

### VIOLENCE ET PHILOSOPHIE

La philosophie a rencontré dès l'origine la question de la violence. Ainsi Héraclite d'Éphèse (fin du VI<sup>e</sup>-début du V<sup>e</sup> siècle avant J.-C.) affirme-t-il la nature antagonique de l'Être traversé et animé par le conflit (*Polemos*) : « Le conflit est père de toutes choses, roi de toutes choses », est-il dit au fragment 53. L'affrontement perpétuel des contraires produit une incessante mobilité dans la nature où tout s'écoule et rien ne demeure.

Deux siècles plus tard, Platon rencontre de nouveau la violence, cette fois sous la forme d'un défi éthique à la philosophie. Dans le dialogue *Gorgias*, Socrate, le philosophe qui cherche à parvenir à la vérité à travers la dialectique, c'est-à-dire en pratiquant la discussion libre, rencontre l'opposition du sophiste qui entend, lui, faire prévaloir l'opinion la plus vraisemblable et politiquement la plus utile. Derrière l'apparence encore aimable du sophiste se profilent des interlocuteurs plus radicaux et plus violents, Calliclès et Polos, qui défendent le recours à la force en lieu et place de la persuasion – parce que la violence persuade de manière expéditive. Dans cet affrontement inaugural, la philosophie se pose comme refus de la violence, choix de la libre discussion et de la raison, entrée dans le dialogue et non pas affrontement des forces. Philosopher, c'est raisonner et persuader, ce n'est ni imposer ni contraindre.

Ces deux figures initiales de la violence définissent des problématiques ontologiques et éthiques de la violence.

## 1. – Les ontologies de la violence et les philosophies de la vie

Comme on le voit dès l'héraclitisme, nombre de conceptions philosophiques de la violence expriment des options ontologiques de départ, c'est-à-dire des conceptions fondamentales de l'Être ou de la nature des choses.

Certaines pensées reconnaissent ainsi dans l'Être des principes de contradiction ou de négativité et admettent la violence comme consubstantielle à l'Être ou à la nature des choses.

C'est exemplairement le cas avec la philosophie de Hegel qui a souvent été caractérisée comme un héraclitisme historiciste.

L'Être selon Hegel, ou ce qu'il appelle la substance, est aussi sujet. Ce qui veut dire que l'Être ne devient effectif, réel, qu'il ne se réalise que dans le mouvement de son développement le conduisant à la prise de conscience. Ce mouvement ne peut aller sans douleur ni déchirement. La vie, le développement de la nature et de l'esprit, l'histoire sont autant de manifestations de l'Être. Cette venue à la manifestation de l'Être demande « le sérieux, la douleur, la patience et le travail du négatif » (préface de la *Phénoménologie de l'esprit*). La mort, les guerres, les luttes entre individus, les conflits entre continents et civilisations sont les moyens de cette manifestation progressive de la vie de l'Être : « La raison ne peut pas s'éterniser auprès des blessures infligées aux individus car les buts particuliers se perdent dans le but universel », est-il dit sans attendrissement inutile dans *La Raison dans l'Histoire*.

Ce mouvement de la manifestation est celui de la dialectique conçue (dans un esprit héraclitéen plutôt que platonicien) comme le jeu des contraires mené jusqu'au terme de leur réconciliation – jusqu'à la fin de l'histoire.

La pensée de Marx fut largement l'héritière de cette ontologie de la négativité, mais il s'agit d'une ontologie devenue concrète traitant du cours de l'histoire et de la pratique des hommes. Le processus du développement historique est celui de la lutte des classes qui se poursuit jusqu'à ce que forces productives et rapports sociaux de production trouvent leur équilibre harmonieux dans la société communiste qui constituera « le saut de l'humanité du règne de la nécessité dans le règne de la liberté ».

D'autres philosophes, héritiers au XX<sup>e</sup> siècle de Hegel et de Marx, les penseurs de l'École de Francfort (Adorno, Horkheimer, Pollock, Loewenthal, Marcuse avant son installation en Californie), ont conçu, eux aussi, l'Être comme négativité et contradiction, mais sans poser une réconciliation qui manifesterait la présence terminale de l'Absolu : il n'y a plus chez eux d'illusion d'une fin de l'Histoire ; la dialectique reste à jamais négative et la réconciliation est un idéal messianique qu'on attend sans qu'il se réalise – sinon sous des formes illusives et perverses comme celles des régimes totalitaires du XX<sup>e</sup> siècle. La lucidité philosophique ne peut plus résider que dans une pensée radicalement pessimiste attentive aux défigurations de la raison.

Les philosophies de la Vie sont, elles aussi, des ontologies où le principe abstrait de la négativité est remplacé par la Vie.

Ces philosophies reconnaissent le caractère inévitable de la violence, en la considérant comme indissociable des actions par lesquelles le vivant s'affirme dans

son milieu contre les agressions qui en viennent ou face à la rivalité des autres êtres vivants. La violence est au principe de la vie et de l'évolution. Elle est lutte pour la vie et sélection des mieux armés. L'Être est vie et la vie ne va pas sans affrontement ni déchirement – la vie ne va pas sans la mort.

Cette sorte d'approche est d'abord apparue de manière spéculative et métaphysique au sein de l'idéalisme et du romantisme allemands au début du XIX<sup>e</sup> siècle. Elle prend une valeur scientifique avec l'évolutionnisme darwinien, mais elle redevient largement spéculative dans des philosophies évolutionnistes comme celle de Herbert Spencer ou dans le darwinisme social qui étendra à la vie sociale le principe de l'évolution et de la sélection naturelle. Elle contribuera aussi à la formation du pragmatisme américain avec des penseurs comme Charles Sanders Peirce, William James, George Herbert Mead et John Dewey.

## II. – Les philosophies de l'expression

Avec la philosophie de Nietzsche, on a affaire à un autre cadre de pensée, où dominant les idées d'expression et d'affirmation.

Nietzsche fait l'éloge de la vie, avec ce qu'elle véhicule de lutte et de drame, mais, au lieu d'y lire le succès des plus forts, il constate au contraire les ruses qui permettent aux plus faibles, nombreux et organisés, d'asservir les plus forts à travers le processus de domestication et d'éducation de la civilisation, qui aboutit au nihilisme. Nietzsche anticipe ainsi largement les analyses de la civilisation des mœurs qui seront développées au XX<sup>e</sup> siècle par le sociologue Norbert Elias, ou celles de la discipline et des appareils disciplinaires que mènera Michel Foucault dans les années 1970, authentique disciple de Nietzsche.

I Dans son *Zarathoustra* (1891) ou dans *Ecce Homo* (1908), Nietzsche appelle de ses vœux la venue du Surhomme qui retrouverait l'amour du risque et des dangers, les valeurs supérieures de l'affirmation de la vie et de la volonté de puissance.

Dans une telle perspective, la force ou la violence ne peuvent plus être jugées de manière unique, comme lorsque l'évolutionnisme y voyait l'affirmation naturelle de la vie. Désormais, il faut distinguer entre la force répressive, domesticatrice, celle des faibles et des hommes de ressentiment, et la force des forts, la force affirmative. Il faut donc effectuer à l'intérieur même de la violence un clivage entre une violence bonne, positive, directe, expressive, et une autre, pervertie, défigurée, travestie parce que retournée contre la vie.

La pensée politique et la philosophie de la violence de Georges Sorel dans ses *Réflexions sur la violence* de 1900, largement influencé par Nietzsche et Bergson, réunissent les ambiguïtés des philosophies de la vie, du pragmatisme et des pensées socialistes révolutionnaires, tout en faisant une place centrale à l'expression.

La violence dont Sorel fait l'éloge n'est pas la violence en général, mais celle de la grève générale syndicaliste. Socialiste, Georges Sorel attendait de cette grève générale la révolution qui transformerait radicalement l'existence sociale et individuelle. La force de bouleversement de cette révolution devait être telle qu'elle mettrait purement et simplement fin à l'existence de l'État. Absolument sans commune mesure avec les réponses répressives que peut lui apporter le pouvoir bourgeois, mouvement d'insurrection de toute une classe, la grève générale de tous les travailleurs s'insurgeant contre leur exploitation ne peut que vaincre dans le moment même où elle prend forme. La violence mène ainsi au pouvoir, mais elle permet plus encore au

prolétariat de trouver dans le même mouvement son identité. Il doit en surgir un monde politique inédit et inouï – un monde transfiguré. Il ne s'agit pas en effet de remplacer un groupe dominant par un autre, mais d'ouvrir une ère politique nouvelle purifiée par la violence. Pragmatiste et instrumentaliste, Sorel concevait les hypothèses scientifiques comme des moyens d'action sur les choses : les hypothèses n'ont pas à décrire exactement la nature, mais doivent nous permettre d'agir sur elle. En politique l'hypothèse prend le nom de mythe. Un mythe est « un système d'images à prendre en bloc comme des forces historiques ». La violence de la grève générale est un mythe : pour le prolétariat opprimé, elle est source d'action. La pensée de Sorel fait donc l'éloge d'une violence pure et purificatrice, sans commune mesure avec la répression d'État. Sorel se range par là du côté des philosophies de la révolte et de la purification. Il aura une influence considérable sur des penseurs de la révolte comme Franz Fanon. D'un autre point de vue, l'éloge que Sorel fait du mythe et de ses fonctions pragmatiques ouvre aussi la porte à toutes les aventures politiques, à l'éloge de la propagande totalitaire et au culte de la violence pour elle-même. Sorel n'échappa d'ailleurs pas à ces ambiguïtés, puisqu'il contribua à inspirer certains aspects du fascisme de Mussolini.

Toujours dans cette perspective de l'expression et de la recherche de la pureté, mais en s'inspirant de la pensée messianique juive, de la Bible et de la théorie du droit de Carl Schmitt, Walter Benjamin, dans des écrits fulgurants et hermétiques, conçoit la violence d'un point de vue religieux, même considérablement laïcisé et sécularisé, comme l'analogie humaine de la colère par laquelle le Dieu biblique affirme son absolue puissance face à ceux qui ne le reconnaissent pas.

Dans son essai *Pour une critique de la violence* de 1921, Benjamin étudie la violence comme moyen et les rapports de la violence et du droit.

Il distingue une première violence, fondatrice et créatrice de droit, celle que le droit entérine à la suite des affrontements des forces sociales. Cette violence s'assortit d'une autre violence-moyen, la violence répressive, celle qui contribue à conserver le droit en le faisant respecter. C'est donc une erreur de croire en la nature pacifique du droit : si le droit pacifie les rapports sociaux, il le fait sur le fond d'une première violence toujours indispensable pour l'asseoir lui-même. Selon Benjamin, l'ignominie de la peine de mort – en même temps que son caractère terrible – tient à ce qu'elle est conservatrice de droit, au service de la répression, mais que l'on y trouve la répétition sanglante de la violence première par laquelle le droit s'institue.

Benjamin en vient alors à se demander s'il existe « d'autres formes de violence que celles qu'envisage toute théorie juridique ». Il estime que oui en pensant à une violence pure, qui ne serait absolument pas moyen, mais pure manifestation de la colère, non pas fondatrice de droit, mais destructrice de droit. C'est une violence qui, littéralement, ne demande rien et ne veut rien, qui ne manifeste aucune volonté et n'instaure aucun ordre, qui détruit les biens, le droit et même la vie, mais pour mieux affirmer l'âme du vivant, le caractère sacré de sa dignité. Dans son *Essai sur la violence* de 1969, Hannah Arendt, bien qu'elle mène une sévère critique de la violence et des éloges qui en étaient faits dans les années 1960, défend brièvement cette pureté d'une violence dictée par la seule colère. Cette pureté est malheureusement condamnée, selon elle, à la récupération par les institutions et à la défiguration par l'Histoire.

Dans son livre de 1961 *Les Damnés de la terre*, Franz Fanon, fortement inspiré par Sorel, n'est pas loin de cette idée d'une violence pure, totale, où l'opprimé retrouverait son humanité et reconquerrait son identité défigurée dans une révolte sauvage et irrationnelle, dont l'irrationalité même la protège de la récupération. L'écrivain Jean Genet, lors de ses prises de position en faveur des Panthères noires américaines, des terroristes de la Bande à Baader en Allemagne (en 1976) ou des *fedayins* palestiniens, opposait pareillement violence et brutalité. Il entendait ainsi opposer la pureté d'une violence affirmative, propre à la vie et à la jeunesse, et la brutalité de la répression organisée et rationalisée.

Toute la difficulté, pour toutes ces pensées de l'expression et de l'affirmation, est de savoir jusqu'à quel point la pureté peut rester pure, jusqu'à quand elle parvient à échapper aux médiations, à la rationalisation, c'est-à-dire à la récupération.

### III. – Les approches éthiques et intersubjectives

Une approche philosophique très différente consiste à envisager la violence du point de vue du rapport à autrui et de l'intersubjectivité. Il ne s'agit plus de considérer la nature des choses ou de la vie, mais la relation des individus et des consciences.

Hegel, dans la *Phénoménologie de l'esprit* (B. IV. A), a ouvert la voie à ces analyses avec sa dialectique du maître et de l'esclave.

Pour Hegel, le moi subjectif n'est d'abord qu'une conscience immédiate vide. Il lui faut se développer et recevoir un contenu en établissant un rapport à quelque chose d'extérieur. C'est le désir qui va le lui permettre, car le désir est dans son essence négation des réalités indépendantes, mouvement d'appropriation de ce qui

est autre, y compris en allant jusqu'à la consommation de son objet. Dans le désir, la conscience va se poser par la suppression de ce qui est autre : pour ainsi dire, je t'aime je te mange, je t'aime je te tue... Le désir est cannibale.

Comme chaque épisode de satisfaction supprime le désir, la conscience ne cesse de s'abolir et ne peut réapparaître que si le désir se reproduit. Hegel en vient ainsi à affirmer que le véritable objet du désir, celui qui assurerait la réalité durable de la conscience, doit être un objet à la fois autre et autonome, un objet qui s'oppose et échappe à la conscience qui le désire. Le véritable objet du désir ne peut être qu'une autre conscience.

La difficulté est qu'une autre conscience, quand elle devient objet du désir, se trouve à son tour réifiée, transformée en chose : il y a là une source d'affrontement et de violence entre deux consciences qui se désirent et se réifient mutuellement. Dans l'affrontement, chacune veut être reconnue comme conscience, alors que l'autre veut la transformer en objet. Cette structure dialectique définit la lutte à mort qui est au principe de la dialectique du maître et de l'esclave et l'occasion de cette reconnaissance.

La conscience qui veut s'affirmer comme telle doit montrer qu'elle n'est pas un objet, donc qu'elle n'est pas attachée à son être et qu'elle méprise la vie. Celle qui affrontera jusqu'à la victoire le risque de la mort dans le combat sera reconnue comme conscience ; celle qui aura préféré la vie à la mort deviendra conscience dépendante. Telle est l'asymétrie de base entre le maître et l'esclave. Il faudrait poursuivre l'analyse de cette dialectique pour voir comment maître et esclave entrent ensuite, l'un dans un rapport de jouissance avec une vie oisive garantie par le travail de l'esclave, l'autre dans un rapport de mise en forme du monde extérieur par le

travail servile, et comment se poursuit le processus de double reconnaissance, mais ce n'est pas ici directement le propos.

La violence est donc au cœur de la lutte de deux consciences pour la reconnaissance mutuelle ; elle est la condition de possibilité de cette reconnaissance. Pour Hegel, toute conscience dans son désir tend à réifier autrui et, dans le rapport à autrui, la violence est inévitable. Il ne peut pas y avoir de communauté, il n'y a pas de *nous* s'il n'y a pas eu au préalable cette lutte pour la reconnaissance. En d'autres termes, la reconnaissance d'autrui n'est pas une affaire d'amour ou de bons sentiments, mais d'abord, pour commencer, d'affrontement et de guerre.

Sartre est très proche de cette conception.

À ses yeux, la réalité humaine est *pour-soi*, capacité de néantisation, de conscience, de projet libre. Sartre rend hommage à Hegel d'avoir montré que mon être ne peut être pour-soi que par un autre : il n'y a pas de sujet isolé et solitaire (solipsisme) ; une conscience nécessite une autre conscience qui la reconnaisse.

Qu'en est-il alors de la reconnaissance d'autrui ? Dans *L'Être et le Néant* de 1943, autrui est caractérisé, de manière typiquement hégélienne, comme celui qui transcende ma transcendance, celui qui me donne une nature en m'appréhendant comme objet dans le monde, celui qui me pétrifie, celui aussi qui peut voir le monde selon sa propre perspective : bref, autrui est « celui qui me vole le monde » ou celui par qui « la situation m'échappe ». Sartre voit cette relation comme fondamentalement dangereuse et menaçante : « Être vu me constitue comme un être sans défense, pour une liberté qui n'est pas ma liberté. [...] Je suis *en danger*. Et ce danger n'est pas un accident, mais la structure permanente de mon être-pour-autrui. » Autrui est un autre

moi-même, dont rien ne me sépare, « si ce n'est sa pure et totale liberté ». Comme Sartre le dira dans la *Critique de la raison dialectique* en 1960, ce double est un double démoniaque.

Face à cette transcendance qui me transcende, je peux soit chercher à capter, à faire mienne la liberté d'autrui dans l'amour, le langage ou en prenant l'attitude masochiste, soit essayer de transcender cette transcendance elle-même, c'est-à-dire de transformer autrui en objet à travers l'indifférence, le désir, la haine, le sadisme. En tout état de cause, la situation sera toujours conflictuelle puisque autrui est par rapport à moi en situation de réciprocité. En d'autres termes, le conflit est le sens original de l'être-pour-autrui. Les expériences de la communauté sont secondes et dérivées par rapport à celles du conflit. La violence est au cœur de l'intersubjectivité parce que le rapport à autrui est rapport au même et au double, à l'*alter ego*.

La *Critique de la raison dialectique* développe et enrichit l'analyse de cette situation en y ajoutant la considération de la rareté : le jeune philosophe idéaliste des années 1940 a fait le détour par le marxisme. « La simple existence de chacun est définie par la rareté comme risque constant de non-existence pour un autre et pour tous. » Chacun d'entre nous, parce qu'il a besoin de biens qui ne sont pas inépuisables, peut provoquer la mort de l'autre par pénurie. La pure réciprocité mettait déjà en présence deux sujets redoutables, parce que doubles démoniaques l'un de l'autre. La réciprocité modifiée par la rareté met en présence de l'*Autre* porteur d'une menace de mort, qui devient ainsi le mal radical. Sartre peut alors définir la violence comme « structure de l'action humaine sous le règne du manichéisme et dans le cadre de la rareté ». Il n'est pas nécessaire qu'il y ait effectivement des actes de violence : la violence,

c'est l'inhumanité des conduites humaines dès lors que les hommes intériorisent la rareté ; qui plus est, cette violence constitue la première négation à l'œuvre dans l'Histoire.

De *L'Être et le Néant* à la *Critique de la raison dialectique*, Sartre a donc maintenu sa conception première d'un affrontement entre doubles, mais en la lestant d'une référence aux conditions matérielles de l'existence. Sa position reflète sa propre évolution politique.

C'est, au contraire, un retour à l'idéalisme que propose la théorie de René Girard dans *La Violence et le Sacré* en 1972, mais dans une perspective qui ne paraît, de prime abord, guère éloignée de celle du premier Sartre.

René Girard refuse en effet l'idée freudienne ou lorenzienne (voir chap. VI) d'un instinct de mort pour considérer la structure des situations de désir.

Celles-ci ne se limitent pas au rapport d'un objet et d'un sujet ; ce sont en fait des situations de rivalité autour du même objet : « Une rivalité n'est pas le fruit d'une convergence accidentelle des deux désirs sur le même objet. Le sujet désire l'objet parce que le rival lui-même le désire. » Autrement dit, pour Girard, dès que je désire quelque chose, mon désir signale l'objet à un rival qui le désire à son tour. Le désir est par nature mimétique, sans cesse à la recherche d'un modèle. La *mimesis* (le mouvement d'imitation) du désir engendre ainsi le conflit. Par un renversement prévisible, la violence devient alors « le signifiant du désirable absolu » : s'il y a violence, c'est que l'objet est désirable.

À partir de là, Girard développe sa théorie du sacrifice et des rites. La violence du désir mimétique n'a par principe aucun frein : elle ouvre une suite folle de vengeances sans fin, la violence de la vendetta primitive. La fonction

I du sacrifice est alors de détourner cette violence sur une victime, sur un bouc émissaire qui la canalise. C'est en ce sens que la violence est fondatrice : elle est au principe du rite constitutif du social. Les conduites rituelles et sacrificielles trompent la violence, lui donnent le change en la détournant sur d'autres objets, sur des victimes de rechange. Ainsi la violence de la rivalité des désirs est-elle empêchée d'éclater.

Dans les sociétés développées, c'est le système judiciaire qui tient lieu du rite et du sacrifice ; il organise, limite et en même temps dissimule la vengeance sous ses fonctionnements rationnels et impartiaux.

Toutes ces conceptions éthiques de la violence comme structure de l'intersubjectivité sont indissociables de sociétés de concurrence, où des individus séparés se jaugent, rivalisent et cherchent à se faire reconnaître des autres dans des interactions, que ce soit affrontement ou commerce. Hobbes, au XVII<sup>e</sup> siècle, rapportait la guerre de tous contre tous, qui caractérise selon lui l'état de nature, à la rareté des biens et surtout à l'imprévisibilité des comportements d'hommes qui ne sont pas soumis à des règles. L'institution de l'État Léviathan a pour fonction d'assurer cette prévisibilité en instaurant l'ordre abstrait du droit. La conception hobbesienne de la violence, qui s'inscrit dans le cadre d'une philosophie matérialiste et mécaniste où des forces entrent en conflit, s'opposent et se composent, diffère de la mythologie consumériste du désir mimétique « à la Girard », ou de la théâtralité existentialiste des regards individualistes en compétition – mais ce serait une erreur de ne pas voir que toutes ces pensées appartiennent en réalité au même univers de représentation : celui de l'individualisme possessif ou de l'individualisme propriétaire qui se développe à partir du XVII<sup>e</sup> siècle.

Une pensée pacifique de la réciprocité ne peut donc défendre une éthique de la non-violence qu'en mettant en doute ce cadre de pensée individualiste.

Tel est le cas chez un philosophe comme Emmanuel Levinas, ou un philosophe-sociologue comme Zygmunt Bauman qui s'inspire de Levinas pour analyser les sociétés modernes.

Emmanuel Levinas met très directement en question le mode de pensée individualiste en plaçant au centre de sa pensée non pas l'individu comme entité fermée sur elle-même, mais l'énigme et l'ouverture fragile à autrui qui se donnent dans son visage. Loin des en-soi et pour-soi de Hegel ou de Sartre, Levinas insiste sur l'infini et la fragilité de chaque être, à la fois achevé et inachevé, exposé au monde et à autrui, qui ne peut pas s'accomplir ou se réaliser comme si un état de complétude était possible, mais seulement s'ouvrir. Il y a là une fragilité et une précarité de principe qui appellent aussi bien le souci d'autrui que le souci d'autrui pour lui, même si ce caractère exposé peut engendrer la tentation de la défense et du retrait. Il en naît une responsabilité éthique engagée dans chaque rencontre avec l'autre.

Zygmunt Bauman a présenté des analyses des sociétés postmodernes qui s'inspirent de l'éthique de Levinas. Le développement de l'individualisme est allé, selon lui, de pair avec celui des Lumières qui libéraient l'homme de la sujétion religieuse comme de celle des morales traditionnelles. Il en est résulté un individu libre, autonome mais déboussolé, qui ne cesse de passer des contrats avec autrui mais que guettent la panique et la violence quand les codes échouent ou quand il prend conscience du manque de substance de son existence. Dans un monde qui va au bout de sa modernité, règnent le contrat, l'utilité et la peur. La seule possibilité de sortir de ce vide est dans la redécouverte de l'éthique,

paradoxalement rendue inévitable par la destruction des valeurs religieuses et des morales. La nudité de la vie postmoderne confronte à la perspective soit de la terreur, soit d'une nouvelle ouverture à autrui. Le paradoxe de la pensée de Bauman est donc d'introduire une « solution » levinasienne au drame de l'existence postmoderne.

#### IV. – Les philosophies de la société

Un certain nombre de contributions récentes esquissent une réflexion sur la violence du point de vue de sa signification anthropologique, mais réinscrite dans le contexte contemporain, celles de Hans Magnus Enzensberger, de Wolfgang Sofsky et de Ernest Gellner.

Dans *Vues sur la guerre civile* de 1993, Enzensberger s'interroge sur les nouvelles formes de la guerre et de la violence dans le monde d'après la chute du mur de Berlin (1989). L'équilibre de la terreur nucléaire a fait place à des conflits locaux (guerres ethniques, conflits de minorités, affrontements entre hooligans ou gangs) et des agressions gratuites (skins, agressions racistes, vandalisme, etc.). Se développerait une guerre moléculaire ou encore une guerre civile généralisée entre groupes atomisés. Revient sous forme contemporaine la guerre civile originaire – l'État de nature hobbesien. La violence s'étend de manière épidémique entre des groupes qui ne maîtrisent plus leurs affrontements. Il n'y a ni objectifs, ni projets, ni programme, on se bat dans une absence de conviction complète. La communauté partout s'est défaite pour laisser place à l'autisme des combattants. La terreur s'est atomisée et privatisée. Enzensberger récuse toute explication par l'émancipation, la libération, la paupérisation, la démographie,

l'immigration, l'archaïsme, etc. : la violence est purement et simplement celle de l'autodestruction. La culture elle-même ne protège pas contre la violence : les avant-gardes en sont fascinées et les médias s'en délectent : « Il n'y a ni assez de sentiments de culpabilité, ni assez d'argent, ni assez de soldats pour mettre fin à toutes les guerres civiles du monde. » À trop vouloir parler d'universel, on en est arrivé à tolérer la barbarie. Le seul remède qu'entrevoit Enzensberger est celui d'une action résolument modeste, limitée et localisée.

Il y a là une pensée d'un pessimisme fondamental, dans la ligne d'un ouvrage plus ancien, *Politique et crime*, publié en 1964, qui dénonçait déjà la connivence entre politique et crime en cherchant à en retrouver les traces dans le terrorisme, la criminalité, l'exercice de la souveraineté de l'État, l'administration de la justice, la gestion bureaucratique du mal.

Dans son *Traité de la violence* (1996), le sociologue Wolfgang Sofsky soutient l'invariance de la violence sous ses formes diverses – actes de cruauté, tortures, guerres, massacres, génocides – de l'Antiquité à nos jours. S'il y a un fond bestial de l'homme, il est attisé par la domestication et la culture. Il y a un plaisir à la violence ; celle-ci est socialement admirée et valorisée (culte du héros et du sacrifice). C'est pourquoi la violence même rationalisée de la guerre bascule toujours dans le massacre et la cruauté. La civilisation utilise la violence. Face à trop de violence revient temporairement l'ordre, une forme de violence en sourdine, jusqu'au prochain déchaînement : « En tentant d'endiguer la violence, la culture renforce la tendance qui y pousse. » Pour Sofsky, la liberté de commettre le meurtre est la définition de l'homme.

Ces vues sont cependant discutables.

En ce qui concerne la résurgence de la violence intérieure, il faut être plus prudent qu'Enzensberger ne l'est. La thèse de la guerre civile moléculaire date de 1992, trois ans après l'effondrement du système impérial soviétique qui tenait une mosaïque de peuples et de groupes sociaux et ethniques dans un semblant d'unité et de paix au prix de l'oppression et d'un système de protection sociale à la fois obsolète et efficace. Ce qui devrait plutôt frapper, c'est que la crise n'ait pas été plus grave et plus durable, c'est que la transition se soit faite, somme toute, assez vite et sans conflagration majeure. La dissolution des empires et la transition du socialisme au capitalisme se sont faites, à quelques exceptions près (Tchéchénie, ex-Yougoslavie), sans la retombée dans l'état de nature que l'on redoutait.

Quant à la montée du sentiment d'insécurité et à la demande forte de pénalisation, elles relèvent plutôt de la crise du sujet et de la subjectivité. Dans un monde baigné par « les eaux glacées du calcul égoïste » (Marx), les solidarités et rites relationnels sont à l'abandon. Le développement de l'incivilité va de pair avec l'absence de transmission d'usages et le repli de chacun dans sa bulle. À quoi répondent les fantasmes de l'appel à la Règle, à la Justice, à la Peine et – pourquoi pas ? – à l'Ordre.

Ce qui est grave, ce n'est pas le sentiment d'insécurité ou la montée de l'incivilité, mais le vide et l'inconsistance du sujet qui lui font éprouver le sentiment d'insécurité, ou le livrent à l'incivilité faute de pouvoir établir un quelconque rapport à autrui.

Quant à l'anthropologie pessimiste de Sofsky, elle relève plus du journalisme à sensation que de l'analyse sérieuse. Si la domestication et la culture peuvent enrôler la bestialité à leur service, la civilisation des mœurs au sens d'Elias consiste à contrôler, rediriger et ritualiser

cette violence. Autant la bestialité peut faire retour à tout moment, autant les sociétés sont des machines à la contrôler.

Par opposition à ces pessimismes, Ernest Gellner, anthropologue et philosophe, présente une théorie détachée des préoccupations morales.

Selon lui, dans les sociétés les plus simples (les sociétés de cueillette et de chasse), où il n'y a pas de production, la violence n'est pas principe d'organisation de la société. Elle intervient de manière intermittente pour réguler l'accès aux territoires, aux femmes et l'organisation de la hiérarchie sociale : il y a des guerres tribales sporadiques.

La situation change dans les sociétés agraires où la production prend de l'ampleur et où il y a des surplus à répartir. Aucun critère de répartition du surplus ne s'imposant de lui-même, la violence devient principe de répartition, et elle est aussi moyen de défendre l'ordre coercitif de répartition lui-même. La richesse est alors plus facile à acquérir par la prédation et la violence que par la production. C'est le temps des reîtres et des guerriers. La performance économique compte moins que la position dans la hiérarchie de la coercition.

Ce système de domination est remis en cause quand la production commence à régulièrement augmenter sous l'effet du progrès technique. Les valeurs se renversent : il devient progressivement plus honorable d'être un producteur et un marchand qu'un guerrier. La richesse se gagne à coups d'innovations et de commerce, pas de conflits. Tel est le monde dans lequel, selon Gellner, nous sommes entrés depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle et qui a été parachevé par l'effondrement du bloc socialiste, dernier bastion de la supériorité des guerriers sur les producteurs.

Gellner entrevoit donc un avenir de paix et de disparition de la violence, ce moyen archaïque de régulation des sociétés.

Les seuls risques pour cet état de paix pourraient provenir soit d'une remise en question de la croissance économique et technologique (par exemple sous l'effet de leurs dramatiques conséquences écologiques, ou de la « satiété des richesses »), soit d'une dissémination de moyens militaires dévastateurs entre les mains d'irresponsables (problème de la prolifération nucléaire et des chantages terroristes).

Gellner ne se préoccupe pas des conséquences de cette pacification des échanges et de cette domestication de la violence sur la personnalité de notre temps. Si bien qu'on pourrait sans mal concilier sa perspective sur l'avenir de la paix avec une vision passablement pessimiste des conséquences humaines de cette pacification.