp. 3-14 ;
5. Décision et société conflictuelle, in : *Politica*, vol. 23, n° 3, sept. 1973, pp. 268-282 ;
6. Le pacifisme à l'âge de l'armement nucléaire, in : *Défense nationale*, vol. 30, n° 1, mai 1974, pp. 33-52 ;
7. La reconnaissance de l'ennemi et le tiers, in : *International Problems*, vol. 13, n° 4, 1974, pp. 17-27 ;
8. La paix selon la foi et selon l'Eglise, in : *Social Compass*, vol. 21, n° 4, 1974, pp. 433-449 ;
9. Le rôle du tiers dans les conflits, in : *Etudes polémologiques*, n° 17, juillet 1975, pp. 11-23 ;
10. Besoin et violence, in : *Paysans*, n° 110, 1975, pp. 8-24 ;
11. Friedensforschung - Kriegsforschung, in : *Bereiten wir den falschen Frieden vor ? - Vom Gestaltwandel internationaler Konflikte* (éd. G. Kaltenbrunner ; Fribourg : Herder, 1976, 192 pages), pp. 17-37 ;
12. Guerre et paix, in : *Nation-Armée*, vol. 1, n° 2, mars/avril 1976, pp. 26-29 ;
13. Observations sur deux catégories de la dynamique polémogène. — De la crise au conflit, in : *Communications*, n° 25, 1976, pp. 101-112 ;
14. L'ennemi et le tiers dans l'Etat, in : *Archives de philosophie du droit*, vol. 21, 1976, pp. 23-38.

Piet Tommissen.

\*  
\*\*

Je prends ici la notion de topique dans son sens aristotélicien — un terme que la philosophie immédiatement contemporaine est enfin en train de redécouvrir, alors qu'il avait été pratiquement négligé par la philosophie moderne depuis près de trois siècles. La topique concerne l'ensemble de nos connaissances qui ne sont pas certaines au sens où

---

(2) Cette étude est une synthèse excellente des théories de Freund en matière de polémologie et d'irénologie.

elles seraient vérifiables scientifiquement, mais que l'on ne saurait non plus assimiler aux variations de l'opinion subjective et arbitraire. Elle s'étend à la sphère des problèmes pertinents et fondés en raison, c'est-à-dire les propositions « endoxales » qu'il convient d'admettre sans que l'on puisse garantir absolument leur vérité. Aucune science par exemple n'est en mesure de rendre raison d'elle-même, ce qui veut dire qu'elle ne peut résoudre scientifiquement le problème de son fondement ; néanmoins on ne peut non plus émettre à ce propos une opinion quelconque, comme si la question relevait de l'arbitraire des croyances. En effet, le problème du fondement de chaque science se pose dans un contexte assez précis qui est déterminé à la fois par son objet et ses méthodes, par la nature des propositions qu'elle est susceptible d'inférer et par ses relations avec l'ensemble des autres sciences. C'est ce type de savoir que nous désignons ici par topique.

En nous interrogeant sur la topique de la polémologie nous nous proposons de déterminer la science qu'elle est, ainsi que ses méthodes, de circonscrire approximativement la sphère de ses intérêts spéculatifs et de ses investigations, et d'analyser ses relations significatives avec d'autres sciences, plus particulièrement la sociologie, la psychologie et la biologie.

### 1. L'impasse de la sociologie.

On peut concevoir l'ordre politique et social de plusieurs façons. Il y en a une qui prédomine en sociologie depuis qu'elle s'est constituée en science autonome au cours du siècle dernier : celle d'un ordre nouveau à construire sur un modèle théorique, de caractère plus ou moins utopique. Cette conception est donc contemporaine de la naissance de la sociologie en tant qu'elle s'est donné pour tâche de résoudre les contradictions sociales, les conflits politiques et idéologiques et les inconséquences de la critique permanente qui se sont développés depuis la Révolution française. L'enjeu consiste à dépasser les conditions politiques et économiques, en particulier la rationalité centralisatrice de l'Etat et le capitalisme, qui auraient été à l'origine de l'explosion révolutionnaire. Le principal souci des sociologues de ce temps, qui continue d'animer un grand nombre de sociologues d'aujourd'hui, fut de mettre fin à l'ère révolutionnaire par l'instauration d'un ordre nouveau qui répondrait aux fins idéales ou idéologiques de l'esprit révolutionnaire : justice sociale, liberté dans l'égalité, paix permanente et association fraternelle, qui réduiraient au minimum la contrainte et les servitudes qui naissent de la

vie en commun. On concevait donc la sociologie comme une sorte de thérapeutique sociale ayant des fondements scientifiques.

Chaque sociologue a exprimé à sa manière, en vertu chaque fois d'autres présupposés philosophiques, ce besoin d'un ordre nouveau capable de surpasser les conflits et les contradictions jusque là inhérents à la société. Je ne prendrai que quelques exemples : Auguste Comte faisait confiance à la science positive, conçue comme une nouvelle religion, pour stabiliser le monde et les esprits et retrouver à notre époque l'unité médiévale du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel, du sacerdoce et de l'Empire, sous la forme d'une association du savant et de l'industriel dont la commune activité ne pourrait être que pacifique. Marx considérait que la Révolution française était inachevée, car elle n'a émancipé qu'une fraction de la population, d'où la nécessité d'une nouvelle et dernière révolution, globale et définitive, qui émanciperait tous les hommes et donnerait ainsi naissance à un ordre définitivement stable et heureux, parce qu'il aurait extirpé au cours du processus de désaliénation les sources mêmes des conflits et des contradictions humaines. D'autres, comme Spencer, concevaient le développement social comme une substitution progressive d'un ordre industriel, caractérisé par une coopération pacifique et une intégration sociale toujours plus homogène, à l'état militaire dont le principe est la lutte, source d'une constante dissociation. L'intention de Durkheim, bien qu'elle fut plus scientifique, parce qu'il était lui-même moins sensible au révélan-tisme des philosophies de l'histoire, reste malgré tout pratique, puisqu'il donne pour mission à la sociologie de mieux intégrer l'homme dans l'ensemble social, en créant un nouvel ordre sur la base d'un consensus plus solide grâce à un système corporatif renié par la société industrielle, et de faciliter ainsi une participation de tous à la vie collective qui deviendrait alors une véritable société morale.

Seules les modalités d'application et d'exécution changent d'une doctrine à l'autre, mais le projet reste le même en substance dans tous les cas : instaurer un ordre meilleur qui intégrerait davantage l'homme dans un tout social pacifique grâce à un système qui atténuerait ou même supprimerait en principe les conflits et les antagonismes. On se donne une image utopique de l'ordre à venir sur la base d'une poétisation d'un soi-disant état primitif ou antérieur de l'humanité, tantôt purement mythique comme chez Marx, tantôt historique comme chez Comte ou Durkheim.

Au fond, toutes ces sociologies sont des héritières du siècle des lumières, c'est-à-dire de la croyance en la possibilité pour l'homme de fabriquer un monde radicalement transformé par une paix définitive et un bonheur enfin conquis. Les progrès inévitables de la raison triompheront en fin

de compte de toutes les formes d'irrationalités en tarissant leurs sources, que sont les contradictions et les conflits. Il suffit de désacraliser (et la désaliénation est une forme de désacralisation) la société et ce qui a constitué jusqu'à présent ses ressorts principaux, par exemple la guerre, la hiérarchie et les sentiments d'honneur, de gloire ou de noblesse, pour rendre possible la réalisation de l'ordre nouveau. Ces doctrines ont donné son style à la sociologie que la plupart des sociologues (y compris ceux qui sont nos contemporains) continuent d'adopter de façon plus ou moins confuse.

Celui qui refuse les prescriptions rituelles de la nouvelle liturgie et place son espérance ailleurs est immédiatement taxé de réactionnaire, de cynique ou d'esprit corrompu. Le concept d'hérétique a cessé d'être d'Eglise. La question qui se pose est de savoir si une telle sociologie répond véritablement aux présupposés d'une science au sens strict et précis du terme. Les sociologues d'aujourd'hui n'ont-ils pas tendance, comme ceux d'hier, d'analyser la société non point dans son développement historique, qui sera toujours surprenant, mais à partir de l'ordre qu'ils désirent fonder ? Est-ce que dans ces conditions un certain nombre d'oppositions, de déchirures et de contradictions ne seraient pas fictives, du fait qu'elles ne sont telles que parce qu'on les envisage uniquement à partir de cette société future pacifique qui n'existe pas et qui n'existera peut-être jamais ? Nous sommes à ce point aveuglés par l'utopie, qui ne cesse de mettre en question la société, que nous sommes devenus incapables, suivant Raymond Aron, d'entreprendre une interrogation pertinente qui mettrait aussi en cause les sociologues et la discipline qu'ils pratiquent. Est-ce que nous ne fuyons pas dans le futur comme le traditionaliste fuyait dans le passé ? Parce que le mode de pensée utopique nous est devenu familier ne sommes-nous pas devenus tout aussi incapables de comprendre notre présent que ceux qui n'avaient que de la mémoire ?

Il ne s'agit évidemment pas de récuser l'importance sociale de l'utopie ni surtout de méconnaître son poids dans une action concrète. Notre propos est de la comprendre en sociologue. Tout comme une œuvre d'imagination tournée vers le passé, par exemple la légende, elle opère une sélection parmi la diversité infinie des traits du réel, elle extrapole dans la vie ce qui s'arrange avec l'image cohérente et sereine qu'elle veut donner du futur. Autrement dit, comme la légende, elle élimine d'emblée ce qui dans le réel ne concorde pas avec le projet d'un état pacifique et heureux de l'humanité, c'est-à-dire elle mutile le réel. Il va de soi qu'en se donnant au départ par la théorie l'absence de tout antagonisme et de toute contradiction, elle ne peut les retrouver dans la fiction. Les utopies diffèrent entre elles par le choix théorique qu'elles

opèrent dans la diversité du réel, c'est-à-dire par les aspects que respectivement elles idéalisent et négligent. Il est indiscutable que le sociologue a besoin de construire des utopies rationnelles pour mieux saisir la réalité ou, comme dit Max Weber, « pour démêler les relations causales réelles nous en construisons d'irrées ». De ce point de vue, la construction d'utopies est même indispensable en sociologie. La supercherie intervient lorsque l'on s'en sert pour calomnier le réel, le dégrader, et transformer ainsi la sociologie en un instrument de pures justifications partisans en essayant d'accréditer frauduleusement que la fiction serait validée par la science. Ces pratiques, trop courantes aujourd'hui, ont mené la sociologie dans l'impasse. Dans ce trou sans horizon elle crée de nouveaux préjugés. A ceux qui sont issus d'une idéalisation du passé, elle substitue d'autres qui ont leur source dans une idéalisation de l'avenir. Au lieu de demeurer obstinément dans l'impasse, où l'on ne peut que rêver du ciel à la vue de quelques rares étoiles, il faut en sortir pour retrouver l'animation pleine de contrastes de la rue et le paysage changeant et parfois contrariant, où la vie ne se réduit pas à une opposition de l'été et de l'hiver.

## 2. La polémologie, régénératrice de la sociologie.

Nous sommes loin d'avoir exploré toutes les implications de la philosophie moderne que je considère personnellement comme la plus extraordinaire : celle de Nietzsche. Elle est plus éloignée de la sociologie que celle de Hegel ou de Marx et pour cette raison elle est sans doute aussi la plus fertile pour elle. En effet, une philosophie trop fortement imprégnée de sociologie emprisonne celle-ci, car elle a tendance à lui imposer une orientation trop limitée parce que le point de vue est unilatéral. Parmi ses nombreux autres mérites, Nietzsche est celui qui a dévasté l'idéologie de la philosophie des Lumières dont Hegel et Marx se sont nourris et à leur suite la sociologie contemporaine, sans oublier que l'Eglise la découvre au moment où elle est en train de s'effriter. Rappelez-vous le célèbre « prologue » (premier discours) dans lequel Zarathoustra raille devant une foule avide de fausses promesses et de vaines espérances les derniers hommes qui ont inventé le bonheur, mais qui n'ont réussi qu'à tout rapetisser, chacun calculant son petit plaisir pour la nuit, et où ceux qui se révoltent contre la vie médiocre et plate de l'égalité vont de leur plein gré dans la maison des fous, unique refuge de ceux qui ne déraillent pas. Certes, il s'agit là d'une contre-utopie, mais son arbitraire est tout aussi légitime et valable que celui des utopies, sauf qu'elle a l'avantage de sauvegarder la vertu polémique de l'ironie.

Ce qu'il y a de remarquable chez Nietzsche, c'est qu'au lieu de chercher à comprendre la vie et la société de l'extérieur, à partir d'une société imaginaire, il essaie de les saisir de l'intérieur, dans leur réalité. Toute société connue est conflictuelle ; il importe donc que nous ne nous donnions pas l'illusion d'être débarrassés de tout conflit, mais que nous assumions pleinement les antagonismes et les contradictions, avec la conscience qu'en dépassant un conflit nous risquons d'en susciter d'autres. S'il en est ainsi, il faut donner un autre style à la sociologie, celui d'une science qui essaie d'analyser la société de l'intérieur.

Il serait présomptueux de penser qu'il s'agirait d'un style absolument nouveau. En effet, il existe quelques rares sociologues, tels Saint-Simon au siècle dernier, Max Weber et ceux qui ont été influencés par lui comme R. Aron, qui ont frayé la voie. Non point qu'ils ne croient pas à la nécessité d'un ordre et même d'un ordre nouveau, mais celui-ci ne peut surgir sociologiquement que des oppositions et affrontements internes à la société. Au lieu d'analyser la société actuelle et ses conflits à partir d'un modèle préfabriqué de société qui exclut arbitrairement certains éléments et certaines tensions indispensables à la cohérence sociale, ils estiment que l'ordre empirique n'est jamais qu'un équilibre provisoire entre des forces hétérogènes et que, pour cette raison, elles peuvent sans cesse donner lieu à de nouvelles discordes, rivalités et contestations. A tout prendre, la contestation en bloc de la société actuelle au nom d'une contre-société utopique n'est elle-même qu'un aspect de la perpétuelle opposition des groupes dans une collectivité donnée. Un philosophe qui cherche le fondement unique de la société dans l'économie ou le religieux peut l'ignorer, mais un sociologue, en tant que savant, doit être attentif au développement des sociétés concrètes et réelles déchirées par les conflits les plus divers ; ils peuvent avoir une source économique, religieuse, politique et autre, c'est-à-dire porter sur l'intérêt, la volonté de domination, le triomphe d'une idée, etc. Seule une simple croyance qui, comme telle, est précisément une autre source de conflit, peut nous fortifier dans l'idée que le facteur économique serait plus déterminant que le facteur politique ou religieux. La constatation sociologique ne peut nous en apporter la preuve ou alors elle n'est qu'une tricherie. Par conséquent, raisonner en sociologue à la manière de Durkheim à partir d'un consensus comme s'il était donné, ou bien à la manière de Marx à partir d'un état social utopique dépourvu de toute contradiction, c'est méconnaître la pluralité des sources d'opposition et d'affrontement. Il est possible qu'un jour la science parviendra à nier ce pluralisme en démontrant l'action d'une cause déterminante unique, mais nous n'en sommes pas là. Dans les conditions actuelles de la recherche on ne peut affirmer la prédominance d'un type de cause qu'au nom d'une idéologie.

En ce sens, le système de Marx par exemple n'est scientifique que parce qu'il le prétend lui-même et que les marxistes le croient, il ne l'est pas en vertu des présupposés ni des critères de scientificité qu'exige la science au sens authentique du terme.

C'est dans la mesure où nous reconnaissons la nature conflictuelle des sociétés historiques et que nous faisons la conversion de l'esprit pour analyser les sociétés de l'intérieur et non à partir de visions sociales extratemporelles et extraspatiales que la polémologie devient une régénératrice de la sociologie. Contentons-nous pour l'instant de la caractéristique sommaire que nous commenterons plus loin : nous ne l'entendons pas uniquement au sens d'une science de la guerre, mais essentiellement à celui de la science des conflits. S'il est vrai que nous n'avons aucune expérience d'une société historique qui ait été exempte de conflits, s'il est vrai comme nous l'apprennent l'ethnologie et l'histoire du Moyen Age que les sociétés dans lesquelles l'autorité est faible ou réduite au minimum, sont également celles qui sont exposées à des conflits interminables et perdurables, on voit rapidement en quel sens la polémologie est d'un précieux secours pour la sociologie. En effet, elle nous fait descendre aux étages inférieurs de la société où les agissements humains ne se dissimulent plus derrière le rideau idéologique des pacifismes, des justicialismes ou des égalitarismes.

Si l'on a raison de souligner aux étages supérieurs l'importance des aspirations au bonheur, à la liberté ou à la paix et l'utilité de la cohérence sociale dans la concorde et la fraternité, il n'en subsiste pas moins que toutes ces intentions, si belles soient-elles, n'excluent nullement l'agressivité, la violence, la rivalité et les haines. En fait, la justice, la paix ou le bonheur ne sont que des notions abstraites si on les coupe d'autres relations sociales tout aussi fondamentales, faites d'affrontements, de méfiance, de désir de dominer, de mépris, d'hypocrisie et de subterfuges, le tout mêlé à des élans d'enthousiasme, de générosité et d'amitié. On nous présente trop souvent une sociologie en habit de dimanche et la polémologie nous rappelle à la réalité de tous les jours. Au niveau de l'abstraction on est enclin à condamner tout compromis, mais la pureté d'une idée s'efface, elle s'enveloppe d'agressivité et devient calomnieuse et malveillante à l'égard des autres idées, dès qu'elle cherche à s'imposer socialement, qu'elle recrute des adhérents ou des militants et qu'elle est en quête de puissance. De ce point de vue la polémologie déchire les conceptions sociologiques qui envisagent presque exclusivement les phénomènes sociaux sous l'angle du désir, c'est-à-dire de ce que l'on voudrait que la société devrait être abstraitement : le modèle d'une intégration grâce au développement du sens de la communauté ou de la solidarité, le garant d'une liberté sans limites, le distributeur d'une justice



prompte et sans failles, etc. Or, le désir est lui-même source de conflits parce que les notions de justice ou de liberté ne sont pas univoques et que suivant leurs intérêts ou leur idéologie les groupes et les partis s'en font une autre image. Prenons le cas de la liberté. La société n'est pas en mesure d'inculquer le sens de la liberté à ceux dont l'âme est, pour employer une expression de Platon, tyrannique. Nous ne sommes pas libres *par* la société, mais *dans* la société, ce qui veut dire qu'elle est obligée d'user des moyens de contrainte à l'égard de ceux qui ne respectent pas la liberté des autres ou qui veulent imposer par la violence une conception unilatérale de la liberté, c'est-à-dire la dictature.

Les conflits dans la société ne proviennent pas uniquement d'intentions perverses, mais ils ont tout aussi fréquemment leur source dans la volonté de promouvoir des notions que l'on considère comme nobles. En général, tout conflit, y compris ceux dont le fondement est malhonnête, se décore de visées magnanimes ou estimables. Machiavel remarquait fort justement que la politique consiste à *faire croire*. Les idéologies appliquent admirablement ce précepte dans la mesure par exemple où elles cherchent à nous acheminer vers les dictatures les plus despotiques sous le couvert d'une libération totale de l'homme, d'une véritable justice sociale et de toutes les promesses de l'égalité. Je disais à l'instant que la liberté était sociologiquement une notion conflictuelle. Nous en faisons de nos jours l'expérience quotidienne sur la base de l'opposition insurmontable entre la conception de *la* liberté au singulier et celle *des* libertés au pluriel. Alors que la seule chance d'instaurer la liberté approximativement, compte tenu des imperfections humaines, consiste, comme toute l'expérience historique le montre, dans l'octroi de libertés au pluriel, on nous présente celles-ci comme des libertés formelles et fausses, parce que la seule liberté réelle se présenterait au singulier. Or, il n'y a pas de doute que la liberté au singulier est abstraite, par conséquent idéologique, du fait que l'homme aspire non seulement à la liberté, mais aussi à la paix, au bonheur, à la justice et que souvent il y a contradiction entre ces diverses fins. Je dirais volontiers que le règne des fins est celui des conflits. Toute la tactique consiste à faire croire à la supériorité de la liberté au singulier pour priver les êtres des libertés au pluriel dont ils jouissent effectivement. On peut prendre d'autres exemples, tel celui de la critique. En elle-même la critique est polémique, puisqu'elle a pour objet de faire la part des choses, de séparer ce qui n'est pas comparable, de remettre chaque chose dans son ordre propre. Par un savant détournement du sens du mot, l'idéologie veut nous faire croire que la critique est la même chose que la négation, l'opposition ou la contestation. Le lecteur de Hegel sait pertinemment que la négation est une antithèse, une thèse qui s'oppose à une autre thèse, et que de

cc fait la négation n'est pas une critique mais uniquement un autre dogmatisme, c'est-à-dire une affirmation qui s'oppose à une autre affirmation. Il est clair dans ces conditions que la révolution n'est pas une critique : Lénine n'a cessé de l'affirmer. La révolution se donne les apparences de la critique, mais en fait elle oppose un nouvel ordre à l'ordre ancien, une autre affirmation à l'affirmation, c'est-à-dire qu'elle attribue la puissance à une classe en l'arrachant à une autre. Seuls les détenteurs de la puissance changent mais la puissance demeure. Autrement dit, les contradictions inhérentes à la puissance subsistent, et par conséquent aussi les possibilités de conflit. Pas plus qu'une guerre ne peut mettre fin définitivement à toute guerre, une révolution ne peut achever les révolutions. Au bout du compte la révolution permanente n'est qu'un appel aux contre-révolutions.

Tout cela nous aide à mieux comprendre la signification éminemment polémologique du marxisme. Il est par excellence une philosophie des circonstances et même jusqu'à présent la philosophie des circonstances la plus élaborée en cohérence. En tant que matérialisme historique — j'insiste sur le terme historique — il nous enseigne qu'il n'y a pas de substance, de conscience en soi, de politique, de religion ou de morale autonome, du fait que toutes ces expressions dépendent de la variation des conditions sociales, donc des circonstances. Rappelez-vous le fameux texte de l'*Idéologie allemande* : « La morale, la religion, la métaphysique et tout le reste de l'idéologie, ainsi que les formes de conscience qui leur correspondent, perdent aussitôt toute apparence d'autonomie. Elles n'ont pas d'histoire, elles n'ont pas de développement ; ce sont au contraire les hommes qui, en développant leur production matérielle et leurs relations matérielles, transforment avec cette réalité qui leur est propre et leur pensée et les produits de leur pensée. » Ce texte de la jeunesse de Marx est corroboré, par un autre de la maturité, la Préface de la *Contribution à la critique de l'Economie politique* où il dit : « Dans la production sociale de leur existence, les hommes entrent en des rapports déterminés, nécessaires, indépendants de leur volonté, rapports de production qui correspondent à un degré de développement déterminé de leurs forces productives matérielles. L'ensemble de ces rapports de production constitue la structure économique de la société, la base concrète sur laquelle s'élève une superstructure juridique et politique et à laquelle correspondent des formes de conscience sociale déterminées ». Ce que Marx appelle lutte des classes naît de la contradiction dans l'évolution divergente de ces circonstances, lorsque par exemple la stagnation dans un domaine fait obstacle au développement dans d'autres, c'est-à-dire dans son langage « par le conflit qui existe entre les forces productives sociales et les rapports de production ». Une sociologie éduquée par la

polémologie au sens que nous entendons ici ne peut qu'approuver ce genre d'analyses. Je dirais même que sur ce point la sociologie ne peut être que marxiste, puisque, en vertu de son concept, elle est la science des circonstances. On comprend aisément dans ces conditions l'impact qu'a pu avoir sur elle une philosophie des circonstances comme le marxisme. Du point de vue d'une sociologie polémologique il n'y a donc aucune difficulté à adopter le schéma de la lutte des classes au sens où d'une part une classe dominante, une fois qu'elle a développé « toutes les forces productives qu'elle est assez large pour contenir », est vaincue par une autre et manifeste ainsi sa propre puissance, d'autre part au sens où chaque classe se donne une idéologie tendant à justifier sa domination et donc faire croire à la légitimité de sa puissance. De ce point de vue il est normal que le prolétariat essaie de légitimer la domination de la minorité qui le gouverne comme la bourgeoisie le fait de son côté. Mais aucune sociologie, pour autant qu'elle est une science, ne peut sanctionner la croyance suivant laquelle le prolétariat, à la différence des autres classes, émanciperait l'humanité tout entière en s'émancipant lui-même. Il s'agit là d'un pur acte de foi et c'est dans cet acte de foi que réside sa signification polémologique. Bien qu'étant une philosophie des circonstances le marxisme a un double visage, le second signifiant la négation des circonstances qui lui servent de fondement : d'une part il est une *théorie* sociologique qui estime que les phénomènes sociaux sont explicables en dernière analyse par leur substrat économique comme d'autres théories essaient de les réduire à du psychologique, de l'organique, etc. Comme tel il a une signification polémique puisque l'on peut contester sur la base des recherches la validité de ce fondement et la méthode dialectique qui cherche à fonder ce fondement. D'autre part il est une *foi* et comme tel il a une signification polémologique, car il prétend avoir le droit, sur la base de la dictature du prolétariat, d'éliminer physiquement ceux qui ne partagent pas cette foi ou ceux qu'il considère comme définitivement souillés par leur appartenance à une classe condamnée.

### 3. Le concept de polémologie.

Les explications fournies jusqu'ici laissent entendre assez clairement que je ne prends pas le terme de polémologie dans le sens devenu classique, à la suite des travaux du créateur de la science et du terme de polémologie, Gaston Bouthoul. Néanmoins, c'est une réflexion sur ses recherches et celles d'autres polémologues qui m'a amené à une autre interprétation, sans renier l'héritage reçu ; il s'agit au contraire, de le

faire fructifier. Cette interprétation répond, je crois, au développement normal des idées, car dans la sphère de la recherche et de la réflexion il y a péché à se livrer à la répétition. C'est dire qu'en ce domaine l'infidélité est le plus bel hommage qu'on peut rendre à un précurseur. Ce n'est donc pas par souci de me démarquer — qui n'est jamais qu'une fausse originalité — que j'essaie de donner une nouvelle ouverture à la polémologie, mais par ambition d'explorer dans les diverses directions possibles la voie tracée par le maître de la discipline. Une science n'est en effet vivante que par les inlassables investigations qu'elle inspire. J'entends par polémologie non pas uniquement la science ou la sociologie de la guerre, mais la science des conflits.

Pour n'avoir plus à y revenir, je voudrais dès l'abord écarter un problème, celui de la méthodologie. Il ne me semble pas que la polémologie suive une ou des méthodes qui lui seraient propres ; au contraire, elle s'accommode des méthodes de la sociologie et plus généralement de celles utilisées dans les sciences humaines, sauf qu'elle peut, pour les besoins de sa recherche, les affiner ou les remanier en fonction des investigations en cours. De fait, il n'existe d'orthodoxie méthodologique dans aucune science ; aussi ne saurait-on prescrire a priori une méthode déterminée. Tous les procédés sont bons s'ils sont féconds. Il appartient donc chaque fois au chercheur de choisir les procédés qui lui paraissent les plus adéquats en fonction de son expérience, de la nature de la recherche entreprise et des moyens qui sont à sa disposition. Le problème à résoudre est celui de la détermination du concept de conflit. Je ne le prends pas ici dans son sens large et sociologiquement amorphe d'une discorde, rivalité ou lutte quelconque, au sens où l'on parle par exemple de conflits de devoirs pour une conscience, mais dans le sens précis et spécifique qui répond en partie à l'étymologie du terme. *Conflictus* désigne une rencontre qui provoque un choc. Au sens polémologique cette signification première doit être sauvegardée, mais complétée par les caractéristiques suivantes : le heurt concerne deux réalités vivantes de même espèce et de ce fait comporte une volonté agressive. On ne parle pas de conflit par exemple à propos d'un heurt entre deux pierres ou d'un homme et d'une pierre ni même d'un homme et d'un animal, mais entre deux animaux d'une même espèce (deux chats ou deux chiens) ou entre deux hommes. De plus, un choc entre deux cyclistes qui se heurtent involontairement est une collision et non un conflit, bien que cette situation puisse dégénérer par la suite en conflit, dès qu'une intention agressive se manifeste au moins d'un côté. Le conflit est donc une opposition spécifique dont on peut donner la définition suivante : il consiste en un affrontement intentionnel entre deux êtres ou deux groupes d'êtres de même espèce, animés d'une volonté agressive, com-

portant une intention hostile, qui peut le cas échéant tendre à la suppression physique de l'autre. On ne saurait donc confondre le conflit avec un désaccord quelconque, car celui-ci n'implique pas nécessairement l'hostilité, puisque deux êtres peuvent diverger en toute amitié sur l'interprétation à donner d'un phénomène dans le cadre d'une simple discussion d'idées ; ni non plus avec la concurrence qui, selon la définition de Max Weber, consiste en une « recherche formellement pacifique de pouvoir disposer de chances que d'autres sollicitent également » ; ni avec la compétition, car celle-ci obéit à des règles fixées d'avance qui portent sur les modalités de la lutte, sa durée, le nombre des antagonistes et auxquels les adversaires se soumettent en général sous l'autorité d'un arbitre ; de plus, la compétition est une lutte en champ clos que l'on peut recommencer autant de fois qu'on le désire ; ni enfin avec un procès qui se caractérise par le fait que les deux parties soumettent leur litige à tiers, le juge, de sorte qu'elles adoptent une attitude défensive du fait que l'issue de l'affaire dépend non du rapport direct des deux parties, mais de l'appréciation du tiers.

Il va de soi que le conflit n'est pas assimilable à une contradiction ni surtout, en dépit de certaines théories sociologiques, à un jeu.

Ce qui le caractérise d'une façon déterminante, c'est la volonté de détruire qui est liée à la manifestation de l'agressivité, ainsi que la dynamique offensive, même si pour des raisons d'efficacité elle utilise les moyens détournés de la ruse. Aussi est-il difficile de maintenir le conflit dans les limites d'un champ clos, de l'asservir à des règles en l'absence du consentement réciproque des adversaires, car la passion qui le nourrit peut développer le sentiment d'hostilité en fureur et en violence qui débordent les bornes du motif qui lui a donné naissance. Comme tel, il est une manifestation de puissance qui, si elle ne triomphe pas assez rapidement, n'entend le cas échéant raison que si la lutte s'éternise à cause de la résistance de l'autre et si dans les deux camps l'exaspération de départ a eu le temps de s'apaiser. Son déroulement ne dépend donc pas de règles fixées au départ, mais uniquement de la détermination de la volonté des parties en cause. Plus exactement, le conflit définit chaque fois ses propres normes au fur et à mesure qu'il se développe. Aussi, une fois achevé, ne peut-on guère le recommencer dans des conditions analogues, soit qu'il a abouti à la défaite de l'un des opposants, soit qu'en cas d'arrangement il a épuisé les deux combattants. On peut d'autant moins comparer le conflit à un jeu que celui-ci ne modifie aucun *statu quo* alors que l'autre veut justement le modifier soit par la suppression de l'ennemi soit par son affaiblissement pour le contraindre à exécuter la volonté du vainqueur. Le jeu est un artifice destiné à distraire, à divertir, par conséquent à procurer du plaisir ; le conflit au

contraire, engage l'être dans son intégrité jusqu'à mettre en cause, le cas échéant, la vie. On ne saurait même pas le classer sous la catégorie du sérieux, il appartient à celle du tragique.

Il n'y a pas seulement des gradations dans le conflit, depuis la tension initiale jusqu'au paroxysme de la rage destructrice, mais il y a aussi des espèces de conflit de type différent, depuis la dispute, la querelle, la bagarre jusqu'à l'émeute, la révolution et la guerre. Je n'entrerais cependant pas dans cette casuistique, sauf pour discuter un problème essentiel pour notre conception de la polémologie, en tant que nous l'entendons comme une science des conflits et non pas uniquement de la guerre. Cette dernière ne serait-elle que le degré suprême dans la hiérarchie des conflits ? En vertu de la différence entre le privé et le public que j'ai établie dans mon ouvrage sur *l'Essence du Politique*, la guerre et la révolution représentent un type de conflit distinct des autres. Cette différence n'est pas logique, c'est-à-dire elle ne touche point aux caractéristiques conceptuelles élaborées jusqu'à présent, mais elle est phénoménologique en ce sens que l'intentionnalité hostile diffère dans les deux cas, du fait que la guerre est un acte politique. Autrement dit, il y a une rupture sociologiquement qualitative entre la guerre et les autres types de conflit, bien que du point de vue conceptuel il s'agisse chaque fois d'un conflit.

La guerre ne naît pas de la spontanéité, c'est-à-dire le motif ou la cause qui la détermine n'est pas intrinsèque au conflit lui-même : il préexiste à la volonté déclarée d'hostilité, parce que l'acte belliqueux vise par-delà le conflit la puissance de la collectivité politique en question. Cela s'explique par le fait que la guerre exprime la volonté d'une unité organisée qui, comme telle, possède une institution militaire et peut calculer à l'avance ses chances dans un conflit, sur la base des moyens matériels et humains dont la collectivité dispose, et engager les hostilités au moment qu'elle juge le plus opportun. Ce qui est caractéristique de la guerre par rapport aux autres types de conflit, c'est d'une part qu'elle met aux prises des entités politiques qui éprouvent dans le combat leur puissance, c'est-à-dire leur droit d'être des Etats indépendants, et la confiance en leur sécurité, d'autre part qu'elle répond à un dessein qui transcende le conflit en ce sens que par ce moyen une collectivité justifie le principe qui donne son sens à l'unité qu'elle forme (liberté, nationalisme, libération prolétarienne, etc.), enfin que le droit de tuer l'ennemi n'est pas seulement un acte légitime, mais glorieux au regard de l'intérêt de la collectivité et de son principe de justification (ce droit n'est évidemment valable que dans l'état de guerre puisque, comme le note Rousseau, si un citoyen voulait courir sus aux ennemis de la patrie « sans brevet et sans lettres de marque » du Prince, il en serait

puni). C'est dire que le droit à la guerre est lié à l'existence même d'un Etat comme unité politique indépendante. De ce point de vue Donoso Cortès pensait juste quand il remarquait qu'un Etat peut éviter *une* guerre, mais ne peut pas supprimer *la* guerre. C'est ce que confirme la majorité des prétendus adversaires de la guerre aujourd'hui : ils ne condamnent nullement *la* guerre, mais un type de guerre, celle menée par les pays dits capitalistes, ou du moins dans laquelle un pays considéré comme capitaliste se trouve engagé. Par contre, ils justifient la guerre révolutionnaire, ce qui veut dire, que, loin de rejeter l'esprit de la guerre, ils ne condamnent dans la guerre qu'un camp déterminé. N'est-il pas vrai par exemple que ceux qui passent pour les adversaires les plus farouches de la guerre d'Indochine, en tant qu'ils organisent des meetings de protestation, sont les premiers à se réjouir des succès obtenus par le camp qui représente leurs espoirs idéologiques ?

L'erreur d'appréciation commise par les pacifistes authentiques, c'est-à-dire ceux qui sont opposés à toute guerre, quelle qu'elle soit, devient dès lors évidente. Ils envisagent la guerre comme un conflit pareil aux autres, de même type, ce qui revient à dire qu'ils ne considèrent dans le phénomène belliqueux que les opérations militaires. C'est pourquoi je voudrais les inviter à méditer les pages profondes dans lesquelles Clausewitz commente sa phrase célèbre : la guerre est une continuation de la politique par d'autres moyens. L'aspect militaire n'est au fond que l'aspect spectaculaire et pour cette raison il frappe les esprits les plus candides. En réalité il n'a de sens que par le contexte politique dans lequel il s'inscrit. La faute à ne pas commettre serait de croire que la guerre est provoquée par les militaires ou les militaristes comme si elle était un but en soi, de sorte qu'il suffirait de supprimer les armées pour supprimer la guerre. Le phénomène du partisan, auquel on a peu réfléchi, montre pourtant clairement que celui qui veut la guerre n'a pas besoin d'une armée à sa disposition, il la suscite par son action politique. Il apparaît ainsi que la guerre n'est qu'un instrument, ce qui signifie que le risque de la guerre est inhérent au politique lui-même. Clausewitz ne cesse d'insister sur le fait que la guerre n'est pas « une chose indépendante », entendant par là, si nous traduisons sa pensée dans un langage moderne, qu'elle ne disparaîtra pas avec le désarmement même général. Le contre-sens que commettent les pacifistes a sa source dans l'idée qu'on pourrait supprimer la guerre du fait que jusqu'à présent la politique lui aurait été subordonnée, de sorte qu'il suffirait de renverser la relation et subordonner la guerre à la politique pour être en mesure d'instituer une politique désormais pacifique. Depuis que l'homme fait la guerre elle a toujours été subordonnée au politique. Il faut comprendre au contraire qu'elle demeure un risque permanent du fait qu'elle n'est



qu'un instrument du politique et que, comme tel, elle lui est conceptuellement inhérente. C'est pourquoi toutes les idées nobles et généreuses, telles que la liberté et la paix elle-même, quand elles deviennent le ferment d'une politique deviennent aussi le prétexte de guerres possibles. Par conséquent l'idée d'une politique sans risque de guerre est pire qu'une pensée puérile : elle est débile. Une politique peut être ostensiblement pacifiste ou sincèrement pacifique et par conséquent non belliqueuse, il ne s'ensuit nullement qu'elle n'est pas belligène. En effet, non seulement le pacifisme peut n'être qu'une faiblesse de l'âme ou bien une ruse — ce qui ne saurait étonner personne à une époque où la confusion mentale éduquée scientifiquement a la prétention de concilier dialectiquement les contradictoires qui s'excluent absolument, car il est notoire que la guerre réussit de nos jours, suivant la formule de Domenach, jusqu'à enrôler les pacifismes eux-mêmes. Dans la mesure où nous ne sommes pas abrutis par les abstractions sirupeuses d'un révolutionnarisme qui combine indistinctement le religieux et le laïque, le politique et l'économique, l'esthétique et le scientifique, le cerveau et le sexe, il est difficile de comprendre qu'une politique pacifique peut engendrer la guerre. En effet, pour les adeptes de telles élucubrations la paix est la guerre et la guerre est la paix. Si l'on veut saisir la signification de ces deux concepts, il faut au contraire raisonner contre le romantisme de la confusion des genres : la paix n'est certainement pas la guerre, mais celle-ci peut naître de la paix. C'est ce que j'ai essayé de montrer dans mon *Essence du Politique*, auquel je renvoie. Ce n'est pas parce que les meilleures intentions peuvent avoir des conséquences mauvaises ou inversement qu'il faut renoncer à la distinction entre le bien et le mal, le sacré et le profane ou le beau et le laid. L'histoire est une chose, la métaphysique une autre, et les errements d'une de ces disciplines ne sauraient absoudre l'autre. Humainement, il n'y a pas de domaine réservé des défaillances ni des perfectionnements.

La politique ne comporte pas uniquement un risque de guerre, mais encore de violence en général. Un conflit n'est donc pas forcément belliqueux : l'agressivité peut en effet se manifester sous d'autres aspects : grèves, complots, émeutes, rébellions, insurrections armées ou non, révolutions qui peuvent ou non provoquer une guerre civile, etc. Si l'on considère le conflit sous ces aspects plus généraux, il y a lieu d'établir une différence de niveau entre ce qui est simplement politique et le polémologique. Comme l'économie, l'art, la science ou la religion, la politique est une activité humaine, sauf qu'elle n'est pas directement au service des individus, mais de la communauté à laquelle ceux-ci appartiennent en tant que citoyens. Son but est d'assurer par les moyens de la puissance l'ordre et la concorde intérieure ainsi que la sécurité



extérieure d'une telle communauté. Son rôle consiste donc essentiellement en la protection, d'une part contre la violence et l'agressivité qui pourraient opposer les membres entre eux, d'autre part, contre celles de collectivités étrangères. En vertu de cette fonction, la politique tend à réduire l'usage de la violence à des cas exceptionnels qu'elle contrôlerait pour y substituer la contrainte par la loi. Cela est tout particulièrement vrai de l'Etat moderne qui s'est réservé le monopole de la violence légitime. Ainsi compris, le but de la politique est de garantir aux autres activités sociales la possibilité de se développer librement, selon la logique de leur but propre, et aux individus la faculté de conduire leur vie selon leurs préférences dans le respect d'un ordre commun à tous. Suivant sa logique propre il ne lui appartient donc pas normalement de se mêler des questions d'art, de religion ou de science en cherchant à imposer une conception déterminée de la beauté ou de la vérité, mais seulement de favoriser les conditions extérieures qui permettent aux artistes et aux savants d'accomplir leur activité réciproque, suivant les normes spécifiques de chacune. Evidemment, il peut s'élever des différends entre la politique et ces autres activités tout comme sur la manière la plus efficace et la plus équitable d'assurer l'ordre et les conditions générales du développement de la collectivité. De ce point de vue la politique est polémique parce qu'il lui incombe de trouver une solution à ces difficultés grâce à des institutions appropriées. Toutefois, même lorsque la violence semble se dérober, elle continue à subsister dans la politique, toujours prête à surprendre l'agencement juridique et institutionnel. En effet, elle demeure inhérente au politique du fait que pour accomplir son œuvre celui-ci se donne inévitablement les moyens de la puissance, ce qui implique la domination. Par conséquent, quand la contrainte juridique ne suffit plus pour maintenir l'ordre, la politique a normalement recours aux moyens de la violence, à la police ou à l'armée. C'est se faire une conception naïve ou au contraire dolosive de la politique par propagande ou idéologie que de lui interdire le recours à son *ultima ratio* lorsque l'ordre intérieur ou la sécurité extérieure sont en péril. Il ne s'agit nullement ici d'une justification de la violence, mais d'un fait d'observation concernant la logique de l'action politique que précisément les théories révolutionnaires brouillent délibérément en légitimant la violence des seules minorités.

En effet, toute justification de la violence, que ce soit du côté des gouvernants ou de celui des gouvernés, est un appel à la guerre civile, car ceux-là seuls y ont recours, qui, impatients de ne pas obtenir raison par les voies ordinaires de l'activité polémique, essayent d'imposer leur dogmatisme à une majorité récalcitrante. Aussi est-ce l'appel à la violence

qui signifie le passage du niveau simplement politique au niveau polémologique.

Contrairement à certaines doctrines, aujourd'hui largement répandues, on ne saurait confondre conceptuellement contrainte et violence. La contrainte s'exerce au nom de la loi, valable en principe pour tous les membres d'une même collectivité ; la violence au contraire se définit d'une part comme un ensemble de voies de fait en dehors de tout droit, d'autre part, comme la volonté d'attenter à l'intégrité physique des autres, y compris leur suppression, qu'ils participent ou non à l'action considérée. Par conséquent elle ne traite plus l'autre comme un adversaire, mais comme un ennemi. J'entends par ennemi l'être vers lequel on se donne arbitrairement le droit d'user de brutalité, la mort incluse, pour l'obliger à se plier à notre volonté ou briser sa résistance. En vertu de son concept la violence est donc essentiellement destructrice. De toute façon violence et inimitié sont des notions qui s'impliquent logiquement. On peut donc définir l'acte polémologique comme l'acte politique qui use de violence à l'égard des adversaires considérés comme des ennemis. Il s'ensuit que, du moment que la violence demeure au cœur du politique, toute action politique peut se transformer, suivant les circonstances, en un acte polémologique, c'est-à-dire un acte qui peut donner lieu à une guerre entre les unités politiques autonomes ou à une guerre civile, émeute ou révolution opposant les membres d'une même unité politique.

A la suite de ces explications on comprend mieux les raisons qui nous ont conduit à concevoir la polémologie non point seulement comme une science de la guerre et de la paix, mais comme la science des conflits, qu'ils soient violents ou non. Une des caractéristiques fondamentales des sociétés historiques est d'être conflictuelles et peut-être les sociétés contemporaines le sont-elles davantage que les sociétés traditionnelles, non seulement parce que les motifs de conflit y sont plus nombreux du fait de l'importance prise par les phénomènes économiques et sociaux, mais aussi à cause de la prolifération des idéologies qui justifient chacune la violence d'un autre groupe. La sphère du conflit et même celle des conflits violents est plus large que celle de la guerre, car elle embrasse également les phénomènes qui exercent un ascendant toujours plus essentiel sur les esprits, comme ceux de révolution, de partisan ou de guerilla. La guerre n'est donc qu'un aspect, spécifique il est vrai, de l'exercice de la violence mais la paix non plus ne peut être comprise en dehors d'une phénoménologie des conflits. Elle ne signifie nullement absence de conflits, mais seulement de conflits comportant le recours à la violence. Autrement dit, pour pénétrer avec pertinence les phénomènes de la guerre et de la paix, il ne suffit pas de les saisir comme des états

relevant uniquement de l'activité politique, mais aussi comme des modalités du conflit.

Cette conception de la polémologie a un autre avantage, rarement pris en considération par les spécialistes de la *peace research*, et qu'ont développé de nos jours Max Weber et Carl Schmitt : celui de reconnaître l'importance des institutions dans l'établissement de la paix. Je ne pense pas qu'il y ait grande originalité à concevoir la paix comme un état comportant des conflits, bien qu'aujourd'hui l'utopie pacifiste s'obstine à ignorer cette évidence, que les grandes œuvres de la pensée politique depuis Thucydide jusqu'à Toqueville ont analysé avec une lucidité admirable. Je voudrais seulement m'attarder aux conséquences de ce fait. Tout d'abord la paix dépend d'un compromis entre les nations, donc de traités de paix qui déterminent les règles du jeu des relations internationales. De ce point de vue il faut rejeter de la façon la plus radicale la conception de la paix sans traités exposée en dernier lieu, il y a quelques années, par Ernst Bloch. Il n'est pas vrai que la paix résulterait du libre jeu des dispositions naturelles de l'homme, en dehors de toute négociation et normes juridiques, en ce sens qu'elle se résoudrait en une situation d'harmonie spontanée sans formes ni règles. Au contraire, la paix dépend d'un effort clairvoyant et constant, et non d'une impulsion généreuse, d'où la nécessité des compromis qui sont œuvre de la volonté. Contrairement à une opinion répandue le compromis n'est pas le résultat d'une faiblesse, mais il exige de la part des négociateurs une volonté en éveil pour faire taire le tumulte des passions, le chauvinisme des nations et les appétits et les revendications fantaisistes de l'opinion publique. A la différence de la guerre, la paix comporte une règle de jeu, de sorte que la paix ne devient qu'un vain mot de propagande si l'on ne s'applique pas d'abord à respecter cette règle. Autrement dit, en dehors d'un droit international que fixent les traités, il n'y a pas de chances de paix solide.

Ce serait toutefois une erreur de ne considérer la paix que comme un problème de relations internationales ou comme la conséquence d'accords bilatéraux ou multilatéraux de nations : elle dépend aussi des institutions propres aux diverses nations. Au fond, considéré de l'intérieur, l'Etat est en lui-même une institution de paix. En effet, en s'appropriant le monopole de la violence légitime dans le cadre de ses frontières, l'Etat a enlevé aux groupes subordonnés, les féodaux ou les villes libres, le droit à la violence et celui de se faire la guerre pour régler un différend qui s'élevait entre eux. Il ne reconnaît pas d'ennemis intérieurs, mais uniquement des ennemis extérieurs, à savoir les autres Etats, et du même coup il se réserve à lui seul l'initiative de la guerre. Tel fut le grand dessein du véritable instituteur de l'Etat moderne, Richelieu, quand il a interdit

le duel, combattu les factions protestantes qui tenaient diverses places fortes dans le pays et les factions catholiques qui voulaient subordonner le pouvoir politique au pouvoir spirituel de Rome. Autrement dit, la paix entre les Etats dépend aussi de la paix dans chaque Etat, donc des institutions que chacun se donne pour supprimer les possibilités d'inimitié intérieure. Cette rapide analyse de l'Etat comme institution pacificatrice nous aide à mieux comprendre l'élément belliqueux qu'il y a dans l'idéologie révolutionnaire. Relisons les discours de Robespierre ou de Saint-Just et nous constaterons que la révolution réintroduit l'ennemi intérieur qui devient un ennemi idéologique. La même idée est à la base de la conception de la lutte des classes de Marx, que Lénine contribua à aggraver avec sa distinction entre guerre impérialiste et guerre révolutionnaire. La première sorte de guerre oppose les Etats entre eux en tant qu'ils sont des ennemis extérieurs, la seconde par contre réintroduit l'ennemi intérieur dans chaque Etat en ce sens que la classe prolétarienne a le droit de combattre les autres classes jusques et y compris leur extermination physique. La logique de cette distinction l'a amené à l'idée du dépérissement de l'Etat comme institution supprimant l'ennemi intérieur. Le révolutionnarisme actuellement à la mode n'a fait que pousser à l'extrême cette même logique : il tend à redonner aux groupes subordonnés d'un Etat le droit d'user, selon leur convenance et arbitraire, de la violence contre ceux qu'ils considèrent comme leurs ennemis, c'est-à-dire il revalorise une situation antérieure à l'institution étatique, celle du féodalisme, des groupes idéologiques et des guerres privées qui se combattaient aussi violemment entre eux qu'ils combattaient l'Etat. Je laisse à d'autres le soin de décider si ce retour aux mœurs médiévales sous de nouvelles formes est d'essence progressiste ou réactionnaire. Ce qui m'importe, c'est de mettre en évidence la nécessité pour la polémologie d'élaborer à la fois une phénoménologie et une typologie des conflits pour rendre mieux compte aussi bien de la diversité des actes belliqueux et belligènes que des conditions qui rendent une paix possible. La paix au singulier n'est qu'une notion abstraite et inapplicable, puisque la seule paix chaque fois possible dépend de la nature des conflits historiques à résoudre.

#### 4. De quelques faux pas des polémologues.

La définition de la polémologie comme science des conflits nous dispense d'expliquer longuement pourquoi le terme de polémologie convient mieux que celui d'irénologie ou science de la paix. Je voudrais insister sur un point : l'irénologie risque de succomber à l'utopisme qui a conduit la sociologie à l'impasse, comme nous l'avons exposé plus haut,

dans la mesure où les spécialistes des recherches sur la paix partent d'un état de paix idéal et imaginaire, construit comme modèle théorique, et déprécient au nom de cette idée les chances concrètes d'une paix possible que seule la politique peut établir. Parfois même ils renoncent tout simplement à faire cet effort modeste d'analyse de ces chances concrètes. Il n'y a pas de doute que l'on constate dans certains instituts de *peace research* ces tendances à calomnier la société actuelle et même tout le monde historique qui a existé jusqu'à présent, comme si l'on était en train de découvrir les secrets de la constitution des sociétés. Je crois que cet idéal social a aussi peu de chances d'exister un jour que la République de Platon. De toute façon, cette manière de procéder est pseudo-scientifique. En effet, la science peut tout au plus faire des prévisions dans le contexte de données réellement existantes, elle ne devient qu'un simulacre lorsqu'elle tombe dans la prédiction, en particulier lorsqu'elle prétend faire du modèle de la paix un principe non plus régulateur de la recherche, mais un principe constitutif de la société à venir. L'essentiel de ces tendances que je voudrais contester ici est résumé dans les études de deux auteurs, l'une de Galtung, intitulée *Violence, Peace and Peace Research*, l'autre de F. von Weizsäcker, intitulée *Zugänge zur Friedensforschung, Soziale und politische Perspektiven* dans le Protokoll n° 35 du Bergedorfer Gesprächskreis.

En un certain sens je suis d'accord avec Galtung quand il entend par paix l'absence de violence, à condition cependant qu'il s'agisse de conflits violents, c'est-à-dire à condition qu'il reconnaisse que l'absence de violence ne signifie pas absence de conflits. Par contre je ne puis approuver la théorie de ce qu'il appelle *structural violence*, une violence qui serait permanente dans les systèmes sociaux dans lesquels les individus restent soumis à la contrainte du fait de l'inégale distribution de la puissance. Une telle conception non seulement confond violence et contrainte, mais elle constitue purement et simplement une négation de la politique. En effet, d'une part elle présuppose un système entièrement égalitaire, de l'autre la possibilité d'instaurer la paix en dehors des relations hiérarchiques de puissance, par conséquent en dehors de la politique et de tout compromis. Il est plus que curieux de noter qu'à une époque qui prône l'égalitarisme, la philosophie et la sociologie évitent obstinément de faire une analyse des implications conceptuelles de cette doctrine. On se contente à ce propos des représentations les plus vagues, comme s'il allait de soi que ce qu'on estime subjectivement par l'imagination être bienfaisant le serait aussi objectivement, une fois que l'on passe à l'application de cet idéal. Je ne puis que répéter ici avec Max Weber qu'il n'est pas vrai que du bien ne résulte que du bien, car l'expérience ne cesse de nous enseigner que des meilleures

intentions résultent souvent les pires conséquences. Il est plus que probable qu'à vouloir construire la paix en dehors de la politique on suscitera des conditions qui dépasseront en cruauté l'action politique. Nous autres intellectuels, nous sommes des êtres maniaques : chaque fois que nous évoquons la politique, c'est pour la dénigrer, comme si nous ne pouvions en parler sans parler contre elle — et pourtant nous faisons passionnément de la politique pour n'avoir plus à en faire ! Nous nous acharnons à vouloir établir socialement la justice, la paix ou la liberté sans compromission avec la politique, alors que sociologiquement une société qui n'est pas politique n'est plus une société. C'est une chose qui n'existe pas.

von Weiszäcker expose dans son étude une thèse générale qui me paraît juste, à savoir que la paix n'a pas pour objet de résoudre tous les conflits, mais uniquement certaines formes de conflit. Ce qui me semble contestable, ce sont certaines idées destinées à étayer cette thèse, par exemple quand il écrit : « Les recherches sur la paix ne peuvent signifier que la pratique d'une science qui est conditionnée par le point de vue pratique de rendre la paix possible, d'instaurer la paix » ou bien, quand pour justifier ce point de vue pratique, il brosse un parallèle avec la médecine, au sens où la polémologie devrait avoir pour but de guérir la société de la maladie qu'est la guerre, d'une part par l'établissement de diagnostics, de l'autre par la constitution d'une thérapeutique, ou encore quand il déclare que les conflits belliqueux ont leur racine dans les conflits de l'homme avec lui-même, de sorte que la paix sociale dépendrait de la paix de chaque individu avec lui-même.

Je ne pense pas que la médecine puisse être regardée comme une science ; elle est un art qui se fonde sur les explications fournies par des sciences comme la biologie ou la psychologie. De même la politique n'est pas une science, mais un art qui se fonde éventuellement sur la sociologie, la politologie ou la polémologie conçues soit comme des sciences autonomes soit comme des sciences de regroupement des explications fournies par d'autres sciences sur le phénomène du conflit. La guerre comme la paix dépendent d'une décision politique, car dans les deux cas se trouve engagé beaucoup plus que la vérité scientifique. Ce qui est en cause dans une guerre ou une révolution, ce n'est pas d'avoir raison scientifiquement, mais par la puissance. On y défend chaque fois un point de vue qui reste plus ou moins discrétionnaire. Quel combattant écouterait le point de vue du savant dans un conflit comme celui qui oppose les Israéliens et les Arabes ou les Palestiniens aux Jordaniens quand les passions parlent le langage des armes ? Il me paraît absolument nécessaire de couper court à la fable flatteuse pour l'amour-propre des savants, suivant laquelle les hommes politiques feraient la guerre et les savants

la paix. Ce genre de pensée pouvait s'accréditer au XIX<sup>e</sup> siècle, il ne répond plus aux conditions du XX<sup>e</sup> où nous faisons l'amère expérience d'une science qui est devenue une pensée serve, en se mettant non point au service de la politique, mais de politiques partisans déterminées. Notre situation de sociologue ou de polémologue est foncièrement précaire : aurions-nous pu conseiller aux Algériens de renoncer à la guerre d'indépendance au nom de la paix ou de la science de la paix ? En tout cas la notion de paix à tout prix est aussi peu scientifique que la revendication de la liberté par l'égalité. Qu'est-ce qui est préférable dans certaines conditions : la paix ou la guerre ?

Un savant, un polémologue ou un spécialiste de la *peace research* peut-il expliquer par ses moyens à des Boliviens ou à des Vénézuéliens qu'ils ont raison de faire une révolution ou au contraire de mettre fin au sous-développement par les moyens pacifiques de la succession des réformes ? Le choix ne dépend pas de lui, mais de la volonté politique, parce qu'il concerne l'existence même des êtres qui en décident et non point la véracité d'une proposition. Le révolutionnaire n'entend le langage de la science que si elle peut le confirmer dans ses convictions. Inversement la paix dépend d'abord de la volonté de paix des parties en cause et alors les négociations et les compromis sont possibles, mais non de la validité d'une démonstration. Comme toute science la polémologie doit se plier à la servitude de la neutralité axiologique, sinon elle n'est qu'une idéologie camouflée.

Peut-on assimiler la guerre à une maladie ? Indépendamment des difficultés pour le moment inextricables que soulèvent les analogies d'ordre organiciste dans la sphère du social, la polémologie est impuissante à donner une réponse fondée à cette question, ne serait-ce que parce qu'elle est une science jeune dont les recherches ne permettent pas de faire les recoupements utiles ou pertinents. Indépendamment de cette carence, il n'y a pas de doute que le révolutionnaire accepterait sans peine que la guerre impérialiste est une maladie du corps social, mais non la guerre révolutionnaire, en laquelle il voit plutôt un remède à la dégradation sociale. Quel argument scientifique est en mesure pour l'instant de trancher le dilemme entre la guerre considérée comme une maladie et comme un moyen de guérison ? Lorsqu'on va au fond des choses on constate que dans la plupart des cas la condamnation de la guerre relève d'une ratiocination purement théorique, parce qu'en pratique l'accusateur préfère seulement un type de guerre à un autre. Certes, on ne saurait exclure théoriquement la possibilité de démontrer que la guerre est une maladie, mais cette preuve n'aurait aucune signification tant que l'homme est un être mortel et que les sociétés meurent elles aussi. La connaissance des maladies a réussi jusqu'à présent à



retarder le moment de la mort, elle n'a pas réussi à la bannir. Par conséquent, même si la guerre était une maladie, il faudrait d'abord trouver les moyens de suspendre la mort par proscription des maladies. Il n'y a pas de santé perpétuelle. Raison de plus pour ne pas considérer la paix uniquement en elle-même, comme un phénomène pour soi, indépendamment des forces conflictuelles qui se disputent la domination sur les hommes, quel qu'en soit le prétexte. Tout comme le rebouteux supplée souvent aux défaillances des médecins, un compromis révoqué est souvent plus solide que les dispositions de paix perpétuelle.

Quant à l'idée que la paix des cœurs serait la condition de la paix entre les nations, elle repose sur une méconnaissance de la distinction politiquement fondamentale entre la sphère du privé et celle du public. Plus radicalement encore elle ignore la spécificité du sociologique, qui n'a rien de commun avec une addition de dispositions individuelles ou psychiques. Pas plus que l'institution de la paix générale ne saurait signifier une diminution des tempéraments colériques ou bilieux dans le monde ni des causes d'irritation ou d'excitation ni enfin des occasions d'exercer la brutalité ou l'intolérance, la guerre n'exclut pas la placidité et la résignation ni l'exercice de la sérénité et de la maîtrise de soi. Il y a une rupture entre le destin psychologique de l'individu et l'activité sociologique des groupes. On se plaît à dédaigner les analyses de Gustave Le Bon, mais l'on n'a pas réussi jusqu'à présent à lui opposer une étude plus perspicace du comportement des foules. Traiter un sociologue de réactionnaire n'est pas un argument scientifique. Le fait est que le sociologique introduit une phénoménalité spéciale qui reste étrangère à l'individualité psychique, en particulier le droit, l'économie, l'institution, la hiérarchie du commandement et de l'obéissance et finalement aussi la guerre. Certes, le moraliste parle de conflits de devoirs, mais au figuré, car il manque un élément essentiel du conflit social : l'ennemi. L'être moral reste juge de la manière dont il résoudra le conflit de devoirs, non l'être politique, car le développement de son action dépend de la puissance et de la volonté de l'adversaire. Sur ce point, l'exposé classique de Clausewitz sur l'ascension aux extrêmes reste inébranlable.

Si nous faisons abstraction des thèses de Galtung et de von Weizsäcker pour chercher la raison générale de la fragilité des pacifismes et de leur impuissance à construire une paix réelle, il faut, je crois, prendre en considération la notion de modèle qui, au fond, n'est qu'une rationalisation utopique à laquelle on prête inconsidérément une validité empirique. Du moment que l'on fait la guerre à un ennemi, c'est également avec lui qu'il faut faire la paix. Une paix sans ennemi n'est qu'une subtilité de l'abstraction philosophique, une pure idée, mais non point un concept avec lequel peuvent opérer la sociologie, la politologie ou la



polémologie. Or, en fabriquant de toute pièce un modèle et par conséquent une utopie de la paix, le pacifisme se donne aussi en modèle son ennemi, c'est-à-dire un ennemi utopique qui n'existe pas plus que son image de la paix. Il faut entendre par là qu'il se donne un ennemi modèle, qui réagit seulement à la volonté du pacifiste et au modèle qu'il a élaboré, mais qui n'est plus une personne autonome, douée de volonté. Comment le pacifisme peut-il dans ces conditions élaborer une paix véritable puisque l'ennemi avec lequel il prétend la faire n'a aucune existence concrète et qu'il n'a aucune puissance pour désorganiser le modèle de paix ? La guerre et la notion de stratégie peuvent nous éclairer sur ce point. Qu'est-ce que la stratégie, sinon un modèle qui simule les mouvements possibles des armées au contact ? Il n'est pas besoin d'être un grand historien pour savoir que la guerre réelle brise au moins un des modèles stratégiques, celui du vaincu, et qu'en général elle dérègle aussi celui du vainqueur soit qu'il s'est heurté à une résistance inattendue, soit à une débâcle plus rapide que prévue, de sorte que l'intuition doit suppléer aux carences du modèle stratégique. Le modèle de la paix ne soutient pas mieux le choc des volontés ennemies qui acceptent de faire la paix, car celle-ci se construit inévitablement à partir de la situation créée par la guerre. Aussi n'y a-t-il aucun exemple de nations vivant en paix qui aient décidé de se réunir un jour pour élaborer une paix gratuite, suivant le modèle des pacifismes.

### 5. Héraclite l'obscur.

L'intuition première de la conception de la polémologie que nous venons d'exposer, il faut la chercher chez Héraclite. On connaît surtout de lui le fragment 53 : « Le conflit est père de toutes choses ; dans les uns il révèle des dieux, dans les autres des hommes, des uns il fait des esclaves, des autres des hommes libres. » Comme tel le conflit est la condition du mouvement, du devenir, de l'évolution, mais aussi de l'identité et de l'être. En effet, parce que tout est conflit, tout coule, tout se transforme, mais en retrouvant toujours son unité : toute divergence appelle une convergence, tout accord un désaccord, de sorte que l'« on ne saurait même pas le nom de la justice s'il n'y avait pas d'injustices » (fragment 23). Autrement dit, le conflit n'est pas simplement facteur de dispersion, mais aussi d'union et de communauté : « Il faut savoir, dit le fragment 80, que le conflit est communauté, la discorde justice, tout devient par discorde et nécessité » ou encore le fragment 8 : « Ce qui est taillé en sens contraire s'assemble ; de ce qui diffère naît la plus belle harmonie ; tout devient par discorde ». Néanmoins, cette

perpétuelle association et dissociation ne saurait être considérée comme un progrès qui aboutirait à un état définitif de l'humanité, d'où tout conflit serait exclu et qui accomplirait l'humanité au sens des philosophies de l'histoire. Une histoire conflictuelle ne peut s'évader du conflit sans se nier elle-même. Toute solution d'un conflit suscite un autre qui se résoudra dans une nouvelle association, car la réalité est diverse dans son unité : « l'eau de la mer, dit le fragment 61, est la plus pure et la plus polluée. » Héraclite ne privilégie aucun type de conflit, par exemple la guerre, il n'établit pas non plus de hiérarchie entre eux, au sens où le conflit politique ou économique serait plus déterminant que les autres. C'est précisément par cet aspect que la polémologie est capable de renouveler la réflexion sociologique.

Le mérite indiscutable et capital de Marx est d'avoir attiré l'attention des sociologues sur l'importance fondamentale du conflit économique et social dans le monde moderne. Cependant, ce type de conflit n'a pris sociologiquement cette importance que parce que le phénomène économique est devenu toujours plus déterminant avec le développement de la civilisation occidentale. On peut évidemment essayer rétrospectivement tous les conflits du passé de l'humanité par l'économique, il ne s'ensuit nullement qu'historiquement l'économie a joué le rôle qu'on lui prête de nos jours. Sans doute les guerres de religion avaient des aspects économiques, mais ils ne furent pas déterminants pour les acteurs de ces conflits ; ils ne le sont devenus qu'après coup, parce que les historiens et les sociologues modernes ont lu Marx. Pour les contemporains de cette guerre il s'agissait consciemment d'un conflit de nature politico-théologique et non d'une lutte de classes. Frappé par l'importance nouvelle du conflit économique, Marx a essayé de l'universaliser dans l'espace et le temps, mais en même temps, il est devenu le prisonnier de son explication unilatérale, c'est-à-dire il est devenu aveugle aux autres dimensions du conflit pour n'en avoir privilégié qu'une seule. On comprend que dans ces conditions, obnubilé qu'il était par ce type de conflit dénommé révolution, il ne se soit guère préoccupé de la guerre, alors qu'elle est une forme conflictuelle plus ancienne et plus générale que la révolution. Il y a eu les guerres tribales, les guerres féodales, les guerres nationales et aujourd'hui nous connaissons les guerres révolutionnaires. Seul l'adjectif a changé avec le développement des sociétés, non la substance. Une guerre révolutionnaire est et reste une guerre et ce n'est point parce que la motivation idéologique a remplacé la motivation théologique qu'elle serait moins cruelle et brutale ou plus secourable et philanthropique.

Chaque époque a justifié les guerres qu'elle menait pour en faire des guerres « saintes ». La nôtre n'échappe pas à ce besoin de légitimation :

la révolution les sanctifie. Il est normal que le sociologue soit sensible aux caractéristiques particulières de son époque et à l'évolution de la société dans laquelle il vit, et que, par conséquent, il s'attache à une analyse aussi précise et complète que possible du phénomène révolutionnaire et de l'impact du marxisme actuellement, mais il est tout aussi indispensable qu'il réfléchisse sur le phénomène de la guerre et du conflit en général qui ont été constants à toutes les époques de l'histoire et ont été jusqu'à présent déterminants dans la formation de toutes les sociétés. La guerre a été jusqu'à présent un phénomène permanent, non la révolution, sauf qu'elle est la justification moderne de la permanence de la guerre. Il est clair que dans ces conditions nous avons autant à apprendre d'Héraclite, de Thucydide ou de Machiavel que de Marx, car ils ont été des observateurs aussi lucides que nous pouvons l'être. Il ne faut pas oublier par exemple que durant la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle et la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle le machiavélisme constitua un courant de pensée aussi général que le marxisme aujourd'hui. Il en fut de même du joachinisme au XIII<sup>e</sup> siècle. En effet, les intellectuels se divisaient alors suivant qu'ils étaient pour ou contre Machiavel comme de nos jours ils sont pour ou contre Marx. La société industrielle n'est qu'un type de société ; il y en a d'autres qui ont également eu leur dynamique propre qui ne fut ni économique, ni révolutionnaire, ni idéologique au sens moderne de ces notions.

L'ascendant que le marxisme exerce actuellement n'est que le nouvel aspect de l'éternelle querelle des anciens et des modernes qui n'aura jamais de solution définitive, à moins d'un arrêt de l'histoire et du temps humain. L'avenir du moderne est le passé, puisqu'il est condamné à être dépassé par un autre moderne. Le marxisme n'échappe pas à cette loi, c'est-à-dire qu'il est destiné à devenir ce qu'est pour nous aujourd'hui le joachinisme ou le machiavélisme : une des vérités de l'histoire, mais non point l'histoire. Il reste dans l'ordre du *désir*, au sens où Héraclite dit dans le fragment 110 : « Il ne vaudrait pas mieux pour les hommes qu'arrivât ce qu'ils souhaitent ». Ce n'est pas parce que la guerre moderne est devenue révolutionnaire qu'elle cesse d'être un phénomène moins obscur qu'autrefois, car le moderne n'est pas plus compréhensible que l'ancien : il est seulement plus familier. Toute action est obscure, ce qui ne signifie pas qu'elle est confuse. Que nous prenions une guerre d'aujourd'hui ou d'autrefois, nous avons toujours l'impression que quelque chose nous échappe, résiste à l'analyse. Telle est l'obscurité.

Nous ne réussissons à la vaincre partiellement qu'au moyen de concepts rigoureux et précis, mais non point vagues et confus en eux-mêmes. Or, conceptuellement la guerre n'est pas la paix, en dépit des confusions qu'entretiennent les idéologies. Une des différences essentielles entre

la science et l'idéologie est que l'une procède, suivant le fragment 1 d'Héraclite, « en distinguant chaque chose suivant sa nature et expliquant ce qu'il en est », tandis que l'autre fait appel au sentiment, au moralisme et aux ressources ordinaires de la persuasion par la flatterie. Que peut apporter à une analyse polémologique le pacifisme si son concept de paix reste vague et confus ? Que peut signifier la paix en général ? Si on ne la fait pas avec l'ennemi avec qui veut-on la faire ? Peut-on même la faire ? Le pacifisme est peut-être une doctrine philosophique ou morale, il n'est pas une théorie scientifique. Il appartient précisément à la polémologie comme science d'analyser entre autres les conditions de la naissance des conflits, comment ils se nourrissent aussi de sentiments édifiants, de générosité candide et d'indulgence complaisante.

Le péché contre l'esprit de la science consisterait pour la polémologie à participer à l'actuelle prostitution des consciences qui essaie d'élever avec la superbe du moraliste les angoisses et les superstitions à la dignité de la conscience universelle. L'absence de pudeur en ce domaine ne conduit finalement qu'à rendre les consciences agressives et belliqueuses contre la guerre. Jusqu'à la paix elle-même qui devient un facteur d'agressivité. La ruse suprême est sans doute de faire mine de sauver la paix en poussant à la guerre révolutionnaire contre la guerre. La confusion mentale actuellement régnante réussira peut-être même à criminaliser la paix, dans la mesure même où l'appel à la conscience universelle est un excellent moyen d'intimidation de certains groupes pour séquestrer à leur profit la voix de la conscience et la retirer aux autres. Nous assistons tout bonnement à la constitution de monopoles spirituels qui forment certainement tout autant des obstacles à la paix que les monopoles matériels et économiques. L'insolence a cessé d'être belliqueuse, elle est devenue pacifiste. Polémologiquement la paix n'exclut pas l'ennemi, mais au contraire, l'inclut, ou alors elle n'est qu'une parodie, car la non-reconnaissance de l'ennemi signifie inévitablement le recours à la violence sous la forme de la guerre ou de la dictature despotique. Quand on analyse conceptuellement certaines théories de la paix, en particulier celles qui ont une prétention universaliste, on constate qu'elles ne sont que des théories camouflées de la guerre ou des justifications d'une violence partisane. Peut-être n'y a-t-il pas de chance de préserver la paix fragile qui subsiste qu'en commençant d'abord par faire la paix entre les théories rivales de la paix qui se défient comme des ennemies sur un champ de bataille. Par son essence même la paix est un phénomène de la conciliation et non une exigence de la pureté. « En vain, écrit Héraclite, dans le fragment 5, tentent-ils de se purifier en se souillant d'un nouveau sang, comme quelqu'un qui, tombé dans la boue, voudrait se nettoyer avec de la boue. »

