

# LA PEUR DU PHILOSOPHE

## Violence, raison et symbole

En 1713, l'abbé de Saint-Pierre publiait son *Projet pour établir la paix perpétuelle en Europe*. L'année suivante, Leibniz, à qui l'on attribue une doctrine appelée « optimisme », écrit : « Je me souviens de la devise d'un cimetière avec ces mots : *pax perpetua* ; car les morts ne se battent point ; mais les vivants sont d'une autre humeur<sup>1</sup> ». C'est aussi le sentiment de Nietzsche : la violence fait partie de la vie — tellement que la vie manquerait, sans elle, de « relief » et d'« intensité », et ressemblerait à un *Te Deum* interminable<sup>2</sup>. Non, il faut s'y faire ! Vivre est s'affirmer, s'affirmer est dominer, dominer enfin opposer victorieusement la puissance à l'impuissance, la vaillance à la crainte, la dureté à la douceur et à la pitié. Une vie sans violence est un songe creux ; c'est une chimère incompatible avec les leçons de l'expérience. « Prêcheurs de mort » et « nihilistes », ainsi faudra-t-il donc appeler ceux qui la cultivent : en ne voulant pas ce qui est, ils veulent ce qui n'est pas.

Est-ce la même volonté de néant qu'avant la naissance de la philosophie, dénonçait Héraclite lorsqu'il écrivait que « *polémos* » — la guerre — « est le père de toutes choses, de toutes le roi<sup>3</sup> » ? Cette filiation, revendiquée par Nietzsche, suggère que la violence n'est pas essentiellement destructrice ; elle suppose qu'il existe, en chaque chose comme entre toutes, une opposition qui en constitue la loi ; elle appelle enfin les hommes à tenir cette loi pour juste<sup>4</sup>. Mais le *polémos* héraclitéen a la forme et la mesure d'un rapport : il contribue sinon à l'harmonie, du moins à l'équilibre des éléments opposés. On doit donc bien plutôt en exclure la violence comprise alors comme démesure ou

---

1. Lettre à Jean-Léonor le Gallois (1714).

2. Le mot n'est pas de Nietzsche mais d'Ivan, le plus révolté des trois frères Karamazov.

3. Fragment 129 dans la classification de M. CONCHE (Paris, PUF, 1986).

4. *Op. cit.*, fragment 111.

absence de rapport<sup>5</sup>. Et l'on doit considérer surtout les motifs qui ont amené la philosophie, depuis Socrate, à se concevoir elle-même comme l'autre de la violence.

### *La raison et la violence*

Pour Éric Weil<sup>6</sup>, ainsi, la philosophie est l'un des termes d'une alternative dont l'autre terme est la violence ; elle nie ce qui nie l'essence « raisonnable » de la vie humaine. Aussi le philosophe se veut-il moins vivant que vivant parlant, et parlant à d'autres êtres raisonnables. Vaincre est pour lui convaincre ; et il n'utilise pas d'autre force, pour y parvenir, que celle du discours. Dût-elle en faire un moyen au service de ses propres fins, la violence est donc la négation du discours entendu comme la vocation de l'homme à comprendre et à nouer librement pour cela des relations signifiantes avec ses semblables. Est philosophe celui qui préfère, à la violence qui sépare, le discours qui rassemble.

Le philosophe, certes, est d'abord un homme — un homme, c'est-à-dire un être à la fois violent et raisonnable : chez lui non plus le discours n'a pas définitivement triomphé de son contraire<sup>7</sup>. C'est pourquoi il a peur. Il a peur non pour sa propre vie — car il sait, comme Socrate, qu'un homme « vraiment homme » ne doit pas être soucieux d'abord de sauver sa vie, que « ce n'est pas à cela qu'il doit dévouer l'amour de son âme »<sup>8</sup> — mais pour le choix même qu'il a fait et qu'il n'est pas certain de ne jamais trahir : il a peur de sa propre peur<sup>9</sup> ; il craint de rester capable, lui l'homme de la raison, d'une violence qui bien souvent d'ailleurs s'avance masquée et emprunte à celle-ci ses traits. Il ne confond pas le rationnel et le raisonnable. La cohérence qu'il cherche et qu'il veut réaliser dans le monde n'est ni la cohérence logique d'un système de propositions ni la cohérence technique d'un ensemble de moyens. Elle n'est pas non plus la cohérence, purement spéculative, du « savoir absolu ». Il sait que la raison elle-même a plusieurs visages et que « les buts du Diable ne sont pas moins systématiques que les buts de Dieu<sup>10</sup> ». Il sait aussi — il sait surtout — que, si la violence est un problème pour le philosophe, la philosophie n'est pas un problème pour l'homme violent<sup>11</sup>. Mais il n'en persiste pas

---

5. C'est cette deuxième option que choisit Marcel Conche en remarquant que le *polēmos* héraclitéen n'est pas une lutte ou un combat « qui serait pure violence » (*op. cit.*, p. 441).

6. E. WEIL, *Logique de la philosophie*, Paris, Vrin, 1985 (1<sup>re</sup> éd. 1951).

7. Il serait, sans cela, plus qu'un « ami de la sagesse » : déjà un sage.

8. PLATON, *Gorgias*.

9. E. WEIL, *op. cit.*, p. 19.

10. M. SCHELER, *Le Formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, tr. fr. par M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1955, p. 49.

11. E. WEIL, *op. cit.*, p. 58.

moins à vouloir la fin de la violence et à tenir cette fin non pour une *chimère* irréalisable mais pour un *idéal* dont la réalisation va à l'infini.

### *L'idéal et le chimérique*

Cet idéal est pour lui tout ce qui pourrait donner un sens à l'histoire. Il est à ses yeux tout ce qui permettrait de parler de celle-ci comme d'un progrès. Non qu'il ne doute souvent de ce progrès ou n'en exclue des événements dans lesquels il voit lui-même autant de raisons de comparer le cours du monde à « un récit dit par un idiot, plein de bruit et de fureur et qui ne signifie rien<sup>12</sup> » ; mais il le fait en se référant à l'idée d'une fin dont il admet la possibilité et qui n'est autre que la fin de la violence. Il n'affirme pas l'identité de l'idéal et du réel : il ne veut céder ni à la facilité des synthèses rétrospectives ni à l'impatience dont brûlent les utopies. De l'histoire précisément il a appris que l'on pouvait, au nom de l'idéal, ajouter la violence à la violence. Il sait mieux que d'autres que l'idéal n'est pas le réel. Mais il n'éprouve pas moins l'exigence de sa réalisation. Il n'a pas renoncé à réconcilier chacun avec le monde, avec les autres et avec soi-même.

De cette réconciliation, il s'affirme responsable. S'il ne rêve pas d'une vie de bergers d'Arcadie et s'il est prêt à penser que l'égoïsme, l'ambition, la rivalité et la discorde permettent seuls aux hommes de sortir d'une douce indolence, de développer leurs facultés et de devenir proprement des hommes<sup>13</sup>, il ne croit pas en revanche que la concorde naisse mécaniquement de la discorde, la raison des passions, la paix de la guerre. Le choix qu'il a fait et auquel il s'efforce de rester fidèle est moins une option théorique qu'un engagement pratique. Il est le choix non seulement de penser mais encore de faire que « l'opposition générale d'où naissent tant de maux » prouve plutôt « l'ordonnance d'un sage créateur » que « la main d'un mauvais génie » prenant plaisir à gâcher son ouvrage<sup>14</sup>. Pour lui, la « fin de l'histoire » ne serait vraiment consommée que si la cohérence du discours sur le monde était aussi la cohérence réelle d'un monde où tous les hommes, sans exception, pussent se reconnaître.

Pourquoi, cependant, préférer la raison à la violence ? Refusera-t-on la question et prétendra-t-on que le choix de la raison est lui-même

12. SHAKESPEARE, *Macbeth*, V, 5.

13. KANT, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, IV<sup>e</sup> Proposition.

14. *Ibid.* Parlant de l'« insociable sociabilité » du genre humain, Kant ne se contente nullement de la fiction d'une ruse de la nature dont la réussite serait inconsciemment et « pathologiquement extorquée » aux individus (et aux États considérés eux-mêmes comme de grands individus) ; il montre qu'il dépend des hommes eux-mêmes d'instituer un ordre où l'insociabilité favorise la sociabilité et où elle se distingue de cette manière de ce qu'il appelle par ailleurs, en insistant sur son pouvoir destructeur, du nom de violence.

sans raison<sup>15</sup>? Mais à quoi bon alors discourir, argumenter, convaincre? Comment expliquer les efforts déployés par Platon pour démontrer que le tyran est le plus malheureux des hommes<sup>16</sup>? La démonstration, certes, n'est pas sans risques: c'est pour d'autres motifs, plus essentiels, qu'il faut préférer la raison à la violence. Mais en faisant apparaître l'inconséquence du tyran, elle l'invite à réfléchir au choix qui est le sien: elle met sous ses yeux la raison de la raison et la violence de la violence.

Demeure-t-il vain, même alors, de vouloir un monde sans violence? Faut-il soupçonner cette volonté d'être bien moins qu'une volonté sainte, bien moins même qu'une volonté prudente: une volonté aveugle? Ces questions en supposent une autre: qu'est-ce que la violence? Il n'est pas certain qu'elle se pose autrement aujourd'hui qu'à d'autres époques.

### *L'un et le multiple*

L'étymologie est ici de peu de secours: *Violentia* désigne le caractère emporté, irascible ou indomptable, *vis* la vigueur ou la force. Or la violence est moins un trait de caractère qu'une manière d'agir; et sa force a elle-même besoin d'être définie<sup>17</sup>. Privilégiera-t-on la force physique? Il s'en faut pourtant qu'elle constitue par elle-même une violence. Selon un usage ancien, la violence consiste moins dans la force que dans l'abus de la force: elle ignore la mesure nécessaire à la conservation et au développement d'un ordre donné<sup>18</sup>. C'est une action qui, par sa démesure, introduit dans le monde, dans la cité ou dans l'âme individuelle un désordre qui en menace l'existence même.

Cette action, les jeux dialectiques du *Parménide* de Platon sur l'un et le multiple permettent peut-être d'en préciser formellement la nature. Ces jeux montrent en effet que l'Un pur, comme le Multiple pur, est un néant pur. Il en résulte que tout ce qui est, est à la fois un et multiple. La multiplicité, sans l'unité, serait livrée au hasard et au chaos; mais l'unité, sans la multiplicité, ressemblerait à la mort et à l'ennui. Ainsi l'harmonie du monde est semblable à celle d'une composition musicale: elle se distingue également de la cacophonie et de l'unisson. Et ce qui est vrai du tout l'est autant des parties qui le composent: en toutes choses, il faut renvoyer dos à dos la multiplicité pure qui se dissout dans la déliaison, et l'unité pure qu'étouffe sa propre perfection.

---

15. E. WEIL, *op. cit.*, p. 18.

16. *La République*, livre IX.

17. Hobbes, dans le *Léviathan*, différencie en ce sens la force physique, la force intellectuelle et la force morale.

18. C'est en quoi, encore une fois, elle se distingue du *polémos* héracléen.

La traduction politique de ces thèses est aisée, et avec elle la mise au jour des deux voies dans lesquelles peut se développer la violence dans les sociétés humaines. L'une correspond à la critique platonicienne de la démocratie, l'autre à la critique aristotélicienne du communisme de Platon.

### *Deux espèces de violence*

La démocratie est en effet, aux yeux de Platon, le règne de la multiplicité pure : bigarrée, bariolée, instable, c'est un « bazar » où la liberté se confond avec la licence et où « chacun organise sa vie comme il lui plaît »<sup>19</sup>. Cette liberté est naturellement l'ennemie de la loi. Elle se confond avec le sentiment immédiat que l'individu a de sa propre personne. Cet individu ne sait que soi ; il n'existe donc que pour soi. S'il prend part au débat public, c'est pour y entendre l'écho de sa propre voix. L'État ne lui importe que pour autant qu'il lui apporte. Il n'y a pour lui ni intérêt ni bien communs. On comprend alors que cet « excès de liberté » entraîne un « excès de servitude », et que la démocratie se nie elle-même dans la tyrannie. Mais, avant de résulter de l'action extérieure du tyran, cette servitude est, dans l'individu lui-même, l'effet de la force intérieure du désir et des passions : elle vient de l'amour exclusif que l'individu porte à sa propre personne. En cela consiste donc aussi la première violence : négation, par l'individu, de tout ce qui n'est pas lui, elle menace également l'ordre de la cité et l'ordre du monde. On devra même dire dans cette perspective, en accord avec les plus anciens mythes : l'individu est violence. C'est contre cette violence que Platon construit la figure de la cité idéale. Il applique à cette construction une rigueur toute géométrique qui l'amène, par contraste, à ignorer ce que peut désirer ou posséder l'individu en tant qu'individu. Ainsi, alors que, dans la démocratie, les individus n'ont rien en commun, la communauté la plus parfaite sera celle dans laquelle tous les citoyens possèdent tous les biens en commun.

Cette dernière thèse suscite cependant l'effroi d'Aristote. Elle l'amène à se demander « ce qui est préférable : notre présent état social ou celui qui serait conforme à la réglementation décrite dans *La République* ? »<sup>20</sup>, et à opter sans hésiter pour le premier. S'il est vrai, en effet, que « l'unité la plus parfaite possible est, pour toute cité, le plus grand des biens », il n'est pas moins vrai que « la cité est par nature une pluralité » et qu'« elle ne possède pas [l'] unité absolue que certains lui attribuent »<sup>21</sup>. Il faut

19. *La République*, 557ce.

20. *La Politique*, II, 1.

21. *Ibid.*, II, 2.

donc nier à la fois que les citoyens n'aient rien en commun et qu'ils aient tout en commun. Ce disant, Aristote, plus fidèle que Platon lui-même aux conclusions du *Parménide*, renvoie dos à dos la thèse de la multiplicité pure et la thèse de l'unité pure. Comme le monde et comme toutes choses, la cité bien constituée est synthèse de l'un et du multiple.

Il en résulte que, si les citoyens ont certains biens en commun, ils doivent jouir privativement de certains autres. Aussi Aristote rejette-t-il la propriété commune des femmes et des enfants et affirme-t-il qu'« il vaut mieux être, en fait, propre cousin de quelqu'un, que son fils à la mode platonicienne<sup>22</sup> ». À l'argument ontologique s'ajoutent alors un argument sémantique, un argument pragmatique et un argument anthropologique qui concernent directement la théorie de la propriété et indirectement la compréhension du sens de la violence.

### *La pluralité humaine*

Que veut dire en effet Platon lorsqu'il affirme que tous les biens doivent appartenir à tous les citoyens ? Le mot *tous* est ambigu ; il a un sens distributif et un sens collectif. Dans sa première acception, il n'empêcherait pas que chacun appelle une femme sa propre femme, un fils son propre fils, et ainsi pour tous les autres biens ; « mais en réalité, écrit Aristote, c'est à tous collectivement que ces biens appartiendront et non à chacun pris individuellement<sup>23</sup> ». Or, s'il en est ainsi, tout étant à tous, rien ne sera à personne. Il deviendra donc impossible de distinguer le mien du tien et la notion même de propriété perdra toute signification.

Le deuxième argument commence ici. L'expérience montre en effet que « chacun se soucie au plus haut point de ce qui lui appartient en propre » mais beaucoup moins de ce qui appartient à tout le monde. Que n'importe quel enfant soit fils de n'importe quel père, et « tous les pères regarderont tous les enfants avec une égale insouciance »<sup>24</sup>. Il en est de même de la terre et des autres biens : chacun ne s'y intéresse et ne s'y consacre que parce qu'il s'y retrouve et s'y réalise ; quand on pousse trop loin la communauté des biens, ils sont laissés à l'abandon, ce qui n'est à l'avantage ni de l'individu ni de la cité. L'égoïsme, certes, doit être condamné : il est l'un des maux dont souffrent les cités ; « mais ce sentiment n'est pas simplement l'amour de soi, mais un amour de soi dépassant la mesure convenable<sup>25</sup> ». Comment d'ailleurs pourrions-nous, si nous n'aimions pas l'individu dans notre personne, l'aimer en d'autres, et prodiguer à chacun notre aide et nos conseils ? Nous ne le

---

22. *Ibid.*, II, 3.

23. *Ibid.*

24. *Ibid.*

25. *Ibid.*, II, 5.

pourrions pas davantage, si nous n'avions rien à nous. Or « être agréable et porter secours à des amis, à des hôtes ou à des compagnons, c'est là le plus grand des plaisirs <sup>26</sup> ». Dans la mesure qui convient, l'amour de soi est donc un sentiment social<sup>27</sup> : il est, au sein des communautés humaines, le principe de différenciation qui en fait des communautés vivantes. En ne connaissant que ses excès, Platon a ignoré « un instinct qui provient de la nature <sup>28</sup> ». C'est pourquoi son système de législation, s'il est « d'aspect séduisant » et « peut sembler inspiré par l'amour du genre humain », témoigne en réalité d'un profond mépris de la nature en général et de la nature humaine en particulier.

Toute la critique aristotélicienne pointe vers ce dernier argument : derrière le souci des choses, le souci de soi ; sous le souci de soi, l'amour de soi ; dans l'amour de soi enfin ce qui fonde la pluralité humaine et l'obligation que celle-ci nous fait de combattre également la tyrannie de l'individu et les forces anonymes qui l'écrasent et l'empêchent de vivre<sup>29</sup>. Que celui qui ne s'aime pas lui-même soit potentiellement plus violent que celui qu'attache un sentiment excessif et exclusif à sa propre personne, c'est ce que montre, au témoignage d'Hannah Arendt, le nazi Eichmann et avec lui tous les « meurtriers totalitaires » : « convaincu de sa propre superfluité autant que de celle des autres, [il ne se soucie pas] d'être [lui-même] vivant ou mort, d'avoir jamais vécu ou d'être jamais né<sup>30</sup> ». On l'eût souhaité non moins mais plus égoïste ! La destruction de la personne morale suit chez lui la destruction de l'amour de soi.

L'homme raisonnable sera donc ici celui qui, dans toutes les situations qui sollicitent sa liberté, s'efforce d'accorder l'un et le multiple et manifeste ainsi pratiquement le souci — qu'il ne borne pas, s'il est philosophe, aux membres de sa communauté, mais étend virtuellement à tous ses semblables<sup>31</sup> — de promouvoir la pluralité humaine.

26. *Ibid.*

27. La question de savoir « si l'on doit faire passer avant l'amour de soi-même ou l'amour de quelqu'un d'autre » est pour Aristote une question mal posée : celui qui ne s'aime pas lui-même ne peut pas aimer les autres ; et les caractères que l'on attribue à l'amitié véritable se rencontrent d'abord « dans la relation du sujet avec lui-même » ; si bien que « c'est en partant de cette relation de soi-même à soi-même que tous les sentiments qui constituent l'amitié se sont par la suite étendus aux autres hommes. » (*Éthique à Nicomaque*, IX, 8).

28. *Ibid.*

29. Qu'elles soient celles de l'État et des institutions ou celles, pour nous bien plus menaçantes, du Marché ou de la Technique.

30. *Les Origines du totalitarisme*, t. 3, *Le Système totalitaire*, tr. fr. par J.-L. Bourget, R. Davreu et P. Lévy, Paris, Le Seuil, 1972, p. 201.

31. La dialectique de l'un et du multiple est compliquée par l'existence des communautés historiques : chacune ne s'affirme-t-elle pas comme un individu qui se prend ou qui se fait passer lui-même pour l'universel ? Chacune ne constitue-t-elle donc pas, par sa fermeture et son opposition aux autres communautés historiques, l'élément d'une nouvelle multiplicité et la source d'une troisième espèce de violence ? Bergson parle en ce sens, dans *Les Deux sources de la morale et de la religion*, des « sociétés closes » ; elles sont celles qui, extérieurement, font ressembler la vie

Il combattra pour le même motif les deux espèces de violence vers lesquelles faisaient signe les considérations abstraites du *Parménide*.

### *Nature et liberté*

C'est le moment cependant de rappeler que la violence appartient au registre de l'action. Or l'action n'est pas le mouvement. C'est une conduite intentionnelle<sup>32</sup>. La violence ainsi est humaine et seulement humaine. C'est par métaphore que l'on parle d'un « vent violent ». C'est par métaphore aussi que l'on dit que « l'homme est un loup pour l'homme » : l'homme est violent, le loup ne l'est pas. En remarquant qu'un homme pouvait, lucidement et de son plein gré, causer infiniment plus de mal qu'une bête brute, Aristote l'avait montré : la violence n'est pas l'animalité<sup>33</sup>. Opposée à la raison, elle n'est possible pourtant qu'aux êtres doués de raison<sup>34</sup>. Parler d'un homme « violent par nature » n'a de sens que si l'on veut dire que l'homme a par nature la liberté de s'écarter de ce que la raison commande. Tant de raffinement dans la cruauté, tant d'art dans l'humiliation, tant de méthode et d'industrie pour dominer ou pour détruire le prouvent : *homo violens* ne fait qu'un avec *homo sapiens*. Et il n'est pas jusqu'à ces actions que nous appelons « inhumaines » qui ne soient, hélas, profondément humaines. Rousseau a raison de dire que la nature ignore la violence et que nous n'en devenons nous-mêmes capables que parce que nous sommes des animaux dénaturés.

Or la raison qui fait que la nature, en tant que telle, ignore la violence, fait aussi qu'aucune des forces qui structurent le monde social et qui revêtent pour nous l'apparence de forces naturelles n'est en elle-même violente. Elles ne le deviennent que parce que nous leur prêtons librement notre concours<sup>35</sup>. Cette liberté, sans doute, peut

---

des hommes à celles de certains hyménoptères, et où la tradition joue à peu près le même rôle que l'instinct dans la ruche et dans la fourmière : chacune est comme un grand organisme pétrifié et replié sur lui-même. Mais, à ces sociétés, il oppose des « sociétés ouvertes ». Mieux, et plus profondément, il suggère que, dans chaque société, s'opposent le clos et l'ouvert, que dans chacune, autrement dit, deux principes sont à l'œuvre : l'un qui en fait une entité indépendante, l'autre qui l'inscrit dans un processus commun d'humanisation. Dans chacune se trouve ainsi présente la tension que l'on retrouve entre toutes et qui n'est autre que la tension de l'individu et de l'universel. Dans chacune, par conséquent, il s'agit de préserver le rapport qui empêcherait également la violence de l'individu et celle de l'universel.

32. On devrait s'en souvenir lorsque l'on s'interroge, d'un point de vue psychologique comme d'un point de vue sociologique, sur les « causes » de la violence.

33. *Éthique à Nicomaque*, III, 9.

34. La doctrine kantienne du « mal radical », à cet égard, ne doit pas tromper : ce mal ne vient pas de la sensibilité : il vient de l'acte par lequel l'homme, librement, subordonne la raison à la sensibilité (*La Religion dans les limites de la simple raison*, 1<sup>re</sup> partie : « De l'inhérence du mauvais principe à côté du bon ou du mal radical dans la nature humaine »).

35. C'est ce que voulait dire Aristote lorsqu'il écrivait, contre Platon, que « les maux existant dans les États n'ont jamais pour cause le défaut de communauté des biens mais la perversité humaine » (*La Politique*, II, 5).



céder aux passions, s'oublier dans le mythe, s'aliéner dans le travail et dans la technique, se soumettre à la loi de la marchandise ou errer sans fin dans l'espace vide de la communication ; mais c'est elle, dans tous les cas, qui fait entrer la violence dans le monde. Il n'y aurait, dans le cas contraire, rien à dire pour condamner la violence, et rien à faire pour la combattre.

La violence, toutefois, n'a pas seulement un agent ; elle a aussi un patient. On n'est pas violent par le seul fait de taper du poing sur une table ou de défoncer une porte ; on l'est, en revanche, si l'on emploie les mêmes forces pour nuire à autrui. L'exploitation n'est rien sans l'expérience individuelle de l'aliénation, ni l'extrême inégalité sans le sentiment vécu de l'exclusion. Le mal commis dans la violence est relatif, dans tous les cas, au mal subi dans la souffrance. Que cette souffrance soit recherchée pour elle-même<sup>36</sup> ou qu'elle ne soit, pour ainsi dire, qu'un effet secondaire de l'action violente<sup>37</sup>, c'est elle qui fait apparaître la violence comme violence. Or elle est elle-même, dans tous les cas, une diminution, une sujétion, une limitation du pouvoir que nous avons sur les choses et sur nous-mêmes. C'est dire donc que, par la violence, une liberté s'affirme aux dépens de la liberté d'un autre.

L'avantage du mythe adamique sur les anciens mythes cosmologiques tient précisément au rôle qu'y joue la liberté dans l'explication et surtout dans la définition de la violence. Le premier homme, objectera-t-on, pèche contre Dieu et non contre ses semblables ; il transgresse une loi mais ne fait souffrir personne<sup>38</sup> ; aussi la violence commence-t-elle non avec Adam oublieux et parjure, mais avec Caïn meurtrier de son frère. Mais l'on peut penser, à l'inverse, qu'une liberté capable de défier la loi, est aussi une liberté capable d'offenser autrui, et qu'Adam ignorant la valeur symbolique de l'interdit, explique Caïn réellement meurtrier et fratricide.

Le philosophe se séparera cependant peut-être ici du théologien. Il sera tenté de voir, dans la violence, non une destruction, mais une relation paradoxale. C'est cette relation que met en scène la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave. Appliquée à la lutte qui oppose les hommes pour la reconnaissance, elle est le sujet d'une fable élargie aux dimensions de l'histoire universelle. Selon cette fable, l'avenir

36. Cette intention caractérise la perversité.

37. Il en est ainsi dans tous les cas où l'intention de nuire ou bien paraît faire défaut, ou bien ne peut pas être attribuée à un agent individuel. Cette absence réelle ou apparente d'intention a pu rendre difficile, à Jérusalem ou ailleurs, le travail des juges. Mais, le coupable disparu, reste la victime. C'est précisément lorsque l'action violente ne peut plus être référée directement à la volonté d'un agent dûment identifié qu'elle doit l'être à l'expérience du patient.

38. On laissera de côté, ici, les thèses dites « théopaschistes », et les discussions dont elles furent l'objet dans les premiers siècles du christianisme. Reprises par Luther, elles posent que, Dieu devenant homme dans le Christ, Dieu lui-même souffre.

appartient non au maître jouisseur mais à l'esclave travailleur. La violence même du maître prépare ainsi le renversement censé promouvoir son autre et mettre fin peut-être — selon une version à peine différente de la même fable<sup>39</sup> — à toutes les violences.

### *Le cercle de la vengeance*

Il est cependant un trait de la violence que cette fable ignore et qui a pu la faire comparer à une flamme « qui dévore tout ce qu'on peut jeter sur elle pour l'étouffer<sup>40</sup> » : c'est son pouvoir illimité de contagion — son pouvoir justement de ne s'éteindre jamais et de transformer en nouveaux moyens de nuire tous les obstacles que les hommes croient pouvoir lui opposer. On peut l'expliquer, comme René Girard, par la « rivalité mimétique » et par le « mécanisme victimaire » que chaque société met en œuvre pour lui faire pièce et pour se préserver de sa propre destruction<sup>41</sup>. Mais on peut l'interpréter aussi plus généralement comme l'effet du rapport qui unit la violence et la souffrance. Entre l'une et l'autre, il y a en effet le lien mortel de la vengeance. L'excès de la souffrance vient de l'excès de la violence, et l'excès de la violence vient de l'excès de la souffrance. À ce cercle, la révolte n'échappe elle-même que difficilement. Non qu'elle se réduise au ressentiment ; mais, à peine élevée sa protestation — ce que Camus appelle la « noblesse première » du *non* que la personne oppose à la misère et à l'injustice<sup>42</sup> —, elle court le risque d'oublier sa raison d'être et d'ajouter seulement la violence à la violence. L'histoire de la révolte est presque tout entière celle de sa corruption vengeresse. La chasse au bouc émissaire n'aurait pas sans cela été ouverte dans la plupart des sociétés et des cultures ; elle n'aurait pas eu la place qu'elle a dans leurs institutions symboliques ; elle n'aurait pas trouvé partout autant de serviteurs empressés. Derrière l'universalité du mécanisme victimaire, il y a l'universalité de l'expérience de la victime et l'abandon presque fatal de la souffrance à la vengeance<sup>43</sup>. Certes, la violence ne cesse pas pour autant d'être l'acte d'une volonté libre<sup>44</sup>. Mais la liberté

39. On pense à la philosophie marxiste de l'histoire.

40. R. GIRARD, *La Violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972, *passim*.

41. *Des Choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset, 1978.

42. *L'Homme révolté*, Paris, Gallimard, 1951.

43. Si, dans l'histoire des institutions juridiques, la loi du talion peut apparaître comme un progrès, c'est parce qu'elle signifie au contraire : « pas plus d'un œil pour un œil et d'une dent pour une dent » : sans briser encore le cercle de la vengeance, elle en limite les effets.

44. Un enfant martyr peut devenir un criminel et se venger ainsi de la violence qu'il avait subie durant les premières années de sa vie. Mais la vengeance ne fait pas le crime : l'enfant martyr étant donné, il dépendait non de celle-ci mais du choix libre de l'adulte que fût commis l'acte criminel. Il n'y a donc pas de contradiction entre la thèse qui fait de la violence l'acte d'une volonté libre, et celle qui cherche dans la souffrance son ressort le plus profond. On ne fait pas, ce disant,

humaine est une liberté incarnée. C'est une liberté affectée. Les preuves objectives qu'une telle liberté donne de sa puissance supposent donc toutes l'épreuve subjective de son impuissance. Elle ne saurait d'ailleurs jamais, sans cela, le mal qu'elle fait. Elle ignorerait la douleur rétrospective du remords et du repentir. Il serait toujours inutile de punir l'homme qui a fait le choix de la violence et de le faire souffrir à son tour.

### *L'origine de la violence*

Que signifie alors la thèse selon laquelle la violence est humaine et seulement humaine ? Avant tout, on l'a dit, qu'elle ne vient pas de la nature. Rousseau l'affirme de manière convaincante contre Hobbes, qui avait, dans le *Léviathan*, soutenu la thèse inverse : l'état naturel du genre humain n'est pas la guerre mais la paix. Des êtres qui n'auraient pas noué des relations constantes et ne seraient pas devenus, du fait de ces relations, autres qu'ils n'étaient tout juste sortis des mains de la nature, n'auraient jamais été ennemis. Les passions mêmes qui, selon Hobbes, font d'hommes égaux des hommes rivaux et les élèvent les uns contre les autres, ne sont pas des affections naturelles mais des produits de la société. C'est celle-ci qui transforme l'amour de soi en égoïsme. C'est celle-ci, de même, qui rend un être naturellement capable de pitié insensible à la souffrance de ses semblables. Freud est inconséquent lorsqu'il parle, d'accord avec Hobbes, d'un « instinct d'agressivité » qui « démasque sous l'homme la bête sauvage »<sup>45</sup>, puis cherche la preuve d'un tel instinct dans des conduites — exploiter le travail d'autrui, s'approprier ses biens, l'humilier, le martyriser, se montrer à son égard d'une cruauté sans nécessité ni mesure — dont on ne trouve nulle trace dans la nature et qui toutes marquent la distance qui sépare l'homme de la bête. Est-il d'ailleurs un animal, hormis l'homme, qui puisse perdre, comme l'ont montré au xx<sup>e</sup> siècle les crimes de masse et les camps de la mort, « tout égard pour sa propre espèce<sup>46</sup> » ?

Mais la violence a d'abord, pour Rousseau, le sens non d'un reniement mais d'une imposture : elle vient du « premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisait de dire : Ceci est à moi et trouva des gens assez simples pour le croire ». Dans la célèbre diatribe qui ouvre la deuxième partie du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, c'est, de toutes les institutions sociales, la propriété,

---

de la souffrance la cause mais la racine de la violence. On ne fait donc pas non plus de tout coupable une victime. En dépit d'une tendance à la répétition dont l'observation fournit maints exemples, il n'est pas possible d'associer empiriquement, à chaque violence commise, une violence d'abord subie. Il est possible en revanche d'affirmer que la capacité générale qu'a l'homme d'exercer la violence, suppose en lui la capacité générale de la subir.

45. *Malaise dans la civilisation*, tr. fr. C. et J. Odier, Paris, PUF, 1971, p. 64-65.

46. *Ibid.*

assimilée au vol, qui fait figure de péché originel. La perspective n'est plus, toutefois, celle de Platon. Elle est celle d'une philosophie soucieuse également des lois de la cité et des droits de ceux qui la composent et lui donnent sa raison d'être. Or ces droits n'ont de sens que si quelques-uns n'en jouissent pas aux dépens d'un plus grand nombre d'autres. Que tel soit pourtant le cas, que, malgré deux siècles de critique économique de la société, partout sur la Terre, les droits, même lorsqu'ils sont formellement accordés à tous, n'aient de réalité que pour quelques-uns, c'est ce qui oblige à dire que cette imposture n'a pas cessé. Ce que nous avons appris : que les choses ont un prix mais que les personnes ont une dignité, elle nous l'a fait oublier. L'argent, qui fut inventé pour favoriser les échanges entre les hommes, donne désormais la mesure des hommes eux-mêmes. Engels a beau écrire contre Rousseau, dans *l'Anti-Dübring*, que « la propriété doit déjà exister, avant que le voleur puisse s'approprier le bien d'autrui <sup>47</sup> », il tient lui-même la violence pour un moyen au service de la « puissance économique ». Il montre d'ailleurs comment, avec le développement des forces productives et des rapports de classes qui leur correspondent, le moyen tend à devenir la fin. Les progrès de l'industrie militaire en donnent à ses yeux l'exemple : l'homme ne fabrique pas des armes à feu parce qu'il est violent mais il est violent parce qu'il dispose de tels instruments et dans la mesure seulement où il en dispose <sup>48</sup>. Mais, ces instruments étant donnés, ne faut-il pas la volonté de s'en servir ? Et cette volonté, même si elle n'est pas celle d'un individu isolé et ne peut donc être regardée comme un « acte simple », peut-elle être réduite à la volonté de domination d'une classe qui n'aspirerait ainsi qu'à la richesse ? Cette réduction de l'origine et des manifestations de la violence va au-delà de la thèse de Rousseau. Celui-ci maintient en effet la différence, qu'ignore Engels, entre la vocation première de l'homme au bien, et son devenir social ; et il ne renonce pas, pour réaliser cette vocation, au projet d'une transformation politique de la société.

### *Théorie positive et théorie normative de la société et de l'État*

La « bonté naturelle » de l'homme a deux sens : c'est d'abord l'innocence d'Adam avant la chute, le paradis toujours déjà perdu d'une enfance de l'humanité dont la nostalgie habite chacun de nos désirs ; c'est ensuite et surtout l'ensemble des ressources inemployées que suppose en l'homme, à côté de son penchant au mal, une disposition au bien dont la preuve est donnée par l'exemple de quelques-uns. Or

---

47. *Op. cit.*, II<sup>e</sup> partie, ch. II.

48. *Ibid.*

ni dans un sens ni dans l'autre elle n'implique qu'il faille « détruire les sociétés, anéantir le tien et le mien, et retourner vivre dans les forêts avec les ours <sup>49</sup> ». Rousseau sait bien que l'homme ne devient homme que dans la société. Il sait donc aussi que le vrai paradis n'est pas celui que l'on a perdu mais celui que l'on cherche et qu'il appartient à l'homme lui-même de trouver. Mais il faut à celui-ci, pour ce faire, remonter la pente sur laquelle il s'est laissé entraîner et prendre un nouveau départ. Il lui faut, autrement dit, donner à la société elle-même un nouveau fondement. À la théorie positive de la société et de l'État qui est l'objet du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, s'oppose ainsi, dans le *Contrat social*, une théorie normative que l'on peut interpréter comme une théorie du salut terrestre <sup>50</sup>. Si, d'une part, l'homme ne peut développer ses facultés que dans la société, et si, d'autre part, il n'y a pas de société sans lois, alors il s'agit d'établir les lois propres à rendre un peuple « le plus vertueux, le plus sage, le meilleur enfin, à prendre ce mot dans son plus grand sens <sup>51</sup> ». Le contrat social est l'artifice rationnel qui répond théoriquement à cette requête. C'est l'acte par lequel les hommes, écoutant leur raison, se reconnaissent mutuellement comme des semblables et s'unissent en vue d'un but commun. D'une foule d'individus que leurs intérêts opposent, que leurs appétits soumettent et que leurs forces suffisent à peine à garder en vie, il fait une association de citoyens dont les lois expriment la volonté commune. Ainsi les hommes grandissent ensemble ou périssent ensemble ; et ils grandissent ensemble à la condition de respecter l'engagement qui lie chacun avec tous et tous avec chacun.

La violence a dès ce moment la forme non plus de l'imposture mais de la trahison : celle de la parole donnée. A cette violence répondra, s'il le faut, la violence de la loi <sup>52</sup> ; mais l'on ne saurait tenir celle-ci pour une violence au même sens ni au même degré : elle est la part faite par la raison à ce qui n'est pas raison en l'homme.

L'intention explicite de Rousseau lorsqu'il élabore la théorie du contrat social est de traiter non du fait mais du droit ; elle est non de décrire ce qui est mais de prescrire ce qui doit être. Que cette théorie aille d'une fiction — celle de l'état de nature — à une autre — celle du contrat — n'est donc pas une objection contre elle : ces fictions précisent ce qui doit être ; à la forme vide de l'idéal, elles donnent un contenu

49. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1<sup>re</sup> partie, note de bas de page.

50. *Les Confessions*, livre IX : Évoquant les divers ouvrages qu'il avait sur le chantier en l'année 1756, Rousseau écrit, à propos de ce qui allait devenir le *Contrat social* : « j'avais vu que tout tenait radicalement à la politique et [...] qu'aucun peuple ne serait jamais que ce que la nature de son gouvernement le ferait être ».

51. *Ibid.*

52. *Du Contrat social*, I, 7.

déterminé. Il importe peu, en ce sens, que les clauses du contrat « n'aient peut-être jamais été formellement énoncées »<sup>53</sup>. Il n'importe pas plus que nulle part on ne trouve de sociétés instituées conformément à celles-ci. Rousseau lui-même avait montré, dans le *Discours sur l'inégalité*, que les premiers contrats avaient été des marchés de dupes, destinés seulement à justifier les rapports de domination établis entre « riches » et « pauvres »<sup>54</sup> ; il s'était proposé alors d'éclairer historiquement les fondations économiques du pouvoir politique et de démasquer, sous l'apparence du droit, la contrainte des faits. À présent la tâche est différente : il s'agit d'explicitier les présuppositions philosophiques de cette description ; il s'agit, autrement dit, de donner un contenu déterminé à l'idée du droit<sup>55</sup>. Le « fondement » alors change de sens : de fondation économique il n'est plus question, mais de légitimation morale. Le seul ordre social et politique légitime, de ce point de vue, est celui qui favorise la liberté. Il est très exactement, comme le dira Kant, celui qui permet à la liberté de chacun de s'accorder avec la liberté de tous<sup>56</sup>. Ce qui se trouve ainsi fondé en raison — et crée pour chacun l'obligation d'y conformer sa conduite — est une norme de justice dont la transgression sera tenue par là même pour une violence.

### *Institution politique et institution symbolique*

Mais la question de l'origine de la violence renaît à ce point ; et elle renaît comme celle des motifs propres à entraîner l'obéissance des uns et la désobéissance des autres. Il s'agit de nouveau d'une question de fait qui n'ébranle pas, certes, la définition de la norme, mais qui ne rend pas moins problématique son application. Car, si le contrat social suppose d'abord des êtres purement rationnels, calculant et accordant leurs intérêts particuliers, il exige ensuite que soit constamment fortifié non dans la raison mais, comme l'écrit Rousseau, « dans le cœur de chaque citoyen », le sentiment de son appartenance à une même communauté. Or on peut se demander si ce sentiment, loin d'en résulter, n'est pas nécessairement présupposé par l'opération qui fonde la société. Rousseau est conscient du cercle. Il concède d'abord que le contrat, d'où doit naître « l'esprit social », suppose déjà celui-ci ; il remarque ensuite que la seule force du raisonnement ne peut, par elle-même, produire cet esprit ; il conclut enfin que « c'est une nécessité » qu'il existe dans la société une puissance distincte également de la force brutale et de l'intérêt bien calculé, « qui puisse entraîner sans violence

53. *Du Contrat social*, I, 5.

54. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, II<sup>e</sup> partie.

55. Quelle que soit donc la difficulté de plier le fait au droit.

56. *Métaphysique des mœurs*, I<sup>e</sup> partie : « Doctrine du droit ».

et persuader sans convaincre<sup>57</sup> ». Cette puissance, précise-t-il, est celle « qui força de tous temps les pères des nations de recourir à l'intervention du ciel et d'honorer les dieux de leur propre sagesse ». Elle est donc celle de la religion et plus généralement du mythe, du symbole. Il n'y a pas de société sans sacralisation du lien social. Et ce sera, on le sait, la tâche impossible du dernier chapitre du *Contrat social* de concilier, sous le concept hybride de « religion civile », la thèse normative du fondement rationnel de l'ordre politique, et la thèse positive de la fondation non plus économique mais symbolique de l'ordre social pris en un sens plus large et plus originel. Mais au moins aura été reconnu sous ce nom le problème qui oppose aujourd'hui encore les partisans d'une conception argumentative et ceux d'une conception narrative du fondement de la société et de l'État.

Qu'est-ce qu'un mythe, en effet, sinon un symbole mis en récit ? Et quelle est sa fonction, sinon de construire, à propos de l'origine des choses, une histoire croyable ? Dans cette histoire, la violence reçoit une place et une signification. D'une certaine manière, elle trouve aussi une justification. C'est pourquoi l'on peut voir d'abord dans le mythe une mystification : l'imposture du premier propriétaire ne pourrait réussir, s'il n'y avait « des gens assez simples pour le croire » ; et cette croyance, mise en forme par le récit, a la force d'une illusion qui déguise le fait en droit et l'histoire en destin<sup>58</sup>.

La tâche du philosophe est alors de détruire l'illusion. Elle a le sens d'une démystification qui ne laisse rien subsister du mythe et du chemin qu'il invite l'homme à refaire en direction des ancêtres et des dieux. Cette démystification est salutaire, si elle met au jour la cause réelle de la violence et donne à l'homme les moyens de s'en déprendre. Elle l'est d'autant plus que l'on peut tenir le symbole lui-même pour l'une des causes de la violence. Dans de nombreuses cultures, l'histoire de la violence est symboliquement celle d'un crime dont l'origine se perd dans un passé immémorial et dont l'expiation rituelle est la source de nouvelles violences. La thèse girardienne — et déjà freudienne — d'une violence fondatrice est ainsi celle d'une violence symbolique : elle est celle d'une violence qui se concentre sur une victime émissaire sacrifiée pour le bien de tous et qui tire elle-même sa force du symbole. La critique des sociétés dites « sacrificielles » ne fait qu'une alors avec celle des symboles qui engendrent et légitiment cette violence.

Mais cette critique n'est que la partie négative d'une approche qui tient plus généralement le symbole pour une dimension constitutive du lien social. Elle n'oublie pas, en particulier, ce qui s'est donné dans

---

57. *Du Contrat social*, II, 7.

58. C'est ce que montre — et dénonce — à sa manière la critique marxiste de l'idéologie.

le christianisme et avant cela chez les Prophètes pour l'inversion, symbolique encore, du sens du sacrifice. Cette inversion serait-elle seulement l'exception qui confirme la règle<sup>59</sup>, elle commande une réévaluation du pouvoir, propre au symbole, de continuer l'œuvre de culture qui relie chacun à ses ascendants et à ses descendants.

### *La violence faite au symbole*

Cette réévaluation est appelée, dans nos sociétés, par une violence qui ne vient pas du symbole mais qui est retournée au contraire contre l'institution symbolique en tant que telle. La crise qui a fait sortir l'homme de l'âge théologique et l'a fait entrer dans l'âge de la technique et de la science ne peut pas être séparée en effet de la crise de la symbolisation amorcée par l'effondrement des grands récits mais étendue aujourd'hui à toutes les productions du langage et de la culture. Cette crise ne traduit pas un simple changement de cadre symbolique ; elle touche plus profondément l'aptitude même de l'homme à donner un sens à sa vie et à inscrire celle-ci dans le temps long d'une histoire commune. On peut appeler l'homme qui voit ainsi le jour l'homme de l'instant.

Dans cet instant en dehors duquel plus rien n'existe, se peuvent également une violence sans projet ni regret et une souffrance sans raison ni recours. La personne s'y réduit à un individu qui ne connaît que lui-même et à qui alternativement tout est possible et rien n'est possible. Il n'y a pas de milieu, pour un tel individu, entre tout et rien. Le même qui ose tout et risque tout, préfère n'être pas plutôt qu'être à moitié. La recherche de l'intensité maximale, lorsqu'elle a échoué, ne laisse subsister en lui que le vide où s'alimentent sa dépression et son désespoir. Homme de l'instant, il est l'homme du néant. Sa vie elle-même lui apparaît comme une sorte de mort : elle ne vaut dans son entier que ce que vaut l'instant où tout commence et où tout finit, où tout s'éprouve et où rien n'est accompli. À la continuation d'une histoire commune s'oppose la succession discontinuée des sensations et des émotions qui le tiennent à l'écart des autres et de lui-même. Il ne s'inquiète de savoir ni d'où il vient ni où il va. S'il vit encore, c'est qu'il a calculé ses chances de jouir encore. S'il doit souffrir, toujours donc il préférera mourir. Le long chemin que le symbole invite l'homme à refaire en direction d'un monde qui lui préexiste et qui lui survivra, il l'ignore. Le monde est réduit pour lui au cercle étroit de ses passions privées. Il se délie dans l'*ici* et le *maintenant* d'une puissance et d'une impuissance nues.

---

59. Comme le croit peut-être trop vite l'auteur de *La Violence et le sacré* (cf. sur ce point, J. T. GOUBOUT et A. CAILLÉ, *L'Esprit du don*, Paris, La Découverte, 1992).



Il est vrai que l'on viole et que l'on souffre encore dans le monde pour des symboles. Mais la violence et la souffrance qui se développent aujourd'hui dans nos sociétés viennent plus souvent de la déliaison qu'entraîne en elles la mort du symbole. Il ne s'agit pas seulement de l'homme « isolé » et « délaissé » des systèmes totalitaires<sup>60</sup> : du suicide des enfants à la multiplication d'actes de délinquance dont le seul mobile est l'ennui, les preuves ne manquent pas qu'un tel homme existe aussi dans les cités démocratiques.

### *La philosophie entre la raison et le symbole*

« Le symbole », écrit Kant, « donne à penser ». Il donne aussi à agir et à désirer. C'est pourquoi la violence faite au symbole est une violence faite à l'humanité même de l'homme. La philosophie elle-même ne vient pas seulement après le mythe, elle se constitue encore à partir de lui. La même exigence de compréhension les porte, et la même confiance dans le langage et dans la culture. Il faut donc à celle-là, pour convaincre, non seulement argumenter, mais encore interpréter<sup>61</sup>. Le *logos* pur de la philosophie ne serait rien — ou rien de plus que le *logos*, plus pur encore en un sens, de la science et de la technique — sans le lien qui l'unit au *logos* impur du mythe et du symbole. Si donc, aujourd'hui, le philosophe a peur, c'est de voir briser ce lien.

Il fait l'hypothèse que, comme il existe deux espèces de sociétés<sup>62</sup>, il existe deux espèces de symboles. Les uns unissent l'homme à son groupe, à sa caste, à son clan ; les autres mettent l'homme en relation avec l'homme. Les uns racontent le crime et l'expiation, ils nomment l'ennemi héréditaire, il désignent les victimes sacrifiées à l'utilité commune ; les autres — ou les mêmes, autrement interprétés<sup>63</sup> — ouvrent les voies dans lesquelles la violence rencontre ses opposés : le don, le pardon, l'hospitalité, l'accueil du visage étranger.

Jérôme PORÉE

*Jérôme Porée est professeur de philosophie à l'université Rennes 1. Ses recherches portent sur la phénoménologie, l'ontologie et la morale. Il a publié notamment La Philosophie à l'épreuve du mal (Paris, Vrin, 1993) et Le Mal. Homme coupable, homme souffrant (Paris, Armand Colin, coll. « U », 2000).*

60. H. ARENDT, *op. cit.*

61. De là vient l'idée, défendue notamment en France par Paul Ricoeur, d'une philosophie herméneutique.

62. Cf. *supra*, note 31.

63. Cf. pour notre culture les études exemplaires de P. Ricoeur sur la signification du péché originel (*La Symbolique du mal*, Paris, Aubier-Montaigne, 1960, et *Le Conflit des interprétations*, Paris, Le Seuil, 1969).