

DOSSIER N° 5 – L'HUMANITE EN QUESTION / HISTOIRE ET VIOLENCE

L'histoire contemporaine a connu des destructions et des massacres sans précédent par leur nature et par leurs dimensions, en particulier mais non exclusivement lors des deux guerres mondiales. Par ailleurs, elle a vu de nombreux peuples soumis jusque-là à diverses formes de domination revendiquer leur dignité et leur indépendance. Jamais sans doute écrivains et philosophes n'auront été autant confrontés à l'histoire et à sa violence, avec la nécessité, selon les uns, d'inventer des formes de langage à la mesure d'épreuves et de situations souvent extrêmes ; et, selon les autres, de soumettre à un nouvel examen critique l'ancienne confiance « humaniste » en un progrès continu de la civilisation.

La violence dont toutes les sociétés humaines ont fait l'expérience est-elle irréductible ? Ou bien l'histoire universelle donne-t-elle les signes d'une marche vers des relations pacifiées dans le cadre d'Etats de droit et d'institutions internationales ? Si la violence précède le droit, quel droit pourra la limiter dans la plus grande mesure et de la manière la plus durable ? Avec les tragédies et les horreurs du XX^e siècle, ces questions d'anthropologie, de philosophie de l'histoire et de philosophie politique n'ont fait que gagner en intensité.

En outre, qu'appelle-t-on « violence » ? Toutes les violences sont-elles comparables ? Il convient de distinguer entre les types de guerre (par exemple, une guerre de conquête n'est pas une guerre de libération) et entre les régimes politiques (un régime oppressif n'est pas nécessairement une entreprise totalitaire) comme entre les formes de violence sociale (au sein d'une même société, certaines violences quotidiennes et parfois diffuses, peuvent prendre d'autres formes que celle de l'agression physique).

Pour dire ou tenter de dire les différentes formes de violence, mais aussi pour les soumettre au jugement, la littérature a ses pouvoirs propres, que ce soit sous la forme du témoignage, avec l'effort d'objectivation qu'il implique, ou dans des œuvres d'engagement et de dénonciation qui prétendent agir sur le cours de l'histoire. Mais la littérature dispose d'un autre pouvoir encore, celui d'exprimer dans l'écriture la réalité de la violence jusque dans sa dimension d'inhumanité.

CONSIGNES :

1. Le **but de ce cinquième dossier** est de continuer l'investigation philosophique, la lecture des textes et leur explication. Il est accompagné d'un exercice d'interprétation philosophique à réaliser en classe et son étude se conclut par un oral de synthèse.

2. La **présentation** doit être soignée ; l'**expression** doit être correcte (attention à la syntaxe et à l'orthographe).

3. Ce devoir est à réaliser en **groupe**.



« Depuis six mille ans la guerre
Plait aux peuples querelleurs,
Et Dieu perd son temps à faire
Les étoiles et les fleurs.

Les conseils du ciel immense,
Du lys pur, du nid doré,
N'ôtent aucune démenche
Du cœur de l'homme effaré.

Les carnages, les victoires,
Voilà notre grand amour ;
Et les multitudes noires
Ont pour grelot le tambour.

La gloire, sous ses chimères
Et sous ses chars triomphants,
Met toutes les pauvres mères
Et tous les petits enfants.

Notre bonheur est farouche ;
C'est de dire : Allons ! mourons !
Et c'est d'avoir à la bouche
La salive des clairons.

L'acier luit, les bivouacs fument ;
Pâles, nous nous déchaînon ;
Les sombres âmes s'allument
Aux lumières des canons.

Et cela pour des altesses
Qui, vous à peine enterrés,
Se feront des politesses
Pendant que vous pourrirez,

Et que, dans le champ funeste,
Les chacals et les oiseaux,
Hideux, iront voir s'il reste
De la chair après vos os !

Aucun peuple ne tolère
Qu'un autre vive à côté ;
Et l'on souffle la colère
Dans notre imbecillité.

C'est un Russe ! Egorge, assomme.
Un Croate ! Feu roulant.
C'est juste. Pourquoi cet homme
Avait-il un habit blanc ?

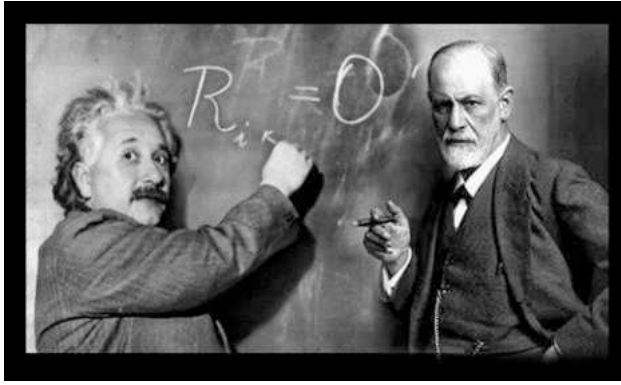
Celui-ci, je le supprime
Et m'en vais, le cœur serein,
Puisqu'il a commis le crime
De naître à droite du Rhin.

Rosbach ! Waterloo ! Vengeance !
L'homme, ivre d'un affreux bruit,
N'a plus d'autre intelligence
Que le massacre et la nuit.

On pourrait boire aux fontaines,
Prier dans l'ombre à genoux,
Aimer, songer sous les chênes ;
Tuer son frère est plus doux.

On se hache, on se harponne,
On court par monts et par vaux ;
L'épouvante se cramponne
Du poing aux crins des chevaux.

Et l'aube est là sur la plaine !
Oh ! j'admire, en vérité,
Qu'on puisse avoir de la haine
Quand l'alouette a chanté. »



Nous sommes en 1932. La crise économique dévaste l'Europe et les Etats-Unis. Les gouvernements démocratiques chancellent. La révolution bolchévique s'est imposée en Russie. La Première Guerre mondiale est encore une cicatrice béante pour toutes les familles d'Europe. Et si la boucherie de 14 n'était finalement pas « la der des der » ? Que deviendrait le monde occidental si une nouvelle guerre se déclençait avec les armes modernes qui foisonnent ? Dans ce contexte tendu, la Société des nations (SDN), ancêtre de l'ONU, a fort à faire. Le Comité de coopération intellectuelle en est une émanation : il est chargé de développer au niveau international les relations entre intellectuels. Albert Einstein, pacifiste engagé, en est un représentant éminent

et actif. C'est sous l'égide de ce Comité qu'il propose à Sigmund Freud d'échanger avec lui une correspondance qui sera rendue publique, une sorte de lettre ouverte, sur l'éducation à la paix. *Pourquoi la guerre ? (Warum Krieg ?)* rassemble cet échange épistolaire. Il est publié en 1933, en France, en Allemagne et en Angleterre, sous la forme d'un opuscule.

Potsdam, le 30 juillet 1932

« Monsieur et Cher Ami, (...) »

Existe-t-il un moyen d'affranchir les hommes de la menace de la guerre ?

D'une façon assez générale, on s'entend aujourd'hui à reconnaître que les progrès de la technique ont rendu pareille question proprement vitale pour l'humanité civilisée, et cependant les ardents efforts consacrés à la solution de ce problème ont jusqu'ici échoué dans d'effrayantes proportions. (...) comment est-il possible que la masse, par les moyens que nous avons indiqués, se laisse enflammer jusqu'à la folie et au sacrifice ? Je ne vois pas d'autre réponse que celle-ci : L'homme a en lui un besoin de haine et de destruction. En temps ordinaire, cette disposition existe à l'état latent et ne se manifeste qu'en période anormale ; mais elle peut être éveillée avec une certaine facilité et dégénérer en psychose collective. C'est là, semble-t-il, que réside le problème essentiel et le plus secret de cet ensemble de facteurs. Là est le point sur lequel, seul, le grand connaisseur des instincts humains peut apporter la lumière.

Nous en arrivons ainsi à une dernière question : Existe-t-il une possibilité de diriger le développement psychique de l'homme de manière à le rendre mieux armé contre les psychoses de haine et de destruction ? Et loin de moi la pensée de ne songer ici qu'aux êtres dits incultes. J'ai pu éprouver moi-même que c'est bien plutôt la soi-disant « intelligence » qui se trouve être la proie la plus facile des funestes suggestions collectives, car elle n'a pas coutume de puiser aux sources de l'expérience vécue, et que c'est au contraire par le truchement du papier imprimé qu'elle se laisse le plus aisément et le plus complètement saisir.

Et, pour terminer, ceci encore : je n'ai parlé jusqu'ici que de la guerre entre Etats, en d'autres termes, des conflits dits internationaux. Je n'ignore pas que l'agressivité humaine se manifeste également sous d'autres formes et dans d'autres conditions (par exemple la guerre civile, autrefois causée par des mobiles religieux, aujourd'hui par des mobiles sociaux, la persécution des minorités nationales). Mais c'est à dessein que j'ai mis en avant la forme du conflit la plus effrénée qui se manifeste au sein des communautés humaines, car c'est en partant de cette forme là qu'on décèlera le plus facilement les moyens d'éviter les conflits armés (...)

Très cordialement à vous,

Albert Einstein »

Existe-t-il un moyen d'affranchir les hommes de la menace de la guerre ? De canaliser l'agressivité de l'être humain et de le rendre psychiquement mieux armé contre ses pulsions de haine et de destruction ? Alors que la violence fasciste et nazie s'étend en Europe, le père de la psychanalyse, répond à Einstein en septembre. Il explique les soubassements psychiques du comportement humain, et précise les voies possibles vers une cessation des conflits qui déchirent les hommes.

« (...) Les conflits d'intérêts surgissant entre les hommes sont donc, en principe, résolus par la violence. Ainsi en est-il dans tout le règne animal, dont l'homme ne saurait s'exclure ; pour l'homme, il s'y ajoute encore, bien entendu, des conflits d'opinion, qui s'élèvent jusqu'aux plus hauts sommets de l'abstraction et dont la solution semble nécessiter une technique différente. Mais cette complication n'est apparue que plus tard.

A l'origine, dans une horde restreinte, c'est la supériorité de la force musculaire qui décidait ce qui devrait appartenir à l'un, ou quel était celui dont la volonté devait être appliquée. La force musculaire se trouve secondée et bientôt remplacée par l'usage d'instruments ; la victoire revient à qui possède les meilleures armes ou en use avec le plus d'adresse. L'intervention de l'arme marque le moment où déjà la suprématie intellectuelle commence à prendre la place de la force musculaire ; le but dernier de la lutte reste le même : l'une des parties aux prises doit être contrainte, par le dommage qu'elle subit et par l'étranglement de ses forces, à abandonner ses revendications ou son opposition. Ce résultat est acquis au maximum lorsque la violence élimine l'adversaire de façon durable, le tue par conséquent.

Ce procédé offre deux avantages : l'adversaire ne pourra reprendre la lutte à une nouvelle occasion et son sort dissuadera les autres de suivre son exemple. Par ailleurs, la mise à mort de l'ennemi satisfait une disposition instinctive, sur laquelle nous aurons à revenir. Il arrive qu'au dessein de tuer vienne s'opposer le calcul selon lequel l'ennemi peut être employé pour rendre d'utiles services, si, une fois tenu en respect, on lui laisse la vie sauve. En pareil cas, la violence se contente d'asservir au lieu de tuer. C'est ainsi qu'on commence à épargner l'ennemi, mais le vainqueur a, dès lors, à compter avec la soif de vengeance aux aguets chez le vaincu, et il abandonne une part de sa propre sécurité. (...)

Vous vous étonnez qu'il soit si facile d'exciter les hommes à la guerre et vous présumez qu'ils ont en eux un principe actif, un instinct de haine et de destruction tout prêt à accueillir cette sorte d'excitation. Nous croyons à l'existence d'un tel penchant et nous nous sommes précisément efforcé, au cours de ces dernières années, d'en étudier les manifestations.

Pourrais-je, à ce propos, vous exposer une partie des lois de l'instinct auxquelles nous avons abouti, après maints tâtonnements et maintes hésitations ? Nous admettons que les instincts de l'homme se ramènent exclusivement à deux catégories : d'une part, ceux qui veulent conserver et unir ; nous les appelons érotiques, exactement au sens d'Eros dans le *Banquet* de

Platon, ou sexuels, en donnant explicitement à ce terme l'extension du concept populaire de sexualité ; d'autre part, ceux qui veulent détruire et tuer ; nous les englobons sous les termes de pulsion agressive ou pulsion destructrice.

Ce n'est en somme, vous le voyez, que la transposition théorique de l'antagonisme universellement connu de l'amour et de la haine, qui est peut-être une forme de la polarité d'attraction et de répulsion qui joue un rôle dans votre domaine. (...)

Si la propension à la guerre est un produit de la pulsion destructrice, il y a donc lieu de faire appel à l'adversaire de ce penchant, à l'Eros. Tout ce qui engendre, parmi les hommes, des liens de sentiment doit réagir contre la guerre.

Ces liens peuvent être de deux sortes. En premier lieu, des rapports tels qu'il s'en manifeste à l'égard d'un objet d'amour, même sans intentions sexuelles. La psychanalyse n'a pas à rougir de parler d'amour, en l'occurrence, car la religion use d'un même langage : aime ton prochain comme toi-même. Obligation facile à proférer, mais difficile à remplir. La seconde catégorie de liens sentimentaux est celle qui procède de l'identification. C'est sur eux que repose, en grande partie, l'édifice de la société humaine. (...)

L'Etat idéal résiderait naturellement dans une communauté d'hommes ayant assujéti leur vie instinctive à la dictature de la raison. Rien ne pourrait créer une union aussi parfaite et aussi résistante entre les hommes, même s'ils devaient pour autant renoncer aux liens de sentiment les uns vis-à-vis des autres. Mais il y a toute chance que ce soit là un espoir utopique. (...)

Depuis des temps immémoriaux, l'humanité subit le phénomène du développement de la culture. (D'aucuns préfèrent, je le sais, user ici du terme de civilisation.) C'est à ce phénomène que nous devons le meilleur de ce dont nous sommes faits et une bonne part de ce dont nous souffrons. (...)

Les transformations psychiques qui accompagnent le phénomène de la culture sont évidentes et indubitables. Elles consistent en une éviction progressive des fins instinctives, jointe à une limitation des réactions impulsives. Des sensations qui, pour nos ancêtres, étaient chargées de plaisir, nous sont devenues indifférentes et même intolérables ; il y a des raisons organiques à la transformation qu'ont subie nos aspirations éthiques et esthétiques.

Au nombre des caractères psychologiques de la culture, il en est deux qui apparaissent comme les plus importants : l'affermissement de l'intellect, qui tend à maîtriser la vie instinctive, et la réversion intérieure du penchant agressif, avec toutes ses conséquences favorables et dangereuses. Or, les conceptions psychiques vers lesquelles l'évolution de la culture



nous entraîne se trouvent heurtées de la manière la plus vive par la guerre, et c'est pour cela que nous devons nous insurger contre elle ; nous ne pouvons simplement plus du tout la supporter ; ce n'est pas seulement une répugnance intellectuelle et affective, mais bien, chez nous, pacifistes, une intolérance constitutionnelle, une idiosyncrasie en quelque sorte grossie à l'extrême. Et il semble bien que les dégradations esthétiques que comporte la guerre ne comptent pas pour beaucoup moins, dans notre indignation, que les atrocités qu'elle suscite.

Et maintenant combien de temps faudra-t-il encore pour que les autres deviennent pacifistes à leur tour ? On ne saurait le dire, mais peut-être n'est-ce pas une utopie que d'espérer dans l'action de ces deux éléments, la conception culturelle et la crainte justifiée des répercussions d'une conflagration future, pour mettre un terme à la guerre, dans un avenir prochain. Par quels chemins ou détours, nous ne pouvons le deviner. En attendant, nous pouvons nous dire : tout ce qui travaille au développement de la culture travaille aussi contre la guerre. »

Freud explique la disposition des hommes à l'agression en invoquant les pulsions, c'est-à-dire des forces psychiques, d'origine inconsciente, qui nous poussent à agir d'une façon déterminée. Ces pulsions sont naturelles, elles sont inhérentes à l'homme. Cette pulsion agressive nous pousse à nous rapporter aux autres non comme à des égaux, des personnes, des sujets, mais comme à des objets sur lesquels exercer des violences diverses.

Freud s'appuie sur les expériences de la vie et de l'histoire pour affirmer la disposition naturelle des hommes à l'agression. Mais on peut discuter cette thèse en montrant que ce n'est pas tant la nature de l'homme qui cause la violence que la culture (l'organisation économique, sociale et politique), dans la mesure où certaines organisations sociales engendrent des injustices et dans la mesure aussi où il existe des valorisations culturelles de la violence, des prescriptions culturelles d'être violent pour être tenu pour un homme. Tel n'est pas l'avis de Freud : selon lui, la violence n'est pas un des effets de la vie sociale mais de notre nature.

C'est parce que l'homme est naturellement disposé à la violence alors que la vie sociale lui est nécessaire, que la culture doit s'imposer. Notre penchant à l'agression l'emporterait sur toute autre considération, si la culture n'imposait pas en plus de l'organisation économique une organisation sociale et politique destinée à juguler la violence.

Or, de ce point de vue, la réponse de la culture, au-delà de la répression et de la menace qui ne sont que des instruments au service de ses buts, a consisté surtout à imposer aux hommes qu'ils inhibent d'eux-mêmes ce penchant, qu'ils ne lui donnent pas libre cours, qu'ils le contiennent. En poussant les hommes à se tenir pour des semblables et des égaux, en contrôlant étroitement leur vie sexuelle et en les poussant ainsi à transformer leur pulsion sexuelle de façon à la rendre inoffensive (sous la forme de l'amitié, de la cordialité, de la civilité, processus de sublimation de la pulsion sexuelle) et finalement en imposant un idéal moral et religieux de l'amour de l'autre, la culture réussit à imposer la coexistence des individus. La culture provoque ainsi une transformation profonde des hommes, contraire à leur nature brute, afin d'imposer la paix, à laquelle ils aspirent et dont ils ont besoin par ailleurs.

Cette solution imposée par la culture a un coût pour les individus. D'abord, elle modifie profondément leur psychisme, leur fonctionnement psychologique. L'agressivité qu'il ne peuvent plus exercer sur les autres n'est pas détruite : elle change de direction, est retournée contre soi-même sous la forme de la conscience morale (du Surmoi) qui se manifeste comme sentiment de culpabilité et du besoin d'être puni pour en être délivré. Les désirs des individus sont la cible de leur propre agressivité retournée contre eux après avoir été structurée par l'éducation parentale sous la forme d'interdits divers.

Par ailleurs, ne pouvant plus satisfaire leurs pulsions ou seulement sous des formes inoffensives et donc assez éloignées de leur forme immédiate, les individus souffrent de la perte de cette satisfaction. Si les pulsions ne sont pas sans débouché ni donc sans satisfaction, les satisfactions permises et valorisées par la culture sont moins satisfaisantes que celles que se donnent les pulsions brutes. Ce qui engendre frustrations et névroses. Les désirs refoulés ou les formes de satisfactions interdites travaillent de l'intérieur le psychisme des individus et les perturbent dans leur rapport à eux-mêmes et aux autres. La culture ne cultive pas tant en l'homme ses dispositions naturelles qu'elle ne les métamorphose de façon à les rendre inoffensives, mais au prix de leur satisfaction.

Contrairement à Kant (voir, infra, l'extrait de l'Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique), Freud estime que tous les mauvais penchants, ceux qui conduisent à la destruction de la vie sociale, ne concourent pas à faire entrer les hommes dans l'ordre de la culture, mais doivent au contraire être inhibés ou sublimés par la culture. Pour Freud, on ne peut pas dire que la nature a bien fait les choses, comme le soutient Kant. Il faut au contraire la métamorphoser par la culture pour que la vie sociale soit possible.

Question d'interprétation philosophique :



« Au nombre des caractères psychologiques de la culture, il en est deux qui apparaissent comme les plus importants : l'affermissement de l'intellect, qui tend à maîtriser la vie instinctive, et la réversion intérieure du penchant agressif, avec toutes ses conséquences favorables et dangereuses. Or, les conceptions psychiques vers lesquelles l'évolution de la culture nous entraîne se trouvent heurtées de la manière la plus vive par la guerre, et c'est pour cela que nous devons nous insurger contre elle ; nous ne pouvons simplement plus du tout la supporter ; ce n'est pas seulement une répugnance intellectuelle et affective, mais bien, chez nous, pacifistes, une intolérance constitutionnelle, une idiosyncrasie en quelque sorte grossie à l'extrême. Et il semble bien que les dégradations esthétiques que comporte la guerre ne comptent pas pour beaucoup moins, dans notre indignation, que les atrocités qu'elle suscite.

Et maintenant combien de temps faudra-t-il encore pour que les autres deviennent pacifistes à leur tour ? On ne saurait le dire, mais peut-être n'est-ce pas une utopie que d'espérer dans l'action de ces deux éléments, la conception culturelle et la crainte justifiée des répercussions d'une conflagration future, pour mettre un terme à la guerre, dans un avenir prochain. Par quels chemins ou détours, nous ne pouvons le deviner. En attendant, nous pouvons nous dire : tout ce qui travaille au développement de la culture travaille aussi contre la guerre. »

Sigmund Freud, *Pourquoi la guerre ?*

Pensez-vous que l'on puisse dire, avec Freud que « tout ce qui travaille au développement de la culture travaille aussi contre la guerre » ?

En écho... un peu grinçant...



La Grande Guerre avait commencé. Le 4 octobre 1914, le manifeste des 93 proclama le soutien des intellectuels allemands à l'empereur et à l'armée. Sous la forme d'un manifeste s'adressant « au monde civilisé », ils affirmaient leur fervente allégeance au militarisme prussien. Ecrivains, peintres, biologistes, physiciens, philosophes ou encore historiens : parmi les 93 signataires, on trouve Gerhardt Hauptmann, Max Liebermann, Ernst Haeckel, Max Planck (Prix Nobel de physique en 1918), Max Scheler et Karl Lamprecht...

« Appel au monde civilisé,
En qualité de représentants de la science et de l'art allemands, nous, soussignés, protestons solennellement devant le monde civilisé contre les mensonges et les calomnies dont nos ennemis tentent de salir la juste et noble cause de l'Allemagne dans la terrible lutte qui nous a été imposée et

qui ne menace rien de moins que notre existence. La marche des événements s'est chargée de réfuter cette propagande mensongère qui n'annonçait que des défaites allemandes. Mais on n'en travaille qu'avec plus d'ardeur à dénaturer la vérité et à nous rendre odieux. C'est contre ces machinations que nous protestons à haute voix : et cette voix est la voix de la vérité.

Il n'est pas vrai que l'Allemagne ait provoqué cette guerre. Ni le peuple, ni le gouvernement, ni l'empereur allemand ne l'ont voulue. Jusqu'au dernier moment, jusqu'aux limites du possible, l'Allemagne a lutté pour le maintien de la paix. Le monde entier n'a qu'à juger d'après les preuves que lui fournissent les documents authentiques. Maintes fois pendant son règne de vingt-six ans, Guillaume II a sauvegardé la paix, fait que maintes fois nos ennemis mêmes ont reconnu. Ils oublient que cet Empereur, qu'ils osent comparer à Attila, a été pendant de longues années l'objet de leurs railleries provoquées par son amour inébranlable de la paix. Ce n'est qu'au moment où il fut menacé d'abord et attaqué ensuite par trois grandes puissances en embuscade, que notre peuple s'est levé comme un seul homme.

Il n'est pas vrai que nous avons violé criminellement la neutralité de la Belgique. Nous avons la preuve irrécusable que la France et l'Angleterre, sûres de la connivence de la Belgique, étaient résolues à violer elles-mêmes cette neutralité. De la part de notre patrie, c'eût été commettre un suicide que de ne pas prendre les devants.

Il n'est pas vrai que nos soldats aient porté atteinte à la vie ou aux biens d'un seul citoyen belge sans y avoir été forcés par la dure nécessité d'une défense légitime. Car, en dépit de nos avertissements, la population n'a cessé de tirer traitreusement sur nos troupes, a mutilé des blessés et égorgé des médecins dans l'exercice de leur profession charitable. On ne saurait commettre d'infamie plus grande que de passer sous silence les atrocités de ces assassins et d'imputer à crime aux Allemands la juste punition qu'ils se sont vus forcés d'infliger à des bandits.

Il n'est pas vrai que nos troupes aient brutalement détruit Louvain. Perfidement assaillies dans leurs cantonnements par une population en fureur, elles ont dû, bien à contrecœur, user de représailles et canonner une partie de la ville. La plus grande partie de Louvain est restée intacte. Le célèbre hôtel de ville est entièrement conservé : au péril de leur vie, nos soldats l'ont protégé contre les flammes. Si dans cette guerre terrible, des œuvres d'art ont été détruites ou l'étaient un jour, voilà ce que tout Allemand déplorera sincèrement. Tout en contestant d'être inférieur à aucune autre nation dans notre amour de l'art, nous refusons énergiquement d'acheter la conservation d'une œuvre d'art au prix d'une défaite de nos armes.

Il n'est pas vrai que nous fassions la guerre au mépris du droit des gens. Nos soldats ne commettent ni actes d'indiscipline ni cruautés. En revanche, dans l'Est de notre patrie la terre boit le sang des femmes et des enfants massacrés par les hordes russes, et sur les champs de bataille de l'Ouest les projectiles dum-dum de nos adversaires déchirent les poitrines de nos braves soldats. Ceux qui s'allient aux Russes et aux Serbes, et qui ne craignent pas d'exciter des Mongols et des nègres contre la race blanche, offrant ainsi au monde civilisé le spectacle le plus honteux qu'on puisse imaginer, sont certainement les derniers qui aient le droit de prétendre au rôle de défenseurs de la civilisation européenne.

Il n'est pas vrai que la lutte contre ce que l'on appelle notre militarisme ne soit pas dirigée contre notre culture, comme le prétendent nos hypocrites ennemis. Sans notre militarisme, notre civilisation serait anéantie depuis longtemps. C'est pour la protéger que ce militarisme est né dans notre pays, exposé comme nul autre à des invasions qui se sont renouvelées de siècle en siècle. L'armée allemande et le peuple allemand ne font qu'un. C'est dans ce sentiment d'union que fraternisent aujourd'hui 70 millions d'Allemands sans distinction de culture, de classe ni de parti.

Le mensonge est l'arme empoisonnée que nous ne pouvons arracher des mains de nos ennemis. Nous ne pouvons que déclarer — à haute voix devant le monde entier — qu'ils rendent faux témoignage contre nous. À vous qui nous connaissez et, avez été, comme nous, les gardiens des biens les plus précieux de l'humanité, nous crions : Croyez-nous ! Croyez que dans cette lutte nous irons jusqu'au bout en peuple civilisé, en peuple auquel l'héritage d'un Goethe, d'un Beethoven et d'un Kant est aussi sacré que son sol et son foyer. Nous vous en répondons sur notre nom et sur notre honneur. »

En écho toujours... terrifiant, cette fois...



A voir sur le Philofil, *Les Damnés*, de Luchino Visconti.

A la sortie du film, « certains critiques prêtent aux *Damnés* une dimension universelle, qui dépasse les égarements du XXe siècle dans la folle aventure du nazisme. Pour *Combat*, « la fameuse "fresque historique et sociale" (si chère aux exégètes marxistes de son œuvre) n'est jamais conçue par Visconti en termes d'histoire illustrée. Ce qui intéresse le cinéaste dans l'évocation du passé, c'est une manière d'éclairer le présent, en montrant brutalement les divers cheminements de l'hérésie humaine ». Ce n'est pas tant l'horreur nazie qui est le sujet du film, mais le cheminement de cette idéologie dans le cœur des hommes. Comme l'écrit Claude Garson dans *L'Aurore* : « Le plus important est la manière dont Visconti a disséqué l'aviilement d'un peuple sous un régime totalitaire ». « On peut se demander si Luchino Visconti, par le biais d'une famille de magnats de la sidérurgie, n'a pas voulu traiter le

crépuscule d'une civilisation toute entière, les premiers signes de l'effondrement d'un humanisme, la tentation de la destruction et du néant », s'interroge *Paris-presse*. Ainsi, *Les Damnés* témoigneraient, au-delà d'une époque précise et d'un milieu déterminé, du déchaînement de sauvagerie que provoque tout totalitarisme, dès lors que les digues commencent de craquer. » (plus d'informations sur le site de la Cinémathèque – www.cinematheque.fr – et sur le Philofil)

Oral collectif :

Bruxelles, 29 juillet 1914, à quelques jours de l'assassinat de Jaurès et du déclenchement de la Première Guerre mondiale...

« Réunis le 29 juillet, les leaders de l'Internationale socialiste tentent encore de conjurer les périls. Décision est prise d'organiser à Paris une grande manifestation pour la paix. La date a été fixée au 9 août...

Ils sont plus de 8 000 à se presser dans la chaleur moite, sous les dorures de la salle du Cirque royal de Bruxelles. Et peut-être autant dehors, immobiles, attentifs, tendant l'oreille faute d'avoir pu pénétrer dans l'enceinte du meeting. A la tribune, une armée de drapeaux rouges encadrent les orateurs. Il est 20h45, ce 29 juillet, 1914 lorsque Emile Vandervelde, secrétaire du Parti ouvrier belge, ouvre la réunion avec retard. Sous les acclamations, il « salue les membres du Bureau socialiste international qui sont venus délibérer pour la paix et la fraternité des peuples ».

Et il passe rapidement la parole à Jean Jaurès. Le député SFIO se redresse. Sur ce fond pourpre, sa silhouette trapue se découpe lentement. Comme chaque fois que l'angoisse l'accable, une lancinante migraine ne l'a pas quitté depuis le matin. La réunion à laquelle Jaurès a participé tout l'après-midi à la Maison du Peuple toute proche a été longue et tendue. Avec ses pairs et camarades européens, il a passé en revue les moyens de sauver la paix. Et les premières dissensions sont apparues. La fraternité socialiste a commencé à se lézarder. L'Allemande Rosa Luxemburg s'est emportée contre l'Autrichien Adler et le Tchèque Nemec. Elle leur a reproché de baisser les bras devant la montée du nationalisme parmi leurs peuples. Et les a accusés d'être prêts à plier et à se résoudre à faire la guerre à la Serbie. Le président du Parti socialiste allemand, Hugo Haase, l'a rassurée. Il a dépeint avec lyrisme le cortège des 100 000 travailleurs pacifistes qui ont traversé les rues de Berlin la veille. Rosa Luxemburg et Jean Jaurès sont tombés dans les bras l'un de l'autre. Le conclave s'est achevé en décidant que le congrès de l'Internationale, prévu à Vienne, aurait finalement lieu à Paris et qu'il serait précédé d'une grande manifestation pour la paix. Avec l'assentiment de Rosa Luxemburg, Jaurès a rédigé la déclaration du bureau. La date du défilé a été fixée au 9 août. Mais sera-t-il encore temps ?

On comprend donc que le député de Carmaux soit soucieux au moment de prendre la parole. Lorsqu'il se lève, la salle, fiévreuse, crie : « Vive Jaurès ! », « Vive la France ! », « Vive la République ! » Jaurès saisit la balle au bond : « Citoyens, je dirai à mes compatriotes, à mes camarades du parti en France avec quelle émotion j'ai entendu, moi qui suis dénoncé comme un sans-patrie, acclamer ici, avec le nom de la France, le souvenir de la Grande Révolution ! » Sous les rires, l'orateur moque les palinodies d'une diplomatie impuissante, au moment où se répondent les ordres de mobilisation à Saint-Petersbourg comme à Vienne : « On négocie, il paraît qu'on se contentera de prendre à la Serbie un peu de son sang et non un peu de chair ; nous avons donc un peu de répit pour assurer la paix. » Puis, d'un ton presque las, Jaurès se mue en philosophe et s'interroge à haute voix : « Quand vingt siècles de christianisme ont passé sur les peuples ; quand depuis cent ans ont triomphé les principes des droits de l'homme, est-il possible que des millions d'hommes, sans savoir pourquoi, sans que les dirigeants le sachent, s'entre-déchirent sans se haïr ? »

Le tribun reprend de la vigueur. La voix tonne, vrombit, se cabre. Jaurès use de tous les registres. Grandiloquent, il se fait poète funèbre en esquissant les contours de « la Mort, prête à devenir visible, qui marche » et s'avance aux côtés des « couples heureux de nos cités ». Un murmure parcourt le public. « Ce qui me navre le plus, soupire-t-il, c'est l'inintelligence de la diplomatie. » La guerre rôde. Et la salle plongée dans la pénombre prend des reflets de cimetière. Et puis, d'un coup, Jaurès se ressaisit. Puisque le canon ne retentit pas encore, c'est que l'espoir demeure, l'espoir est là. L'orateur le ressuscite. Il moque la faiblesse des gouvernants qui « mènent les peuples au bord de l'abîme et, au dernier moment, hésitent. Cette hésitation des dirigeants, il faut que nous la mettions à profit pour organiser la paix ». Le socialiste se lance alors dans une fervente défense du gouvernement français, ce cabinet Viviani qu'il n'a pas voulu, mais qui lui semble, encore et toujours, œuvrer pour la paix : « J'ai le droit de dire devant le monde qu'à l'heure actuelle le gouvernement français est le meilleur allié de la paix de cet admirable gouvernement anglais qui a pris l'initiative de la conciliation, et il donne à la Russie des conseils de prudence et de patience. »

Inlassablement, Jaurès plaide pour une inaccessible complicité entre Paris et Berlin. « Je n'ai jamais hésité à assurer sur ma tête la haine de nos chauvins par ma volonté obstinée et qui ne faiblira jamais d'un rapprochement franco-allemand », explique-t-il. Avant de faire du prolétariat l'instrument de ce rapprochement et l'ultime rempart contre la guerre : « Voulez-vous que je vous dise la différence entre la classe ouvrière et la classe bourgeoise ? C'est que la classe ouvrière hait la guerre collectivement, mais ne la craint pas individuellement, tandis que



les bourgeois, collectivement, célèbrent la guerre, mais la craignent individuellement. C'est pourquoi, quand les bourgeois chauvins ont rendu l'orage menaçant, ils prennent peur et demandent si les socialistes ne vont pas agir pour l'empêcher. » Au bout de l'estrade, Rosa Luxemburg semble acquiescer d'un discret hochement de tête.

Et Jaurès de conclure d'un dernier appel, pathétique, à la mobilisation : « Hommes humains de tous les pays, voilà l'œuvre de paix et de justice que nous devons accomplir. » « Hommes humains », l'expression parle encore et touche juste. La salle se dresse d'un bond. La foule l'acclame. Les hommes jettent leur chapeau, les rares femmes agitent leur mouchoir. L'espoir est réapparu quand tout semblait perdu. Par la grâce du timbre de Jaurès, la paix, ténue, fragile, presque imperceptible, ne semble plus tout à fait inaccessible. Le tribun regagne sa place. Assis à sa droite, le socialiste Charles Rappoport lui lance un regard admiratif. Jaurès n'a plus mal au crâne. Comme par miracle, la migraine s'est dissipée. Épuisé, il regagne le quartier de la gare du Midi et sa chambre à l'Hôtel de l'Espérance.

Le lendemain matin, au cours d'une dernière réunion du bureau de l'Internationale socialiste (IS), Jaurès semble de nouveau optimiste. Comme si le bain de foule de la veille l'avait ragaillardisé. Il visite le musée des primitifs flamands avant de sauter dans son train pour Paris, qui part à 13h01 de la gare du Midi. Durant les quatre heures du trajet, la fatigue l'accable de nouveau. Arrivé gare du Nord, il achète un exemplaire du *Temps*. La nouvelle de la mobilisation russe s'étale en première page. Ses épaules ploient. Mais Jaurès ne renonce pas. Il débarque au Palais-Bourbon, une valise marron dans une main, une affiche dans l'autre. On y lit : « Contre la guerre, pour la paix. » Il rapporte au groupe socialiste les décisions du bureau de l'IS, puis il est reçu par le président du Conseil, René Viviani. Celui-ci le rassure et endort sa vigilance. Au sortir de l'entrevue, Jaurès glisse au député qui l'accompagne : « Vous savez, si nous étions à leur place, je ne sais pas ce que nous pourrions faire de mieux pour assurer la paix... » De retour à *L'Humanité*, il trouve encore la force de rédiger un éditorial. Le dernier. Sous le titre « Sang-froid nécessaire », il repousse « l'énervement qui gagne » et « l'inquiétude qui se propage » et conclut : « Le péril est grand, mais il n'est pas invincible. »

Le 31 juillet, Jean Jaurès se lève tôt. Comme toujours. Toute la journée, il court et court encore, du Palais-Bourbon au Quai-d'Orsay. Il se bat. Pour la paix. Le soir, avant de s'atteler à la rédaction de son article, il descend se restaurer. Il est 21h40. Le ciel est lourd. Les Grands Boulevards sont noirs de monde. Avec quelques journalistes, Jaurès est attablé au Café du Croissant, dos à la fenêtre. Il mange une part de tarte aux fraises. Derrière le rideau qui fait office d'entrée, une main armée s'avance. L'homme qui tient le revolver s'appelle Raoul Villain. Il a 29 ans. C'est un étudiant en archéologie qui milite au sein d'un groupe nationaliste, la Ligue des Jeunes Amis de l'Alsace-Lorraine. Deux coups de feu claquent. Et aussitôt les premiers cris : « On a tiré sur Jaurès ! Ils ont tué Jaurès ! »

Renaud Dély, L'Obs, décembre 2013

Discours de Léon Jouhaux aux obsèques de Jaurès, 4 août 1914

Le 4 août 1914, trois jours après la mobilisation générale et au lendemain de la déclaration de guerre de l'Allemagne à la France, les obsèques de Jean Jaurès, assassiné, permettent à la gauche réunie de confirmer son passage dans le camp de la défense nationale. Léon Jouhaux, secrétaire général de la C.G.T., se fait le porte-parole de cette initiative au cours de la cérémonie funéraire, n'omettant pas de faire l'éloge du chef de file des socialistes, mythe vivant de la gauche.

« Devant ce cercueil, où gît, froid, insensible désormais, le plus grand des nôtres, nous avons le devoir de dire, de clamer avec force, qu'entre lui et nous, classe ouvrière, il n'y eut jamais de barrière. On a pu croire que nous avions été les adversaires de Jaurès. Ah ! comme on s'est trompé ! Oui, c'est vrai, entre nous et lui, il y eut quelques divergences de tactique. Mais ces divergences n'étaient, pour ainsi dire, qu'à fleur d'âme. Son action et la nôtre se complétaient. Son action intellectuelle engendrait notre action virile. Elle la traduisait lumineusement dans les grands débats oratoires que soulevaient, dans les pays, les programmes sociaux. C'est avec lui que nous avons toujours communiqué.

Jaurès était notre pensée, notre doctrine vivante ; c'est dans son image, c'est dans son souvenir que nous puiserons nos forces dans l'avenir. Passionné pour la lutte qui élève l'humanité et la rend meilleure, il n'a jamais douté. Il a rendu à la classe ouvrière, cet hommage immense, de croire à sa mission rénovatrice. Partisan du travail, il était pour l'activité, estimant que même dans ces outrances, l'activité recèle toujours des principes bons.

Penché sur la classe ouvrière, il écoutait monter vers lui ses pulsations, il les analysait, les traduisait intelligiblement pour tous. Il vivait la lutte de la classe ouvrière, il en partageait ses espoirs. Jamais de mots durs à l'égard des prolétaires. Il enveloppait ses conseils, ses avertissements du meilleur de lui-même. Sa critique, aux moments de difficile compréhension, à ces moments où l'action déterminée par les nécessités de la vie rompt brusquement avec les traditions morales et où il faut, pour saisir, avoir vécu ces nécessités, se faisait tendre, s'entourait de toutes les garanties de tact et de sincérité, pour ne pas froisser ceux qu'ils savaient ardemment épris de leur indépendance.

C'était le grand savant humain qui se penchait plus encore anxieux, hésitant à formuler son jugement, ayant peur, par un mot qui choque, d'arrêter ne fût-ce qu'une minute ce

gigantesque travail d'enfantement social. Jaurès a été notre réconfort dans notre action passionnée pour la paix. Ce n'est pas sa faute, ni la nôtre, si la paix n'a pas triomphé.

Avant d'aller vers le grand massacre, au nom des travailleurs qui sont partis, au nom de ceux qui vont partir, dont je suis, je crie devant ce cercueil toute notre haine de l'impérialisme et du militarisme sauvage qui déchaînent l'horrible crime. Cette guerre, nous ne l'avons pas voulue, ceux qui l'ont déchaînée, despotes aux visées sanguinaires, aux rêves d'hégémonie criminelle, devront en payer le châtement. Acculés à la lutte, nous nous levons pour repousser l'envahisseur, pour sauvegarder le patrimoine de la civilisation et d'idéologie généreuse que nous a légué l'histoire. Nous ne voulons pas que sombrent les quelques libertés si péniblement arrachées aux forces mauvaises. Notre volonté fut toujours d'agrandir les droits populaires, d'élargir le champ des libertés. C'est en harmonie avec cette volonté que nous répondons présent à l'ordre de mobilisation. »



Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

Dès le 1^{er} août, de nombreux signes avaient indiqué que la gauche française se ralliait à la guerre. Même certains des antimilitaristes les plus irréductibles basculent. Ainsi, le journal *La Guerre sociale*, de Gustave Hervé, sort une édition spéciale avec trois titres : « *Défense nationale d'abord, Ils ont assassiné Jaurès, Nous n'assassinerons pas la France* ». Le *Bonnet rouge*, journal anarchiste d'Almeryda, titre : « *Jaurès est mort ! Vive la France* ». Le *Bataille syndicaliste*, organe de la CGT, adopte le même ton. A la salle Wagram, le 2 août, à la réunion du Parti socialiste qu'avait convoquée Jaurès, Édouard Vaillant, le vieux révolutionnaire de la Commune, déclare : « *En présence de l'agression, les socialistes rempliront tout leur devoir. Pour la Patrie, pour la République, pour l'Internationale* ». Le 4 août au matin, les obsèques officielles de Jaurès sont célébrées. Un catafalque est dressé au coin de l'avenue Henri-Martin. Sont présentes, devant une foule immense, toutes les autorités de la République, comme le président du Conseil, Viviani, le président de la Chambre des députés, Paul Deschanel, la plupart des ministres, les dirigeants de toute la gauche socialiste et syndicale, et même l'opposition nationaliste, Maurice Barrès en tête. C'est la première manifestation de l'Union nationale. Léon Jouhaux, le secrétaire général de la CGT, dans le discours qui fit le plus d'impression, y lance un appel aux armes. Il crie sa haine de la guerre, de l'impérialisme, du militarisme. Le même jour, la volonté présidentielle d'« union » est rapportée aux deux chambres par le président du Conseil René Viviani : « *Dans la guerre qui s'engage, la France [...] sera héroïquement défendue par tous ses fils, dont rien ne brisera, devant l'ennemi, l'Union sacrée* ». Au palais Bourbon, les socialistes votent à l'unanimité les crédits militaires. À l'issue de la cérémonie des obsèques, le corps de Jean Jaurès est transporté en train à Albi où il est inhumé, deux jours plus tard, au cimetière des Planques. Le 26 août, un gouvernement d'union nationale est constitué par Viviani. Les socialistes, dont le vieux dirigeant révolutionnaire Jules Guesde, ministre d'Etat, ou les proches de Jaurès comme Marcel Sembat, ministre des Travaux publics, y participent. Dans un manifeste du 29 août, la direction du Parti socialiste SFIO affirme que « *dès lors qu'il ne s'agit pas de l'ordinaire participation à un gouvernement bourgeois [...mais] de l'avenir de la Nation, le parti n'a pas hésité* ». Seule une minorité refuse la guerre et l'union sacrée, parmi lesquels le socialiste Charles Rappoport ou le syndicaliste Pierre Monatte. En Allemagne, la majorité des socialistes se rallie également à l'union sacrée. En décembre 1914, le seul député allemand à s'opposer au vote des crédits de guerre est Karl Liebknecht, qui participe avec Rosa Luxemburg à la création de la Ligue spartakiste, composée de socialistes opposés à la guerre.



10 ans après...

Vous êtes quatre bacheliers, la vraie crème des écoliers, et vous assistez, en ce 23 novembre 1924, au défilé du cercueil de Jean Jaurès jusqu'au Panthéon.

Vous n'avez pas participé aux combats de la Grande Guerre, vous étiez trop jeunes. Mais vous en avez évidemment entendu parler.

Vous n'êtes pas d'accord, mais vous discutez ensemble pour savoir si la guerre peut être juste.

Il n'est pas impossible, ce jour-là, que vous ayez croisé Bloyé, Laforgue et Rosenthal, les héros de *La Conspiration*. Peut-être étiez-vous

en classe avec eux, qui sait... Mais il n'est pas dit que vous partagiez leurs idées, et encore moins leurs engagements. Libre à vous de décider de l'organisation et de la conclusion de votre discussion.

La Conspiration, le troisième et dernier roman de Paul Nizan, paraît en 1938. Il raconte, dans sa première partie située en 1928, le cheminement communiste d'un clan de normaliens, qui les conduit de la création d'une revue subversive à une conspiration avortée. Cet échec est suivi de plusieurs autres et leurs aventures se soldent par un suicide et une trahison. Les désillusions s'accumulent ainsi en un bilan pessimiste quant au possible succès de l'engagement révolutionnaire d'adolescents intellectuels. Au quatrième chapitre du roman, on peut lire le récit du « *premier souvenir politique de l'équipe* », lequel oriente leurs choix par la suite. A la fin du mois de novembre 1924, les amis assistent au transfert au Panthéon de la dépouille de Jaurès, assassiné dix ans auparavant. Cet épisode raconte l'instant mémorable où Bloyé, Laforgue et Rosenthal, spectateurs de la procession funéraire, quittent spontanément le trottoir pour « *se jeter* » sur la chaussée et prendre part au grand mouvement populaire. Cette expérience de la multitude urbaine contribue à modeler les êtres en formation que sont ces lycéens. S'engrangent en eux des « *réserves* » de « *violents souvenirs* » qui sauront en leur temps déboucher sur « *toutes les suites pratiques qu'ils devaient comporter* ». La panthéonisation de Jaurès joue ainsi dans l'œuvre un rôle catalyseur : dès lors, pour eux, « *il n'y a [plus] de question. [Ils savent] avec qui il faut être* ». Ils sont convertis à la gauche.

« Les mineurs de Carmaux, qui portaient leurs blouses noires du fond et leurs chapeaux de cuir, se rangèrent maladroitement autour du catafalque où les huissiers et les porteurs des Pompes funèbres empilaient les couronnes flétries qui venaient de faire le voyage dans l'ombre glaciale du wagon. Personne ne pleurait : dix ans de mort tarissent toutes les larmes, mais des hommes se fabriquaient des masques. [...] Dans ce grand alvéole de pierre, Laforgue et ses amis avaient l'impression d'être les complices silencieux de politiques habiles qui avaient adroitement escamoté cette bière héroïque et cette poussière d'homme assassiné, qui devaient être les pièces importantes d'un jeu dont les autres pions étaient sans doute des monuments, des hommes, des conversations, des votes, des promesses, des médailles et des affaires d'argent : ils se sentaient moins que rien parmi tous ces types calculateurs et cordiaux. Heureusement, il venait parfois, à travers les murailles et la rumeur étouffée des piétinements et des musiques, comme une rafale de cris, et ils se disaient alors qu'il devait exister dans la nuit une espèce de vaste mer qui se brisait avec de la rage et de la tendresse contre les falaises aveugles de la Chambre ; ils ne distinguaient pas de quels mots ces cris étaient faits, mais ils devinaient quelquefois Jaurès au bout de ces clameurs. [...] »

Le lendemain, vers le commencement de l'après-midi, ils s'étaient installés au coin de la rue Soufflot et du boulevard Saint-Michel et ils circulaient entre les groupes : ils commençaient à aimer les échos et les chances des grands rassemblements.

C'était le 25 novembre, il faisait un temps gris, les femmes n'avaient pas chaud avec ce petit vent dans les jambes, sous les manteaux. Une voix s'éleva derrière eux : « *Un vrai temps de Toussaint...* » Une autre voix répondit : « *C'est le mois, hein... Un temps d'enterrement, vous pouvez le dire. Il devait faire meilleur le jour qu'il est mort, Jaurès, en juillet 14...* »

Dans l'ensemble, on était plutôt satisfait du climat de circonstance, puisque c'était une parade de la mort qui allait se dérouler au départ du Palais-Bourbon pour finir dans les cryptes glacées du Panthéon dans un entassement de banderoles et d'immortelles, et qu'on n'aime pas les contradictions du ciel et des hommes, les funérailles de printemps au moment où les cimetières fleurissent, et les mariages sous la pluie.

La foule était épaisse sur les trottoirs depuis l'Ecole de Droit jusqu'à la rue de Bourgogne : elle attendait patiemment avec sa sagesse de foule, en toussant et tapant du pied, les grands hommes du cortège et les communistes qui s'étaient rassemblés vers midi le long des Champs-Élysées jusqu'au métro Marbeuf, disait-on. Le boulevard était vide comme un lit de rivière à sec. De temps en temps, une voiture sombre de la préfecture passait lentement et ses pneus crissaient sur le sable. On entendit enfin une rumeur qui venait de l'ouest, puis une onde grossissante de cris où il y avait du soulagement, de la colère et de la joie.

- « *Si c'est la suite de la nuit dernière, dit Rosenthal, ça va faire une belle saloperie.* »

- « *Savoir, dit Laforgue. N'oublions pas les gens qui réclamaient Jaurès cette nuit devant la Chambre comme s'ils avaient eu assez de force pour le ressusciter et qui n'avaient pas l'air content...* »

Le catafalque roulant arriva, un étrange échafaud rouge et or qui rappelait les appareils civiques de la Révolution française, ses estrades drapées, ses chars baroques de la moisson, de la jeunesse, de la guerre, du patriotisme et de la mort.

Le cortège suivit : c'était un mince ruban d'hommes en deuil et de magistrats, de professeurs, de militaires, où il y avait des képis, des chapeaux haut de forme, des plastrons blancs, des écharpes sur la poitrine, sur le ventre, des hermines, de robes en poul-de-soie, des rubans maçoniques d'un bleu lavé, des médailles, des sabres, des visages célèbres qui jetaient des regards furtifs à droite et à gauche le long de ce torrent pétrifié, vers les deux crêtes mouvantes de poitrines, de têtes, de jambes et de cris qui allaient peut-être déferler sur la chaussée. On pensait naturellement au passage de la mer Rouge, et sans doute le président du Conseil n'était-il pas beaucoup plus fier que Moïse, avec ce Pharaon et ses chars de guerre qui lui galopèrent sur les talons et les deux murailles liquides qui s'impatientsaient d'être si miraculeuses, et sans doute avait-il hâte d'être arrivé sur la rive du Panthéon.

Un espace vide s'étendit, puis des voix dirent dans les rangs de la foule : « *Les voilà !* »

Le boulevard s'emplit : c'étaient les ouvriers de banlieue, la masse des quartiers denses de l'est et du nord de la ville ; ils tenaient la chaussée d'un bord à l'autre, le fleuve finalement s'était mis à couler. Les gens du premier cortège, qui étaient des gens dignes, ne chantaient pas, et comme ils chantaient *L'Internationale*, les locataires de la rue Soufflot et du boulevard Saint-Michel, qui n'en avaient jamais tant vu et qui commençaient à ne pas se sentir fiers derrière leurs rideaux à embrasses et leur brise-bise, se mirent à crier des injures et à tendre le poing, mais comme personne n'entendait leurs cris, ces manifestations des sédentaires n'avaient pas autrement d'importance.

Les spectateurs sur les trottoirs ouvraient les yeux et ils lisaient en se tordant le cou les inscriptions des pancartes qui étaient dans ce style : *Jaurès victime de la guerre est glorifié par ses assassins*, et qui protestaient contre le plan Dawes, le Bloc des gauches, le fascisme, la guerre, et réclamaient la révolution et la mise en jugement des responsables de la guerre devant un tribunal révolutionnaire ; peut-être étaient-ce des mots d'ordre légèrement utopiques, mais il n'y avait pas de doute à avoir sur la jeune vérité de ces cris de ralliement, quand on se disait que les députés socialistes venaient de voter les fonds secrets de l'Intérieur.

On ne pouvait penser qu'à des puissances drues, à la sève, à un fleuve, au cours du sang. Le boulevard méritait soudain son nom d'artère. Les hommes et les femmes des trottoirs avaient peut-être eu depuis le commencement envie de rester calmes, parce qu'ils étaient venus là en famille, par curiosité, ou par reconnaissance, ou pour voir au passage des hommes célèbres, ou par fidélité aux images sentimentales que Paris gardait de Jean Jaurès, et de son canotier, et de sa vieille jaquette, et de ses poings levés contre la guerre devant le grand ciel du Pré-Saint-Gervais, mais il n'y avait pas moyen de rester calmes.

On a beau être Parisien et habitué aux grandes funérailles, avec tous les ministres, les cardinaux, les académiciens, les généraux qui meurent, aux revues, aux cortèges, il n'y a pas de fièvre qui se propage plus vite que les flammes des grandes processions, et comme les manifestants arrivés des Champs-Élysées n'avaient pas songé une seconde à prendre des figures de circonstance, les trottoirs se disaient que Jaurès, s'il revenait tout à coup, serait probablement assez content de voir les gens joyeux d'être deux cent mille en son honneur, et que la chaussée était dans le vrai : c'est pourquoi les trottoirs se laissèrent séduire après avoir un moment hésité.

Les hommes immobiles ne résistèrent plus aux hommes en mouvement, les spectateurs au spectacle, les taciturnes aux chanteurs, ils descendirent pour connaître le mouvement du fleuve ; Laforgue, Rosenthal et Bloyé perdirent ce qui leur restait de respect humain, ils s'y jetèrent aussi et se mirent à chanter. Plus tard, le président du Conseil monta lourdement les degrés du Panthéon entre deux haies de mineurs qui continuaient à jouer un rôle décoratif et symbolique, et commença à parler ; on le voyait écarter les bras, gonfler le thorax, se frapper la place du cœur, mais on n'entendait pas un mot de son discours au milieu de toutes les gerbes d'acclamations et de huées qui fusaient de partout sur la place noire et grise.

Les manifestants qui avançaient avec la lenteur de la lave jetaient leurs pancartes contre les grilles, et *Le Penseur* qui n'avait jamais eu l'air plus vert, plus affamé, regardait vaguement de ses yeux de bronze ce bûcher de bois, de calicot, de carton et d'immortelles qui montaient devant le cerceau de Jaurès comme les béquilles, les ex-voto et les cannes devant un lieu miraculeux. Toute la foule s'écroulait par la rue Valette, la rue de la Montagne-Sainte-Genève, la rue Clovis et la rue de l'Estrapade. La nuit commençait à monter, des lumières jaunes s'allumèrent sur cette dislocation. Entre l'hôtel des Grands-Hommes et le coin de la rue des Fossés-Saint-Jacques, Laforgue dit en soupirant :

« *Il n'y a pas de question... On sait avec qui il faut être.* »

- *Il fallait ce second cortège*, répondit Rosenthal, *qui se sentait un peu ivre, pour nous nettoyer de notre nuit des ruses... »*

Paul Nizan, *La Conspiration*

Armons-nous en pensée :

Faucon ou colombe ? Hobbes ou Rousseau ? La violence est-elle naturelle ou culturelle ? Les préhistoriens peuvent-ils de répondre à cette question ?

« A peu près tout ceux qui travaillent sur la violence s'accordent à dire qu'elle existe depuis des temps extrêmement anciens. Mais en ce qui concerne la guerre, il en va différemment. Certains parmi eux pensent également qu'elle est aussi vieille que l'humanité, d'autres non. Pour les seconds, *ipso facto*, il y a une frontière temporelle qui sépare une période de l'histoire humaine durant laquelle la guerre n'existait pas, d'une autre (la nôtre) où elle existe. Cette frontière n'est pas tant un seuil au-delà duquel, à leurs yeux, la guerre ne serait plus démontrable, qu'une limite que l'on peut qualifier de conceptuelle, qui en pratique se manifeste sous deux formes. D'un côté, il y a ceux qui n'admettent tout simplement pas l'existence de la guerre avant une certaine époque ; elle serait donc apparue tardivement. De l'autre, il y a les auteurs qui ont une position plus nuancée, intermédiaire entre la précédente et l'idée que la guerre a toujours existé : tout en reconnaissant la présence de quelque chose qui s'apparente à la guerre au-delà de la frontière, ils ont des réticences à utiliser le terme, doutant qu'il soit réellement adapté. En France, ces deux positions sont par exemple représentées respectivement par M. Patou-Mathis (2016) et J. Guislaine (2011). En pratique, selon les chercheurs, cette frontière se situe généralement quelque part entre la fin des temps glaciaires et la néolithisation, mais certains la déplacent même jusqu'au début des âges des métaux. (...)

Dans l'immense domaine des études auxquelles la guerre a donné lieu au cours des dernières décennies, il est possible de distinguer deux grands courants épistémologiques, dont, suite à K. Otterbein (1997), les partisans sont qualifiés par les Anglo-Saxons respectivement de faucons et de colombes (*hawks* et *doves*, en référence à la guerre anglo-américaine de 1812). Plus classiquement, ces courants se réfèrent aux positions adoptées d'un côté par Thomas Hobbes et de l'autre par Jean-Jacques Rousseau : à l'état de nature, pour le premier c'est « *la guerre de tous contre tous* », pour le second l'homme est un « *bon sauvage* ».

Les faucons sont donc les représentants du courant que l'on peut qualifier de manière générale d'hobbesien. L'homme est vu par eux comme naturellement agressif, et il n'a été domestiqué que peu à peu, par la civilisation. De ce fait, la guerre est dans la nature humaine : c'est un phénomène plus ou moins universel qui, s'il n'a toujours existé, possède au moins une très grande ancienneté. (...) Les colombes sont les représentants du courant rousseauiste, selon lequel l'homme est naturellement pacifique et la guerre n'aurait émergé que tardivement dans l'histoire de l'humanité, à partir d'un certain niveau de développement, qui toutefois varie selon les auteurs. Dans ce cadre, d'une manière générale les sociétés « primitives » ne connaissent pas la guerre, ou en tout cas pas la « vraie guerre », mais tout au plus une guerre qualifiée elle aussi de « primitive » ou de « proto-guerre », une façon de dire que ce n'en est pas vraiment une. (...)

Aborder la question de la guerre préhistorique demande d'abord de s'affranchir de la vision strictement rousseauiste ou de celle strictement hobbesienne. Il n'est pas plus raisonnable de considérer l'homme comme un bon sauvage que comme un loup pour l'homme, et une approche scientifique équilibrée suppose avant toute chose de se libérer des *a priori* et d'adopter une attitude à la fois intermédiaire et mesurée, à l'image de K. Otterbein. Examinées objectivement, les données



ethnohistoriques démontrent qu'il y a toute une gamme entre des sociétés très belliqueuses et d'autres qui le sont peu. Plus encore, chaque groupe social entretient des rapports sociaux différents avec ses voisins, tantôt de coopération ou d'échange, tantôt d'hostilité donnant lieu à une lutte armée ; ce n'est ni tout l'un ni tout l'autre. De ce point de vue, les données ethnographiques montrent aussi une très forte corrélation entre la nature des rapports et la distance sociale entre les groupes : plus celle-ci augmente, plus les sentiments d'inimitié sont grands. L'étranger, celui que l'on ne connaît pas bien, que l'on ne comprend pas, est par défaut un ennemi. Sur un plan théorique, cela rejoint totalement les développements des psychologues sociaux comme Tajfel et Turner. Et l'on ne peut manquer de rappeler que la fameuse sentence « *homo homini lupus est* », si

souvent reprise, notamment par Hobbes, l'a été sous une forme tronquée. Dans celle originelle, chez Plaute (*Asinaria* II, 4), la locution est « *lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non novit* », ce qui signifie en substance que l'homme que l'on ne connaît pas n'est pas un homme, c'est un loup, autrement dit une menace potentielle. Plaute ne mettait pas du tout l'accent sur la nature agressive de l'homme, mais sur sa peur de l'inconnu. Plus que la violence elle-même, c'est peut-être cela qui est dans la nature humaine, la crainte de l'étranger, de celui qui est différent. Au moins sous cet aspect, l'universalisme est une notion moderne et très ethnocentrique.

En ce qui concerne la Préhistoire, démontrer la guerre est un authentique défi, notamment parce que prouver un rapport social d'hostilité prolongé paraît hors de portée. Néanmoins, *a contrario* on ne conçoit aucune raison pour laquelle elle n'aurait pas existé : rien ne laisse penser que ce qui la sous-tend dans les sociétés du passé récent n'était pas déjà présent dans celles du passé ancien. Cela vaut en particulier pour les sociétés dites simples, étant entendu qu'il faut absolument abandonner cette idée que la guerre naîtrait de la complexification des sociétés : la complexification ne fait qu'ajouter de nouvelles motivations pour faire la guerre à d'autres déjà existantes, à commencer par le pillage des richesses. Mais d'une manière générale, il serait naïf de croire que l'inimitié est un sentiment qui est brutalement apparu à la fin des temps glaciaires. Et puis, il ne faut pas laisser la sémantique masquer l'essentiel : guerre ou non, état d'hostilité prolongé ou non, on tue rarement ses alliés ou ses amis. C'est pourquoi toutes les manifestations d'une violence que l'on peut interpréter comme intergroupe, massacres ou cas d'exocannibalisme, sont des témoignages évidents d'actes hostiles, pour le Paléolithique comme pour d'autres périodes. D'un point de vue terminologique, on parlera cependant de guerre uniquement si ces actes traduisent une hostilité persistante, et non momentanée. La différence est-elle vraiment fondamentale ? Quoi qu'il en soit, si l'on ne peut archéologiquement démontrer que ces témoignages correspondent à de la guerre, au minimum il faut inclure celle-ci dans la liste des hypothèses. Cela ne signifie pas pour autant que les sociétés paléolithiques passaient toutes leur temps à se battre. Comme en ethnologie, il a probablement existé toute une gamme dans la bellicosité, allant de très à très peu, et chaque groupe devait probablement entretenir des relations différentes avec ses voisins. Et cela ne signifie pas non plus que la guerre est naturelle, inscrite dans nos gènes : fondamentalement, la guerre est l'un des comportements possibles de l'homme en société. »

Bruno Boulestin, *Ceci n'est pas une guerre (mais ça y ressemble) : entre doctrine et sémantique, comment aborder la question de la guerre préhistorique ?* (<https://journals.openedition.org/paleo/5073>)



« La nature a-t-elle voulu la guerre ? Répétons, une fois de plus, que la nature n'a rien voulu, si l'on entend par volonté une faculté de prendre des décisions particulières. Mais elle ne peut poser une espèce animale sans dessiner implicitement les attitudes et mouvements qui résultent de sa structure et qui en sont les prolongements. C'est en ce sens qu'elle les a voulus. Elle a doté l'homme d'une intelligence fabricante. Au lieu de lui fournir des instruments, comme elle l'a fait pour bon nombre d'espèces animales, elle a préféré qu'il les construisît lui-même. Or l'homme a nécessairement la propriété de ses instruments, au moins pendant qu'il s'en sert. Mais puisqu'ils sont détachés de lui, ils peuvent lui être pris ; les prendre tout faits est plus facile que de les faire. Surtout, ils doivent agir sur une matière, servir d'armes de chasse ou de pêche, par exemple ; le groupe dont il est membre aura jeté son dévolu sur une forêt, un lac, une rivière ; et cette place, à son tour, un autre groupe pourra juger plus commode de s'y installer que de chercher ailleurs. Dès lors, il faudra se battre. Nous parlons d'une forêt où l'on chasse, d'un

lac où l'on pêche : il pourra aussi bien être question de terres à cultiver, de femmes à enlever, d'esclaves à emmener. Comme aussi c'est par des raisons variées qu'on justifiera ce qu'on aura fait. Mais peu importent la chose que l'on prend et le motif qu'on se donne : l'origine de la guerre est la propriété, individuelle ou collective, et comme l'humanité est prédestinée à la propriété par sa structure, la guerre est naturelle. L'instinct guerrier est si fort qu'il est le premier à apparaître quand on gratte la civilisation pour retrouver la nature. On sait combien les petits garçons aiment à se battre. Ils recevront des coups. Mais ils auront eu la satisfaction d'en donner. On a dit avec raison que les jeux de l'enfant étaient les exercices préparatoires auxquels la nature le convie en vue de la besogne qui incombe à l'homme fait. Mais on peut aller plus loin, et voir des exercices préparatoires ou des jeux dans la plupart des guerres enregistrées par l'histoire. Quand on considère la futilité des motifs qui provoquent bon nombre d'entre elles, on pense aux duellistes de *Marion Delorme* qui s'entre-tuaient « *pour rien, pour le plaisir* », ou bien encore à l'Irlandais cité par Lord Bryce, qui ne pouvait voir deux hommes échanger des coups de poing dans la rue sans poser la question : « *Ceci est-il une affaire privée, ou peut-on se mettre de la partie ?* » En revanche, si l'on place à côté des querelles accidentelles les guerres décisives, qui aboutirent à l'anéantissement d'un peuple, on comprend que celles-ci furent la raison d'être de celles-là : il fallait un instinct de guerre, et parce qu'il existait en vue de guerres féroces qu'on pourrait appeler naturelles, une foule de guerres accidentelles ont eu lieu, simplement pour empêcher l'arme de se rouiller. — Qu'on songe maintenant à l'exaltation des peuples au commencement d'une guerre ! Il y a là sans

doute une réaction défensive contre la peur, une stimulation automatique des courages. Mais il y a aussi le sentiment qu'on était fait pour une vie de risque et d'aventure, comme si la paix n'était qu'une halte entre deux guerres. L'exaltation tombe bientôt, car la souffrance est grande. Mais si on laisse de côté la dernière guerre, dont l'horreur a dépassé tout ce qu'on croyait possible, il est curieux de voir comme les souffrances de la guerre s'oublient vite pendant la paix. On prétend qu'il existe chez la femme des mécanismes spéciaux d'oubli pour les douleurs de l'accouchement : un souvenir trop complet l'empêcherait de vouloir recommencer. Quelque mécanisme de ce genre semble vraiment fonctionner pour les horreurs de la guerre, surtout chez les peuples jeunes. — La nature a pris de ce côté d'autres précautions encore. Elle a interposé entre les étrangers et nous un voile habilement tissé d'ignorances, de préventions et de préjugés. Qu'on ne connaisse pas un pays où l'on n'est jamais allé, cela n'a rien d'étonnant. Mais que, ne le connaissant pas, on le juge, et presque toujours défavorablement, il y a là un fait qui réclame une explication. Quiconque a séjourné hors de son pays, et voulu ensuite initier ses compatriotes à ce que nous appelons une « mentalité » étrangère, a pu constater chez eux une résistance instinctive. La résistance n'est pas plus forte s'il s'agit d'un pays plus lointain. Bien au contraire, elle varierait plutôt en raison inverse de la distance. Ceux qu'on a le plus de chances de rencontrer sont ceux qu'on veut le moins connaître. La nature ne s'y fût pas prise autrement pour faire de tout étranger un ennemi virtuel, car si une parfaite connaissance réciproque n'est pas nécessairement sympathie, elle exclut du moins la haine. Nous avons pu le constater pendant la dernière guerre. Tel professeur d'allemand était aussi bon patriote que n'importe quel autre Français, aussi prêt à donner sa vie, aussi « monté » même contre l'Allemagne, mais ce n'était pas la même chose. Un coin restait réservé. Celui qui connaît à fond la langue et la littérature d'un peuple ne peut pas être tout à fait son ennemi. On devrait y penser quand on demande à l'éducation de préparer une entente entre nations. La maîtrise d'une langue étrangère, en rendant possible une imprégnation de l'esprit par la littérature et la civilisation correspondantes, peut faire tomber d'un seul coup la prévention voulue par la nature contre l'étranger en général. Mais nous n'avons pas à énumérer tous les effets extérieurs visibles de la prévention cachée. Disons seulement que les deux maximes opposées *Homo homini deus* et *Homo homini lupus* se concilient aisément. Quand on formule la première, on pense à quelque compatriote. L'autre concerne les étrangers. »

Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*

« Il était devant les rayons de la bibliothèque. Ses doigts suivaient les reliures d'une caresse légère.

— « ... Balzac, Barrès, Baudelaire, Beaumarchais, Boileau, Buffon... Chateaubriand, Corneille, Descartes, Fénelon, Flaubert... La Fontaine, France, Gautier, Hugo... Quel appel ! » dit-il avec un rire léger et hochant la tête. « Et je n'en suis qu'à la lettre H !... Ni Molière, ni Rabelais, ni Racine, ni Pascal, ni Stendhal, ni Voltaire, ni Montaigne, ni tous les autres !... » Il continuait de glisser lentement le long des livres, et de temps en temps il laissait échapper un imperceptible « Ha ! », quand, je suppose, il lisait un nom auquel il ne songeait pas. « Les Anglais, reprit-il, on pense aussitôt Shakespeare. Les Italiens : Dante. L'Espagne : Cervantès. Et nous, tout de suite : Goethe. Après, il faut chercher. Mais si on dit : et la France ? Alors, qui surgit à l'instant ? Molière ? Racine ? Hugo ? Voltaire ? Rabelais ? ou quel autre ? Ils se pressent, ils sont comme une foule à l'entrée d'un théâtre, on ne sait pas qui faire entrer d'abord. »

Il se retourna et dit gravement :

— « Mais pour la musique, alors c'est chez nous : Bach, Haendel, Beethoven, Wagner, Mozart... quel nom vient le premier ? »

« Et nous nous sommes fait la guerre ! » dit-il lentement en remuant la tête. Il revint à la cheminée et ses yeux souriants se posèrent sur le profil de sa nièce. « Mais c'est la dernière ! Nous ne nous battons plus : nous nous marierons ! » »



Vercors, *Le Silence de la mer*



« Pourquoi me tuez-vous ? »

« Et quoi, ne demeurez-vous pas de l'autre côté de l'eau ? Mon ami, si vous demeuriez de ce côté, je serais un assassin et cela serait injuste de vous tuer de la sorte. Mais puisque vous demeurez de l'autre côté, je suis un brave et cela est juste. »

Pascal, *Pensées*, édition Brunsvicg, fragment 293

« Justice force.

Il est juste que ce qui est juste soit suivi. Il est nécessaire que ce qui est le plus fort soit suivi.

La justice sans la force est impuissante. La force sans la justice est tyrannique.

La justice sans force est contredite parce qu'il y a toujours des méchants. La force sans la justice est accusée. Il faut donc mettre ensemble la justice et la force, et pour cela faire que ce qui est juste soit fort ou que ce qui est fort soit juste.

La justice est sujette à dispute. La force est très reconnaissable et sans dispute. Ainsi on n'a pu donner la force à la justice, parce que la force a contredit la justice, et a dit qu'elle était injuste, et a dit que c'était elle qui était juste.

Et ainsi ne pouvant faire que ce qui est juste fût fort, on a fait que ce qui est fort fût juste. »

Pascal, *Pensées*, édition Brunsvicg, fragment 298

« Opinions du peuple saines.

Le plus grand des maux est les guerres civiles.

Elles sont sûres, si on veut récompenser les mérites, car tous diront qu'ils méritent. Le mal à craindre d'un sot qui succède par droit de naissance n'est ni si grand, ni si sûr. »

Pascal, *Pensées*, édition Brunsvicg, fragment 313

« La guerre représente bien le paroxysme de l'existence des sociétés modernes. Elle constitue le phénomène total qui les soulève et les transforme entièrement, tranchant par un terrible contraste sur l'écoulement calme du temps de paix. C'est la phase de l'extrême tension de la vie collective, celle du grand rassemblement des multitudes et de leur effort. Chaque individu est ravi à sa profession, à son foyer, à ses habitudes, à son loisir enfin. La guerre détruit brutalement le cercle de liberté que chacun ménage autour de soi pour son plaisir et qu'il respecte chez son voisin. Elle interrompt le bonheur et les querelles des amants, l'intrigue de l'ambitieux et l'œuvre poursuivie dans le silence par l'artiste, l'érudit ou l'inventeur. Elle ruine indistinctement l'inquiétude et la placidité, rien ne subsiste qui soit privé, ni création ni jouissance ni angoisse même. Nul ne peut rester à l'écart et s'occuper à une autre tâche, car il n'est personne qui ne puisse être employé à celle-ci de quelque façon. Elle a besoin de toutes les énergies.

Ainsi succède à cette sorte de cloisonnement où chacun compose son existence à sa guise, sans participer beaucoup aux affaires de la cité, un temps où la société convie tous ses membres à un sursaut collectif qui les place soudain côte à côte, les rassemble, les dresse les aligne, les rapproche de corps et d'âme. L'heure est venue où elle cesse brusquement d'être tolérante, indulgente et comme soucieuse de se faire oublier par ceux dont elle protège la prospérité. Elle s'empare maintenant des biens, exige le temps, la fatigue, le sang même des citoyens. L'uniforme endossé par chacun d'eux marque visiblement qu'il abandonne tout ce qui le distinguait d'autrui, pour servir la communauté et non comme il l'entend, mais selon ce que cet uniforme lui commande de faire et au poste qu'il lui désigne.

La similitude de la guerre avec la fête est donc ici absolue : toutes deux inaugurent une période de forte socialisation, de mise en commun intégrale des instruments, des ressources, des forces ; elles rompent le temps pendant lequel les individus s'affairent chacun de son côté en une multitude de domaines différents. A leur tour, ceux-ci dépendent les uns des autres pour se chevaucher mutuellement bien plus que pour occuper une place définie pour une structure rigoureuse. Dans les sociétés modernes, la guerre représente pour ce motif l'unique moment de concentration et d'absorption intense dans le groupe de tout ce qui tend ordinairement à maintenir à son égard une certaine zone d'indépendance. C'est pourquoi, de préférence aux vacances et aux jours de fête, elle appelle la comparaison avec l'antique saison de l'effervescence collective. »

Roger Caillois, *L'Homme et le sacré*



« Chez tous les peuples, la guerre se présente à l'origine comme un fait divin. J'appelle divin tout ce qui dans la nature procède immédiatement de la puissance créatrice, dans l'homme, de la spontanéité de l'esprit ou de la conscience. J'appelle divin, en autres termes, tout ce qui, se produisant en dehors de la série, ou servant de terme initial à la série, n'admet de la part du philosophe ni question, ni doute. Le divin s'impose de vive force : il ne répond point aux interrogations qu'on lui adresse, et ne souffre pas de démonstrations. Je dis donc que la guerre est, du moins qu'elle est restée jusqu'à présent pour nous une chose divine : tour à tour célébrée et maudite, sujet inépuisable d'accusations et de panégyriques ; au fond, soustraite jusqu'ici à l'empire de notre volonté, et impénétrable à notre raison comme une théophanie. Mais en quoi consiste cette divinité de la guerre ? Si la guerre, ainsi que je le disais tout à l'heure, n'était que le conflit des forces, des passions, des intérêts, elle ne se distinguerait pas des combats que se livrent les bêtes ; elle rentrerait dans la catégorie des manifestations animales : ce serait, comme la colère, la haine, la luxure, un effet de l'orgasme vital, et tout serait dit. Il y a même lieu de croire que depuis bien des siècles elle aurait disparu sous l'action combinée de la raison et de la conscience. Par respect de lui-même, l'homme aurait cessé de faire la guerre à l'homme, comme il a cessé de le manger, de le faire esclave, de vivre dans la promiscuité, d'adorer des crocodiles et des serpents.

Mais il existe dans la guerre autre chose : c'est un élément moral, qui fait d'elle la manifestation la plus splendide et en même temps la plus horrible de notre espèce. Quel est cet élément ? La jurisprudence des trois derniers siècles, hors d'état de le découvrir, a pris le parti de le nier. Elle pose comme axiome, cette jurisprudence d'ailleurs si estimable, si digne de reconnaissance, que la guerre, chez l'une ou l'autre des parties belligérantes, est nécessairement injuste, attendu, dit-elle, que le blanc et le noir ne peuvent être justes en même temps. Puis, à la faveur de cet axiome, elle assimile les faits de guerre, partie à des actes de brigandage, partie aux moyens de contrainte qu'autorise, contre le malfaiteur et le débiteur de mauvaise foi, la loi civile. En sorte que le guerrier, selon que la cause qu'il sert est juste ou injuste, doit être logiquement réputé un héros ou un scélérat. Or, je soutiens et je prouverai que c'est là une théorie gratuite, hautement démentie par les faits, et dont nous démontrerons la dangereuse et profonde immoralité. La guerre, comme on verra, la vraie guerre, par sa nature, par son idée, par ses motifs, par son but avoué, par la tendance éminemment juridique de ses formes, non seulement n'est pas plus injuste d'un côté que de l'autre, elle est, des deux parts et nécessairement, juste, vertueuse, morale, sainte, ce qui fait d'elle un phénomène d'ordre divin, je dirai même miraculeux, et l'élève à la hauteur d'une religion. [...]

Salut à la guerre ! C'est par elle que l'homme, à peine sorti de la boue qui lui servit de matrice, se pose dans sa majesté et dans sa vaillance ; c'est sur le corps d'un ennemi abattu qu'il fait son premier rêve de gloire et d'immortalité. Ce sang versé à flots, ces carnages fratricides, font horreur à notre philanthropie. J'ai peur que cette mollesse n'annonce le refroidissement de notre vertu. Soutenir une grande cause dans un combat héroïque, où l'honorabilité des combattants et la présomption du droit sont égales, et au risque de donner ou recevoir la mort, qu'y a-t-il là de si terrible ? Qu'y a-t-il surtout d'immoral ? La mort est le couronnement de la vie : comment l'homme, créature intelligente, morale et libre, pourrait-il plus noblement finir ? Les loups, les lions, pas plus que les moutons et les castors, ne se font entre eux la guerre : il y a longtemps qu'on a fait de cette remarque une satire contre notre espèce. Comment ne voit-on pas, au contraire, que là est le signe de notre grandeur ; que si, par impossible, la nature avait fait de l'homme un animal exclusivement industriel et sociable, et point guerrier, il serait tombé, dès le premier jour, au niveau des bêtes dont l'association forme toute la destinée ; il aurait perdu, avec l'orgueil de son héroïsme, sa faculté révolutionnaire, la plus merveilleuse de toutes et la plus féconde ? Vivant en communauté pure, notre civilisation serait une étable. Saurait-on ce que vaut l'homme, sans la guerre ? Saurait-on ce que valent les peuples et les races ? Serions-nous en progrès ? Aurions-nous seulement cette idée de valeur, transportée de la langue du guerrier dans celle du commerçant ? Il n'est pas de peuple, ayant acquis dans le monde quelque renom, qui ne se glorifie avant tout de ses annales militaires : ce sont ses plus beaux titres à l'estime de la postérité. Allez-vous en faire des notes d'infamie ? Philanthrope, vous parlez d'abolir la guerre ; prenez garde de dégrader le genre humain...

Mais, dites-vous, par quel abominable sophisme la plus généreuse des créatures a-t-elle pu faire de l'assassinat de son semblable un acte de vertu ? Eh ! c'est vous-même qui faites ici du sophisme, car vous méconnaissiez, vous calomniez la conscience humaine, que vous ne comprenez pas. Elle proteste, cette conscience, contre l'assimilation que vous faites de la guerre à l'assassinat. Et c'est justement cette protestation qui constitue le mystère, et qui fait de la guerre un phénomène divin. Comment se fait-il, c'est moi qui vous pose la question, que l'humanité s'éveille à la vertu, à la société, à la civilisation, précisément par la guerre ? Comment le sang humain devient-il la première onction de la royauté ? Comment l'Etat, organisé pour la paix, se fonde-t-il sur le carnage ? Voilà, philanthrope, ce que vous avez à expliquer, sans impatience et sans injure, à peine de mettre votre raison vacillante à la place de la spontanéité du genre humain, et de jeter le trouble dans cette civilisation que vous prétendez servir. [...]

Ainsi l'idée de guerre enveloppe, domine, régit, par la religion, l'universalité des rapports sociaux. Tout, dans l'histoire de l'humanité, la suppose. Rien ne s'explique sans elle ; rien n'existe qu'avec elle : qui sait la guerre, sait le tout du genre humain. Qu'une innocente philanthropie se demande par quels moyens la société triomphera de cette fureur parricide, elle en a le droit. La guerre est un sphinx que notre libre raison est appelée à métamorphoser sinon à détruire.

En rappelant ces faits, je suis loin de céder à une intention critique. Je prends la société telle qu'elle est, sans en approuver ni désapprouver les institutions ; et je demande si, en présence de ces faits si généraux, si persistants, si parfaitement liés, il est raisonnable de traiter de chimère,

de superstition et de fanatisme, une idée qui depuis soixante ou quatre-vingts siècles mène le monde ; qui remplit la société comme la lumière du soleil remplit l'espace planétaire ; qui fait parmi les peuples l'ordre, la sécurité, aussi bien qu'elle fait les dissensions et les révolutions ; une idée qui comprend tout, qui gouverne tout : DIEU, la FORCE, la GUERRE ; car il devient évident, à mesure que nous avançons dans cette revue, qu'au fond ces trois mots, dans l'esprit des masses, sont synonymes.

Je poursuis. C'est par les idées de souveraineté, d'autorité, de gouvernement, de prince, de hiérarchie, de classes, etc., que s'introduit dans la multitude humaine la notion du droit. Or, tout cela dérive de l'idée de guerre. L'égalité vient à la suite ; que signifie l'égalité ? Que chaque citoyen jouit, vis-à-vis de ses semblables, du droit de guerre, en autres termes, du droit de libre concurrence, garanti par l'abolition des jurandes et maîtrises. L'état social est donc toujours, de fait ou de droit, un état de guerre. En cela, je n'affirme rien de moi-même, j'expose ; et il faudrait être aveugle volontaire pour nier l'exactitude de mon exposition. Oui, la guerre est justicière, en dépit de ses ignorants détracteurs. Elle a ses formes, ses lois, ses rites, qui ont fait d'elle la première et la plus solennelle des juridictions, et desquelles est sorti le système entier du droit : droit de la guerre et de la paix ; droit des gens ; droit public ; droit civil ; droit économique ; droit pénal. Qu'est-ce que le débat judiciaire ? Le mot l'indique, une imitation de la guerre, une guerre non sanglante, un combat. Pourquoi des juges ? Ah ! c'est que, dans le combat véritable à main armée, la victoire rend témoignage du droit ; tandis que, dans le débat oral, il faut des arbitres, de même qualité que les plaideurs, et qui attestent et jurent que le droit, autant qu'il est permis de s'en rapporter à raison, est de ce côté-ci, qu'il n'est pas de ce côté-là.

Cette affinité de la justice et de la guerre se révèle jusque dans les choses de l'ordre économique, qui pourtant en semblent la négation. Est-ce que l'esclavage, sur lequel reposait presque tout entière la production chez les anciens, n'est pas la guerre ? Et le servage, qui a remplacé l'esclavage ; et le salariat, qui a remplacé le servage, n'est-ce pas toujours la guerre ? La douane n'est-elle pas la guerre ? L'opposition du travail et du capital, de l'offre et de la demande, du prêteur et de l'emprunteur, des privilèges d'auteurs, inventeurs, perfectionneurs, et des peines infligées aux contrefacteurs, falsificateurs et plagiaires, tout cela n'indique-t-il pas la guerre ?

[...] Eh bien, il en est ainsi de la poésie et de la littérature. La guerre, qui fait fuir, dit-on, les Muses pacifiques, est au contraire l'aliment qui les fait vivre, le sujet de leur conversation éternelle. [...] C'est de tous les sujets dont s'inspirent les poètes, les historiens, les orateurs, les romanciers, le plus inépuisable, le plus varié, le plus attachant, celui que la multitude préfère et redemande sans cesse, sans lequel toute poésie s'affadit et se décolore. Supprimez le rapport secret qui fait de la guerre une condition indispensable, de près ou de loin, aux créations de l'idéal, aussitôt vous allez voir l'âme humaine partout abaissée, la vie individuelle et sociale frappée d'un insupportable prosaïsme. Si la guerre n'existait pas, la poésie l'inventerait. Sans doute, le courage guerrier et la flamme poétique ne peuvent se confondre ; la statue n'est pas le marbre dans lequel elle a été taillée. Mais, si l'artiste a eu l'idée de sa statue, n'est-ce pas en partie parce que la nature lui avait fourni le marbre ? Faites donc une Vénus avec des schistes ! Tout de même, si le poète a eu l'idée de ses chants, n'est-ce pas aussi parce qu'il y avait en lui quelque chose de cet enthousiasme qui fait les héros, et en admiration duquel la guerre a été appelée divine ? J'ai donc le droit de dire, et je répète, que la plus puissante révélation de l'idéal, comme de la religion et du droit, c'est la guerre. »

Pierre-Joseph Proudhon, *La Guerre et la paix*



« Ainsi, les trois plus grands peuples d'Occident, les gardiens de la civilisation, s'acharnent à leur ruine ? [...] Ces guerres, je le sais, les chefs d'Etat qui en sont les auteurs criminels n'osent en accepter la responsabilité ; chacun s'efforce surnoisement d'en rejeter la charge sur l'adversaire. Et les peuples qui suivent, dociles, se résignent en disant qu'une puissance plus grande que les hommes a tout conduit. On entend, une fois de plus, le refrain séculaire : « Fatalité de la guerre, plus forte que toute volonté », — le vieux refrain des troupes, qui font de leur faiblesse un dieu, et qui l'adorent. Les hommes ont inventé le destin, afin de lui attribuer les désordres de l'univers, qu'ils ont pour devoir de gouverner. Point de fatalité ! La fatalité, c'est ce que nous voulons. Et c'est aussi, plus souvent, ce que nous ne voulons pas assez. Qu'en ce moment, chacun de nous fasse son *mea culpa* ! Cette élite intellectuelle, ces Eglises, ces partis ouvriers, n'ont pas voulu la guerre... Soit ! Qu'ont-ils fait pour l'empêcher ? Que font-ils pour l'atténuer ? Ils attisent l'incendie. Chacun y porte son fagot.

Le trait le plus frappant de cette monstrueuse épopée, le fait sans précédent est, dans chacune des nations en guerre, l'unanimité pour la guerre. C'est comme une contagion de fureur meurtrière. [...] A cette épidémie, pas un n'a résisté. Plus une pensée libre qui ait réussi à se tenir hors d'atteinte du fléau. Il semble que sur cette mêlée des peuples, où, quelle qu'en soit l'issue, l'Europe sera mutilée, plane une sorte d'ironie démoniaque. Ce ne sont pas seulement les passions de races, qui lancent aveuglement les millions d'hommes les uns contre les autres, comme des fourmilères, et dont les pays neutres eux-mêmes ressentent le dangereux frisson ; c'est la raison, la foi, la poésie, la science, toutes les forces de l'esprit qui sont enrégimentées, et se mettent, dans chaque Etat, à la suite des armées. Dans l'élite de chaque pays, pas un qui ne proclame et ne soit convaincu que la cause de son peuple est la cause de Dieu, la cause de la liberté et du progrès humains. Et je le proclame aussi.

Allons, ressaisissons-nous ! Quelle que soit la nature et la virulence de la contagion — épidémie morale, forces cosmiques — ne peut-on résister ? On combat une peste, on lutte même pour parer aux désastres d'un tremblement de terre. [...] Ainsi, l'amour de la patrie ne pourrait fleurir que dans la haine des autres patries et le massacre de ceux qui se livrent à leur défense ? Il y a dans cette proposition une féroce absurdité et je ne sais quel dilettantisme néronien, qui me répugnent jusqu'au fond de mon être. Non, l'amour de ma patrie ne veut pas que je haisse et que je tue les âmes pieuses et fidèles qui aiment les autres patries. Il veut que je les honore et que je cherche à m'unir

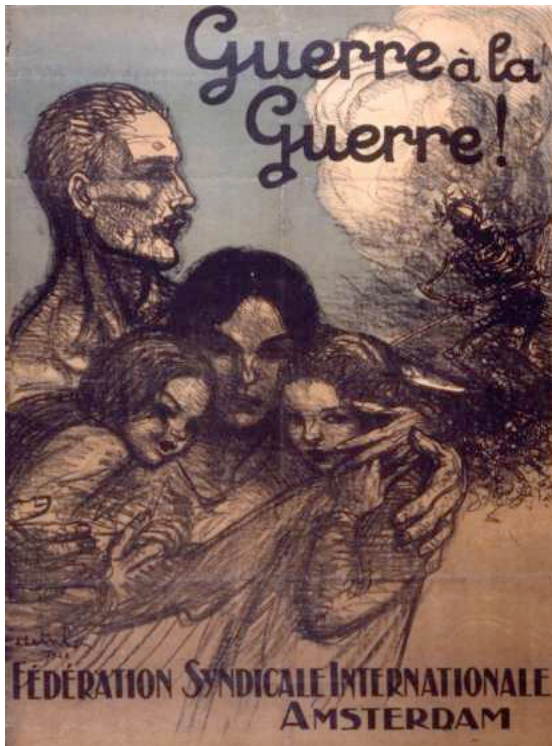
à elles pour notre bien commun.

Vous, chrétiens, pour vous consoler de trahir les ordres de votre Maître, vous dites que la guerre exalte les vertus de sacrifice. Et il est vrai qu'elle a le privilège de faire surgir des cœurs les plus médiocres le génie de la race. Elle brûle dans son bain de feu les scories, les souillures ; elle trempe le métal des âmes ; d'un paysan avaro, d'un bourgeois timoré, elle peut faire demain un héros de Valmy. Mais n'y a-t-il pas de meilleur emploi au dévouement d'un peuple que la ruine des autres peuples ? Et ne peut-on se sacrifier, chrétiens, qu'en sacrifiant son prochain avec soi ? Je sais bien, pauvres gens, que beaucoup d'entre vous offrent plus volontiers leur sang qu'ils ne versent celui des autres... Mais quelle faiblesse, au fond ! Avouez donc que vous qui ne tremblez pas devant les balles et les shrapnells, vous tremblez devant l'opinion soumise à l'idole sanglante, plus haute que le tabernacle de Jésus : l'orgueil de race jaloux ! Chrétiens d'aujourd'hui, vous n'eussiez pas été capables de refuser le sacrifice aux dieux de la Rome impériale. Votre pape, Pie X, est mort de douleur, dit-on, de voir éclater cette guerre. Il s'agissait bien de mourir ! Le Jupiter du Vatican, qui prodigua sa foudre contre les prêtres inoffensifs que tentait la noble chimère du modernisme, qu'a-t-il fait contre ces princes, contre ces chefs criminels, dont l'ambition sans mesure a déchaîné sur le monde la misère et la mort ! Que Dieu inspire au nouveau pontife, qui vient de monter sur le trône de Saint-Pierre, les paroles et les actes qui lavent l'Eglise de ce silence !

Quant à vous, socialistes, qui prétendez, chacun, défendre la liberté contre la tyrannie — Français contre le Kaiser, — Allemands contre le Tsar —, s'agit-il de défendre un despotisme contre un autre despotisme ? Combattez-les tous deux et mettez-vous ensemble ! Entre nos peuples d'Occident, il n'y avait aucune raison de guerre. En dépit de ce que répète une presse envenimée par une minorité qui a son intérêt à entretenir

ces haines, frères de France, frères d'Angleterre, frères d'Allemagne, nous ne nous haïssons pas. Je vous connais, je vous connais. Nos peuples ne demandaient que la paix et que la liberté. Le tragique du combat, pour qui serait placé au centre de la mêlée et qui pourrait plonger son regard, des hauts plateaux de Suisse, dans tous les camps ennemis, c'est que chacun des peuples est vraiment menacé dans ses biens les plus chers, dans son indépendance, son honneur et sa vie. Mais qui a lancé sur eux ces fléaux ? Qui les a acculés à cette nécessité désespérée, d'écraser l'adversaire ou de mourir ? Qui, sinon leurs Etats, et d'abord (à mon sens), les trois grands coupables, les trois aigles rapaces, les trois Empires, la tortueuse politique de la maison d'Autriche, le tsarisme dévorant, et la Prusse brutale ! Le pire ennemi n'est pas au dehors des frontières, il est dans chaque nation ; et aucune nation n'a le courage de le combattre. C'est ce monstre à cent têtes, qui se nomme l'impérialisme, cette volonté d'orgueil et de domination, qui veut tout absorber, ou soumettre, ou briser, qui ne tolère point de grandeur libre, hors d'elle. Le plus dangereux pour nous, hommes de l'Occident, celui dont la menace levée sur la tête de l'Europe l'a forcée à s'unir en armes contre lui, est cet impérialisme prussien, qui est l'expression d'une caste militaire et féodale, fléau non pas seulement pour le reste du monde, mais pour l'Allemagne même dont il a savamment empoisonné la pensée. C'est lui qu'il faut détruire d'abord. Mais il n'est pas le seul. Le tsarisme aura son tour. Chaque peuple a, plus ou moins, son impérialisme ; quelle qu'en soit la forme, militaire, financier, féodal, républicain, social, intellectuel, il est la pieuvre qui suce le meilleur sang de l'Europe. Contre lui, reprenons, hommes libres de tous les pays, dès que la guerre sera finie, la devise de Voltaire ! »

Romain Rolland, *Au-dessus de la mêlée*



« Je n'aime pas la guerre. Je n'aime aucune sorte de guerre. Ce n'est pas par sentimentalité. Je suis resté quarante-deux jours devant le fort de Vaux et il est difficile de m'intéresser à un cadavre désormais. Je ne sais pas si c'est une qualité ou un défaut : c'est un fait. Je déteste la guerre. Je refuse de faire la guerre pour la seule raison que la guerre est inutile. Oui, ce simple petit mot. Je n'ai pas d'imagination. Pas horrible ; non, inutile simplement. Ce qui me frappe dans la guerre ce n'est pas son horreur : c'est son inutilité. Vous me direz que cette inutilité précisément est horrible. Oui, mais par surcroît. Il est impossible d'expliquer l'horreur de quarante-deux jours d'attaque devant Verdun à des hommes qui, nés après la bataille, sont maintenant dans la faiblesse et dans la force de la jeunesse. Y réussirait-on qu'il y a pour ces hommes neufs une sorte d'attrait dans l'horreur en raison même de leur force physique et de leur faiblesse. Je parle de la majorité. Il y a toujours, évidemment une minorité qui fait son compte et qu'il est inutile d'instruire. La majorité est attirée par l'horreur ; elle se sent capable d'y vivre et d'y mourir comme les autres ; elle n'est pas fâchée qu'on la force à en donner la preuve. Il n'y a pas d'autre vraie raison à la continuelle acceptation de ce qu'après on appelle le martyre et le sacrifice. Vous ne pouvez pas leur prouver l'horreur. Vous n'avez plus rien à votre disposition que votre parole : vos amis qui ont été tués à côté de vous n'étaient pas les amis de ceux à qui vous parlez ; la monstrueuse magie qui transformait ces affections vivantes en pourriture, ils ne peuvent pas la connaître ; le massacre des corps et la laideur des mutilations s'est dispersée depuis vingt ans et s'est perdue silencieusement au fond de vingt années d'accouchements journaliers d'enfants frais, neufs, entiers, et parfaitement beaux. A la fin des guerres il y a un aveugle, un mutilé de la face, un manchot, un boiteux, un gazé par dix hommes ; vingt ans après il n'y en a plus qu'un par deux cents hommes ; on ne les voit plus ; ils ne sont plus des preuves. L'horreur s'efface.

Et j'ajoute que, malgré toute son horreur, si la guerre était utile, il serait juste de l'accepter. Mais la guerre est inutile et son inutilité est évidente. L'inutilité de toutes les guerres est évidente. Qu'elles soient défensives, offensives, civiles, pour la paix, le droit pour la liberté, toutes les guerres sont inutiles. La succession des guerres dans l'histoire prouve bien qu'elles n'ont jamais conclu, puisqu'il a toujours fallu recommencer les guerres. La guerre de 1914 a d'abord été pour nous, Français, une guerre dite défensive. Nous sommes-nous défendus ? Non, nous sommes au même point qu'avant. Elle devait être ensuite la guerre du droit. A t-elle créé le droit ? Non, nous avons vécu depuis des temps pareillement injustes. Elle devait être la dernière des guerres ; elle était la guerre à tuer la guerre. L'a-t-elle fait ? Non. On nous prépare de nouvelles guerres ; elle n'a pas tué la guerre ; elle n'a tué que des hommes inutilement. La guerre civile d'Espagne n'est pas encore finie qu'on aperçoit déjà son évidente inutilité. Je consens à faire n'importe quel travail utile, même au péril de ma vie. Je refuse tout ce qui est inutile et en premier lieu toutes les guerres car c'est un travail dont l'inutilité pour l'homme est aussi claire que le soleil.

La guerre que vous allez imposer au monde, vous paysans, est aussi inutile que toutes ces guerres-là. Vous avez à vous défendre, vous avez à imposer votre civilisation paysanne qui est la plus naturelle et la plus humaine. Vous avez à vivre ; la guerre tue, avant, pendant et après. Avant : voyez les temps où nous sommes, où il est bientôt impossible de vivre dans l'étouffement de la guerre qui vient. Pendant : inutile de préciser. Après : voyez les temps que nous avons vécu depuis l'armistice de 1918 et qui nous ont peu à peu menés aux temps où nous sommes. Toutes les guerres sont des guerres de cent ans, de mille ans, de dix mille ans. Elles ne s'arrêtent pas sur des ententes et des signatures ; elles continuent à partir de là d'autres cheminements dans des mines souterraines qui font tout s'écrouler et tout s'abîmer de ce qu'on appelle la paix, en attendant la prochaine résurrection du torrent de flammes. Tant qu'on est trompé par le mensonge de l'utilité de la guerre il n'y a pas de paix ; il n'y a que des intervalles troubles dans la succession des guerres. Je connais votre pacifisme paysan. Je sais que c'est le plus, sincère. Je sais que vous êtes décidés à l'imposer au monde avec, s'il le faut, la plus grande des cruautés. Je sais que vous en êtes capables.

Vous ne voulez plus jamais être les soldats de personne. Mais, ne plus jamais être les soldats de personne signifie tout simplement ne jamais plus être soldat. »

Jean Giono, *Lettre aux paysans sur la pauvreté et la paix*

« Par une froide journée d'hiver un troupeau de porcs-épics s'était mis en groupe serré pour se garantir mutuellement contre la gelée par leur propre chaleur. Mais tout aussitôt ils ressentirent les atteintes de leurs piquants, ce qui les fit s'écarter les uns des autres. Quand le besoin de se réchauffer les eut rapprochés de nouveau, le même inconvénient se renouvela, de sorte qu'ils étaient ballottés de çà et de là entre les deux maux jusqu'à ce qu'ils eussent fini par trouver une distance moyenne qui leur rendît la situation supportable. Ainsi, le besoin de société, né du vide et de la monotonie de leur vie intérieure, pousse les hommes les uns vers les autres ; mais leurs nombreuses manières d'être antipathiques et leurs insupportables défauts les dispersent de nouveau. La distance moyenne qu'ils finissent par découvrir et à laquelle la vie en commun devient possible, c'est la politesse et les belles manières. En Angleterre on crie à celui qui ne se tient pas à cette distance : *Keep your distance !* Par ce moyen le besoin de se réchauffer n'est, à la vérité, satisfait qu'à moitié, mais, en revanche, on ne ressent pas la blessure des piquants. Cependant celui qui possède assez de chaleur intérieure propre préfère rester en dehors de la société pour ne pas éprouver de désagréments, ni en causer. »

Schopenhauer, *Parerga & Paralipomena*

« Le moyen dont la nature se sert pour mener à bien le développement de toutes les dispositions humaines est leur antagonisme au sein de la Société, dans la mesure où cet antagonisme est en fin de compte la cause d'une organisation régulière de cette Société.

– J'entends ici par antagonisme l'insociable sociabilité des hommes, c'est-à-dire leur inclination à entrer en société, inclination qui est cependant doublée d'une répulsion générale à le faire, menaçant constamment de désagréger cette société. L'homme a un penchant à s'associer, car dans un tel état, il se sent plus qu'homme par le développement de ses dispositions naturelles. Mais il manifeste aussi une grande propension à se détacher (s'isoler), car il trouve en même temps en lui le caractère d'insociabilité qui le pousse à vouloir tout diriger dans son sens ; et, de ce fait, il s'attend à rencontrer des résistances de tous côtés, de même qu'il se sait par lui-même enclin à résister aux autres.

C'est cette résistance qui éveille toutes les forces de l'homme, le porte à surmonter son inclination à la paresse, et, sous l'impulsion de l'ambition, de l'instinct de domination ou de cupidité, à se frayer une place parmi ses compagnons qu'il supporte de mauvais gré, mais dont il ne peut se passer. L'homme a alors parcouru les premiers pas, qui, de la grossièreté, le mènent à la culture ; c'est alors que se forme le goût, et que même, cette évolution se poursuivant, commence à se fonder une forme de pensée qui peut, avec le temps, transformer la grossière disposition naturelle au discernement moral en des principes déterminés et enfin transformer un accord pathologiquement extorqué pour former la société en un tout moral. Sans cette insociabilité, attribut, il est vrai, en lui-même fort peu aimable, d'où provient cette résistance que chacun doit nécessairement rencontrer dans ses prétentions égoïstes, tous les talents resteraient cachés dans leur germe pour l'éternité, dans une vie de bergers d'Arcadie, dans la parfaite concorde, la tempérance et l'amour réciproque. Les hommes, inoffensifs comme les moutons qu'ils font paître, ne donneraient à leur existence une valeur guère plus grande que celle de leurs bêtes d'élevage ; ils ne combleraient pas le vide de la création au regard de sa finalité, comme nature raisonnable.

Que la nature soit donc remerciée, pour cette incapacité à se supporter, pour cette vanité jalouse d'individus rivaux, pour l'appétit insatiable de possession mais aussi de domination ! Sans cela, les excellentes dispositions sommeilleraient éternellement en l'humanité à l'état de simples potentialités. L'homme veut la concorde, mais la nature sait mieux ce qui est bon pour son espèce : elle veut la discorde. L'homme veut vivre à son aise et plaisamment, mais la nature veut qu'il soit dans l'obligation de se précipiter hors de son indolence et de sa tempérance inactive dans le travail et les efforts, pour aussi, en revanche, trouver en retour le moyen de s'en délivrer sagement. »

Kant, Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique, 4^{ème} proposition

« Le maître force l'esclave à travailler. Et en travaillant, l'esclave devient maître de la nature. Or, il n'est devenu l'esclave du maître que parce que – au prime abord – il était esclave de la nature, en se solidarissant avec elle et en se subordonnant à ses lois par l'acceptation de l'instinct de conservation. En devenant par le travail maître de la nature, l'esclave se libère donc de sa propre nature, de son propre instinct qui le liait à la nature et qui faisait de lui l'esclave du maître. En libérant l'esclave de la nature, le travail le libère donc aussi de lui-même, de sa nature d'esclave : il le libère du maître. Dans le monde naturel, donné, brut, l'esclave est esclave du maître. Dans le monde technique, transformé par son travail, il règne – ou, du moins, règnera un jour – en maître absolu. Et cette maîtrise qui naît du travail, de la transformation progressive du monde donné et de l'homme donné dans ce monde, sera tout autre chose que la maîtrise "immédiate" du maître. L'avenir et l'Histoire appartiennent donc non pas au maître guerrier, qui ou bien meurt ou bien se maintient indéfiniment dans l'identité avec soi-même, mais à l'esclave travailleur. Celui-ci, en transformant le monde donné par son travail, transcende le donné et ce qui est déterminé en lui-même par ce donné ; il se dépasse donc, en dépassant aussi le maître qui est lié au donné qu'il laisse – ne travaillant pas – intact. Si l'angoisse de la mort incarnée pour l'esclave dans la personne du maître guerrier est la condition sine qua non du progrès historique, c'est uniquement le travail de l'esclave qui le réalise et le parfait. »

Alexandre Kojève, Introduction à la lecture de Hegel



« Pauvres gens misérables, peuples insensés, nations opiniâtres à votre mal et aveugles à votre bien ! Vous vous laissez enlever sous vos yeux le plus beau et le plus clair de votre revenu, vous laissez piller vos champs, voler et dépouiller vos maisons des vieux meubles de vos ancêtres ! Vous vivez de telle sorte que rien n'est plus à vous. Il semble que vous regarderiez désormais comme un grand bonheur qu'on vous laissât seulement la moitié de vos biens, de vos familles, de vos vies. Et tous ces dégâts, ces malheurs, cette ruine, ne vous viennent pas des ennemis, mais certes bien de l'ennemi, de celui-là même que vous avez fait ce qu'il est, de celui pour qui vous allez si courageusement à la guerre, et pour la grandeur duquel vous ne refusez pas de vous offrir vous-mêmes à la mort. Ce maître n'a pourtant que deux yeux, deux mains, un corps, et rien de plus que n'a le dernier

des habitants du nombre infini de nos villes. Ce qu'il a de plus, ce sont les moyens que vous lui fournissez pour vous détruire. D'où tire-t-il tous ces yeux qui vous épient, si ce n'est de vous ? Comment a-t-il tant de mains pour vous frapper, s'il ne vous les emprunte ? Les pieds dont il foule vos cités ne sont-ils pas aussi les vôtres ? A-t-il pouvoir sur vous, qui ne soit de vous-mêmes ? Comment oserait-il vous assaillir, s'il n'était d'intelligence avec vous ? Quel mal pourrait-il vous faire, si vous n'étiez les receleurs du larron qui vous pille, les complices du meurtrier qui vous tue et les traîtres de vous-mêmes ? Vous semez vos champs pour qu'il les dévaste, vous meublez et remplissez vos maisons pour fournir ses pilleries, vous élevez vos filles afin qu'il puisse assouvir sa luxure, vous nourrissez vos enfants pour qu'il en fasse des soldats dans le meilleur des cas, pour qu'il les mène à la guerre, à la boucherie, qu'il les rende ministres de ses convoitises et exécuteurs de ses vengeances. Vous vous usez à la peine afin qu'il puisse se mignarder dans ses délices et se vautrer dans ses sales plaisirs. Vous vous affaiblissez afin qu'il soit plus fort, et qu'il vous tienne plus rudement la bride plus courte. Et de tant d'indignités que les bêtes elles-mêmes ne supporteraient pas si elles les sentaient, vous pourriez vous délivrer si vous essayiez, même pas de vous délivrer, seulement de le vouloir. Soyez résolu à ne plus servir, et vous voilà libres. Je ne vous demande pas de le pousser, de l'ébranler, mais seulement de ne plus le soutenir, et vous le verrez, tel un grand colosse dont on a brisé la base, fondre sous son poids et se rompre. »

La Boétie, Discours de la servitude volontaire

Max Weber forge le concept de violence légitime. Il définit l'Etat comme une institution détenant le monopole de l'usage de la force physique sur un territoire donné. La violence légitime consiste à masquer la violence sous le manteau du droit par exemple par des lois, des titres, des mots, des raisons et des justifications.

« Nous entendrons uniquement par politique la direction du groupement politique que nous appelons aujourd'hui « Etat », ou l'influence que l'on exerce sur cette direction. Mais qu'est-ce donc qu'un groupement « politique » du point de vue du sociologue ? Qu'est-ce qu'un Etat ? Lui non plus ne se laisse pas connaître logiquement par le contenu de ce qu'il fait. Il n'existe en effet presque aucune tâche dont ne se soit pas occupé un jour un groupement politique quelconque ; d'un autre côté il n'existe pas non plus de tâches dont on puisse dire qu'elles aient de tout temps, du moins exclusivement, appartenu en propre aux groupements politiques que nous appelons aujourd'hui Etats ou qui ont été historiquement les précurseurs de l'Etat moderne. Celui-ci ne se laisse définir sociologiquement que par le moyen spécifique qui lui est propre, ainsi qu'à tout autre groupement politique, à savoir la violence physique.

« *Tout Etat est fondé sur la force* », disait un jour Trotski à Brest-Litovsk. En effet, cela est vrai. S'il n'existait que des structures sociales d'où toute violence serait absente, le concept d'Etat aurait alors disparu et il ne subsisterait que ce qu'on appelle, au sens propre du terme, l'« anarchie ». La violence n'est évidemment pas l'unique moyen normal de l'Etat — cela ne fait aucun doute —, mais elle est son moyen spécifique. De nos jours la relation entre Etat et violence est tout particulièrement intime. Depuis toujours les groupements politiques les plus divers — à commencer par la parentèle — ont tous tenu la violence physique pour le moyen normal du pouvoir. Par contre il faut concevoir l'Etat contemporain comme une communauté humaine qui, dans les limites d'un territoire déterminé — la notion de territoire étant une de ses caractéristiques —, revendique avec succès pour son propre compte le monopole de la violence physique légitime. Ce qui est en effet le propre de notre époque, c'est qu'elle n'accorde à tous les autres groupements, ou aux individus, le droit de faire appel à la violence que dans la mesure où l'Etat le tolère : celui-ci passe donc pour l'unique source du « droit » à la violence. Par conséquent, nous entendons par politique l'ensemble des efforts que l'on fait en vue de participer au pouvoir ou d'influencer la répartition du pouvoir, soit entre les Etats, soit entre les divers groupes à l'intérieur d'un même Etat.

En gros, cette définition correspond à l'usage courant du terme. Lorsqu'on dit d'une question qu'elle est « politique », d'un ministre ou d'un fonctionnaire qu'ils sont « politiques », ou d'une décision qu'elle a été déterminée par la « politique », il faut entendre par là, dans le premier cas que les intérêts de la répartition, de la conservation ou du transfert du pouvoir sont déterminants pour répondre à cette question, dans le second cas que ces mêmes facteurs conditionnent la sphère d'activité du fonctionnaire en question, et dans le dernier cas qu'ils déterminent cette décision. Tout homme qui fait de la politique aspire au pouvoir — soit parce qu'il le considère comme un moyen au service d'autres fins, idéales ou égoïstes, soit qu'il le désire pour lui-même en vue de jouir du sentiment de prestige qu'il confère.

Comme tous les groupements politiques qui l'ont précédé historiquement, l'Etat consiste en un rapport de domination de l'homme sur l'homme fondé sur le moyen de la violence légitime (c'est-à-dire sur la violence qui est considérée comme légitime). L'Etat ne peut donc exister qu'à la condition que les hommes dominés se soumettent à l'autorité revendiquée chaque fois par les dominateurs. »



Max Weber, *Le Savant et le politique*

« Le premier qui ayant enclos un terrain s'avisa de dire : Ceci est à moi, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de misères et d'horreurs n'eût point épargnés au genre humain celui qui, arrachant les pieux ou comblant le fossé, eût crié à ses semblables : « Gardez-vous d'écouter cet imposteur ; vous êtes perdus si vous oubliez que les fruits sont à tous, et que la terre n'est à personne ! » Mais il y a grande apparence qu'alors les choses en étaient déjà venues au point de ne pouvoir plus durer comme elles étaient : car cette idée de propriété, dépendant de beaucoup d'idées antérieures qui n'ont pu naître que successivement, ne se forma pas tout d'un coup dans l'esprit humain : il fallut faire bien des progrès, acquérir bien de l'industrie et des lumières, les transmettre et les augmenter d'âge en âge, avant que d'arriver à ce dernier terme de l'état de nature... »

Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*



« La violence est un problème pour la philosophie, la philosophie n'en est pas un pour la violence, qui se rit du philosophe ou qui l'écarte quand elle le trouve gênant et sent en lui un obstacle sur la route sans tracé qui est sa réalité pour elle-même.

Le résultat paradoxal est donc que la violence n'a de sens que pour la philosophie, laquelle est refus de la violence. Ce n'est pas que la philosophie refuse la violence absolument, loin de là ; on soutiendrait facilement qu'une philosophie qui se comprend comme compréhension et comme voie de contentement recommande l'emploi de la violence, parce qu'elle est amenée à constater qu'elle doit se dresser contre la violence. Mais cette violence n'est alors que le moyen nécessaire (techniquement nécessaire dans un monde qui est encore sous la loi de la violence) pour créer un état de non-violence, et ce n'est pas la violence première qui est le contenu de la vie humaine ; au contraire, la vie humaine n'aura de contenu humain qu'à partir du moment où cette violence seconde, dirigée contre la violence première par la raison et l'idée de la cohérence, aura éliminé celle-ci du monde et de l'existence de l'homme : la non-violence est le point de départ de la philosophie. »

Eric Weil, *Logique de la philosophie*

Résumé



Plutôt qu'un état pulsionnel consubstantiel à l'être humain, la violence serait une réaction à l'état de sociabilité. Des constantes mettent en première place l'obligation de se définir par opposition et le classement entre même et différent est à la base du sentiment d'appartenance. Celui-ci se coule dans deux moules : l'entre-soi de la consanguinité et du territoire, et celui du genre. Des besoins et affects universels sont pris dans les métaphores du corps, du territoire, de l'ainesse. C'est leur manipulation plus ou moins organisée qui est créatrice de violence. Il y a donc une logique de l'intolérance, dont des exemples sont donnés. Une éthique universelle, à construire, est cependant possible.

La question posée est celle de l'origine de la violence et des comportements d'agressivité. C'est un point qu'ont abordé philosophiquement de nombreux auteurs, mais quels que soient les arguments en un sens ou dans l'autre, ce débat renvoie toujours à l'idée que la violence est naturellement consubstantielle non seulement à l'humanité mais aussi à la vie.

J'en suis arrivée à la conclusion qu'il est inadéquat de parler d'une violence

innée, naturelle, consubstantielle à l'être humain, mais qu'il convient de prendre en considération les ajustements entre les matrices de l'intolérance et de la violence. Les éléments qui composent ces matrices sont, eux, d'ordre naturel, immédiat et partagés par toute l'humanité. Mais c'est dans la tension, d'une part de leur ajustement réciproque et de l'autre des régulations, des manipulations qui sont apportées par des ordres sociaux particuliers que naît la violence. C'est donc *a priori* moins sur les éléments matériels eux-mêmes que sur la gestion volontaire de leur articulation qu'il est possible d'agir par l'éducation, la règle et la loi, à condition, bien évidemment, de connaître les éléments, mais surtout les raisons et les mécanismes des dérapages et de vouloir réellement y remédier.

Matrices, invariants, ensembles de significations

Sans les confondre avec une hypothétique nature de l'homme, peut-on parler de matrices de la violence ? C'est un terme intéressant par son ambivalence même ; il revêt deux sens adaptés l'un à l'autre. Une matrice est un corps naturel, dont la forme et le contenu varient selon les espèces, dont le contenu est variable au sein de chaque espèce également, mais ce corps naturel correspond à une nécessité physiologique structurale qui peut être définie comme le contenant d'un contenu, certes variable, mais toujours inséré dans des limites strictes de variabilité. Tout n'est pas possible. En ce sens, ce mot convient pour définir ce que j'appelle des invariants de la pensée humaine. Le terme « invariant » n'implique pas l'invariabilité mais un cadre et des liaisons nécessaires entre des concepts ; le contenu placé dans ce cadre et les types de liaison varient selon les cultures, et varient historiquement dans une même culture.

Ce sont donc des modules qui forment des cadres conceptuels, constitués par des associations obligées de concepts, associations qui ne peuvent pas ne pas être faites par tous les hommes dans toutes les sociétés, mais qui sont meublées de façon différente par les diverses cultures et se situent dans des champs dont les limites peuvent être tracées grâce à l'expérience ethnologique, grâce aussi au raisonnement logique qui envisage tous les possibles, même si certains n'ont jamais vu le jour. L'absence renvoie à la question de la pensabilité : pour que les choses voient le jour, il faut qu'elles soient pensables par l'esprit humain à un moment donné de son histoire.

Les matrices sont, en quelque sorte, des structures, des systèmes qui encadrent de façon précise des contenus diversement agencés et *a priori* nomenclaturables, discernables.

Mais le terme revêt un deuxième sens, tout aussi important : partant du principe que la structure s'impose à des ensembles de significations déjà là en tant que réalités préexistantes, ce sont ces ensembles de significations les plus voilés, les plus enfouis, qu'il nous faut saisir : ces choses cachées, fondamentales, qui agissent derrière les apparences des comportements et des mots et qui se mettent à exister en association, en entrelacs, de façon structurée, matricielle au premier sens du terme. Il ne s'agit pas de fantasmes individuels, ni de systèmes idéologiques construits, mais d'empreintes de ce quelque chose qui fonctionne tout seul par prétérition dans le moindre de nos actes et engagements et dont il faut que nous acquérions une forme de conscience permanente pour pouvoir lutter contre les réactions comportementales d'apparence spontanée qu'il entraîne.

Ce substrat que l'humanité tout entière partage tient en effet à la nature biologique de l'homme et aux contraintes qui s'exercent sur elle. C'est un butoir indépassable, un socle inamovible mais sur lequel la raison, le libre arbitre, la conscience, l'intelligence et l'amour, ont cherché à construire indéfiniment des modèles cohérents de vie et continuent à le faire ; du moins peut-on l'espérer.

Envisageons en premier lieu les éléments qui constituent ce substrat.

Partant de la nécessité pour l'homme d'être un être social qui ne peut exister que dans l'interaction de ses semblables, il s'agit d'envisager les affects et les besoins élémentaires qui sont pris dans cette interaction et les formes d'action qui peuvent en découler. Affects et besoins élémentaires : j'entends par là des constantes de nature psychologique, mais dont il semble qu'elles sont fondamentales dans l'élaboration de la règle sociale et qu'elles expliquent, en conséquence, plus encore que les comportements individuels, les règles qui permettent à l'homme de vivre en société. La règle a pour objet de canaliser besoins et affects élémentaires dans un sens qui permette la coexistence de soi et de l'autre que soi, en fonction naturellement de la définition que chaque culture, donc chaque loi locale, donne à ces termes.

Le socle dur des évidences élémentaires

Il existe un socle dur des évidences élémentaires soumises à l'observation humaine sur lesquelles se greffent les besoins psychiques et les affects qui leur sont corrélés. Je postule, comme Freud l'avait d'ailleurs fait avant moi, que l'homme en général, et celui des origines tout particulièrement, a été contraint de comprendre le monde, de lui donner du sens, à partir de l'observation de ce qui lui était donné à voir, son propre corps, celui de ses congénères, celui des autres êtres vivants, les régularités observables du monde, mais aussi ses sensations corporelles et ses besoins. Freud met en rapport la pulsion sexuelle masculine variable et l'image du feu ; pour moi c'est de la construction globale de l'image du monde qu'il s'agit, avec les moyens d'observation dont l'homme disposait, à savoir ses cinq sens.

Les évidences élémentaires non sécables, qui ne peuvent être subsumées sous d'autres, offertes à la trituration de l'esprit humain, sont concrètes et toujours d'actualité. C'est la différence sexuelle, anatomique et physiologique, qui traverse toutes les formes animales vivantes, avec ce qui s'ensuit pour les exigences de la procréation ; c'est l'existence de fluides corporels spécifiques de chaque sexe et définissant son identité ; c'est la nécessité de l'acte sexuel pour la procréation, celle de grandir, vieillir, mourir ; c'est le rapport qui existe entre la vie, le sang qui coule dans les veines, la chaleur, l'animation, la mobilité ; et, au contraire, entre la mort, la coagulation du sang, le froid, la rigidité, l'immobilité ; ce sont les contraintes de l'alimentation, de l'excrétion, du repos ; mais c'est aussi l'observation des régularités cosmologiques, du jour et de la nuit, de la chaleur associée au soleil et au feu, du froid associé à la nuit et à la lune. Il s'agit bien de choses ordinaires et constantes.

Ce socle dur d'observations et de régularités, qui n'offrent pas de prise, est à la base de nos modes pratiques de pensée, d'interrogations métaphysiques et ontologiques et également d'affects. Les interrogations ontologiques cherchent à donner du sens, et elles sont aussi anciennes que l'homme, si on en juge par la création mythique qui vise toujours à répondre à la même question : pourquoi les choses sont-elles comme elles sont ? Je ne développerai pas cet aspect, je m'en tiendrai aux deux autres, les modes pratiques de pensée et les affects. En effet, je postule que de l'observation des grandes alternances et oppositions structurelles — le jour et la nuit ou, plus proche de notre propos, le masculin et le féminin —, a découlé pour l'humanité des origines (c'est-à-dire sur des millénaires), une classification primordiale des choses et des êtres en fonction de leur identité (mêmeté) ou de leur différence. J'ai montré dans *Masculin/Féminin* comment cette catégorie binaire, qui oppose l'identique au différent, issue principalement de l'observation de la différence sexuée, engrave fondamentalement la forme de notre espace mental. Les catégories binaires dont l'homme se sert pour classer, penser, se représenter et organiser le monde, qui opposent

essentiellement deux à deux des termes irréductibles l'un à l'autre, sont en effet présentes de façon universelle dans toutes les langues et elles constituent l'armature aussi bien du discours scientifique que de celui des systèmes de représentation et de la parole ordinaire. Le classement entre identique et différent est à la base du sentiment d'appartenance (on appartient au groupe de ceux qui sont vos identiques) ; il est nécessaire à toute identification, pour tout individu.

Cette courbure particulière de l'espace mental dépend strictement de la nécessité de classer en opposant. Elle se trouve être le cadre et la matrice primordiale et universelle des rapports sociaux et de toute pensée.

Deux formes invariantes du bonheur de l'entre-soi

Il en découle, semble-t-il, deux constantes dans le fonctionnement des sociétés humaines, constantes qui sont bâties sur un besoin, un désir, ou un bonheur spécifiques de se trouver entre soi, avec ses semblables. Il revêt deux formes : la première est l'entre-soi de la consanguinité et du territoire qui lui correspond, être avec les siens, avec ses proches, de même souche et de même lieu. Et, différente de la première, et tout aussi vivace et présente, la forme de l'entre-soi du genre. Etre entre hommes, notamment, est une satisfaction nécessaire qui s'exprime dans le fonctionnement des « maisons des hommes » dans de nombreuses sociétés de par le monde. L'essentiel des activités n'est pas d'ordre familial : ce sont des activités entre hommes, menées dans la maison des hommes. Si le plaisir de l'entre-soi féminin existe aussi, s'il se repère dans la vie quotidienne, il n'a jamais eu la possibilité de se manifester aussi fortement que son pendant masculin dans des institutions sociales. Pour construire le lien social, il a fallu lutter contre le désir de rester entre soi. La prohibition de l'inceste, comme l'a montré Claude Lévi-Strauss, a eu pour résultat, par l'échange matrimonial entre des groupes de consanguinité étrangers les uns aux autres, d'instaurer, grâce à la reconnaissance obligée de l'altérité, non seulement la paix mais également des échanges de toute sorte entre ces groupes distincts de consanguinité. La construction sociale qui en résulte, et sur laquelle nous vivons toujours, n'est plus fonction de la consanguinité seule, elle est aussi, et surtout, fonction de l'alliance. Au fur et à mesure que les liens de consanguinité et d'alliance et les échanges de tous ordres repoussent les frontières géographiques et sociales des communautés locales, s'ouvrent aussi le champ et la définition de cette collectivité des humains où doit régner en principe la confiance, et donc la tolérance à autrui. Je reviendrai sur ce point pour montrer qu'il est illusoire de penser que cette extension est sans limites.

L'entre-soi du genre recoupe transversalement l'entre-soi de la consanguinité et de la familiarité locale, mais il recoupe aussi l'instauration sociale de liens d'alliance entre groupes de consanguinité distincts. Il s'accommode très bien des deux. C'est ce qui fait sa force. Et, tant qu'il n'intervient pas dans le cours de la reproduction humaine, il n'a pas besoin d'être réprimé. Il en serait autrement si ce plaisir-là venait à contrecarrer la nécessaire altérité des rapports sociaux et des rapports humains de la procréation, qui demandent qu'il y ait un homme et une femme conjoints dans l'acte procréateur. La majorité des gouvernements a très vite interdit la pratique éventuelle du clonage reproductif pour l'homme au nom de la dignité de l'être humain, traduction ontologique du fait que, de manière anthropologiquement évidente, l'entre-soi du genre culminerait. Par la disparition de la procréation à deux, par la perte de l'altérité nécessaire dans la reproduction, si le clonage reproductif devenait la norme, on verrait se reconstituer des unités séparées qui se retrouveraient closes sur elles-mêmes et sur leurs peurs, comme l'étaient les unités consanguines à l'aube de l'humanité.

Si cette courbure particulière de toute pensée est née de l'observation d'évidences corporelles anatomiques et physiologiques élémentaires, d'autres nécessités comme se nourrir, s'abriter, dormir, copuler, mourir, etc., sont à l'origine de besoins et d'affects qui vont, pour s'exprimer, se trouver pris dans ce langage de l'identique et du différent et, autant le dire, dans l'ambivalence de leurs rapports.

Les besoins et affects élémentaires

Un des tout premiers besoins est la recherche pour soi, en premier lieu, de la satisfaction des besoins vitaux, du bien-être et de ce qui donne du plaisir, et cela au moindre coût ; en deuxième lieu, pour ses proches, ses enfants, dans l'entre-soi de la consanguinité. L'altruisme devient une réalité seconde qui dépend des limites de la définition de l'autre comme identique à soi ; elle dépend aussi d'un autre besoin et affect élémentaire, celui de protéger et d'être protégé.

Le deuxième, intrinsèquement lié au premier est le besoin de confiance et de sécurité : pouvoir se reposer, dormir tranquillement, suppose un relâchement complet de la vigilance, donc la nécessité d'être certain que rien de fâcheux ne peut survenir pendant ce temps. La confiance est le moteur nécessaire à l'exercice des activités multiples que l'individu peut mener, et elle ne joue, là aussi, que dans des limites instituées. Elle est liée à l'interconnaissance subjective d'abord, à l'origine et à la résidence communes, sur un territoire délimité et connu, à la mise en commun des efforts pour se procurer le nécessaire à la vie et elle entraîne avec elle des sentiments dérivés : l'acceptation du semblable, l'attraction, le respect, l'amour. Inversement, quand ce sentiment d'appartenance est totalement clos sur lui-même, sans ouverture vers autrui, la méfiance à l'égard de ceux qui sont différents entraîne d'autres sentiments dérivés : le rejet, l'intolérance, la répulsion, le mépris, la haine, etc.

Ces besoins et affects impliquent beaucoup d'ambivalence. On n'aime et ne respecte pas nécessairement ses proches, et plutôt que de rester dans la sécurité du groupe, l'individu peut avoir l'envie aventureuse de s'en échapper à ses risques et périls.

Au cœur de la problématique de l'identique et du différent, se trouve un troisième besoin élémentaire qui prend plusieurs expressions, toujours de manière ambivalente : le besoin de conformité et celui d'être accepté et aimé parce que conforme. Il convient d'être semblable à ceux avec lesquels on postule une identité, ou de rendre semblables, grâce à des systèmes ou des instruments de modelage de soi, les individus de sa mouvance, à commencer naturellement par les enfants. Le besoin de rendre conforme à une image du soi commence par le modelage du corps des enfants ; les scarifications, tatouages, le travail sur les dents, le crâne, etc. relèvent du modelage du corps, et certains ornements et parures sont des instruments de ce modelage.

Etre semblable ou se rendre semblable par l'appropriation des usages divers est une nécessité vitale pour l'entrée dans un groupe, y compris dans la société contemporaine ; que ce soit une bande de quartier ou une classe à l'école ou au collège ; les parents savent que leurs enfants veulent les mêmes vêtements que les autres, les mêmes parures, se mouler dans le même moule. Sur ce besoin, il est vrai, se greffent aussi des expressions ambivalentes et antagonistes, mais qui concernent plus l'individu que la règle sociale.

L'envie est une quatrième matrice puissante en rapport avec le besoin de conformité et son envers. Ce n'est plus être comme son semblable, c'est posséder ce qu'il possède. La compétition et la dépossession de l'autre peuvent avoir lieu entre semblables, mais les exactions dont le moteur est l'envie ont lieu, avec l'assentiment du groupe, à l'égard des étrangers au groupe. La sorte d'idéal égalitaire, apparemment présent dans l'expression de l'envie, se trouve en fait en porte-à-faux avec la revendication d'identité par la conformité, car celle-ci n'est pas porteuse de l'égalité comme corollaire nécessaire, ainsi que l'enseignent certaines des observations du socle dur. En effet, les parents naissent avant les enfants, ils ont à les nourrir, à les rendre conformes. L'antériorité vaut toujours supériorité. Prenons l'exemple ethnologique des « cultes du cargo » des sociétés du Pacifique, qui voyaient venir des cargos ou des avions chargés de biens dévolus aux Européens. Ces cultes ont pour but de dérouter le cargo ou l'avion de façon à être comme les blancs, de détenir les mêmes objets qu'eux. C'est une ambition toujours déçue : les richesses ne viennent jamais entre leurs mains et l'autre a toujours l'antériorité pour lui.

Aussi faut-il faire apparaître ici un autre besoin, affect ou émotion élémentaire qui entraîne avec lui son contraire et un cortège de situations ambivalentes : c'est le besoin de protection sous ses deux faces, être protégé et protéger ses proches et, inversement, agresser ou détruire, ou au mieux tenir à distance ceux qui n'entrent pas dans la catégorie du proche. Le besoin de protéger n'est pas seulement l'expression d'une émotion altruiste et égalitaire, car il s'exprime en premier lieu dans le modèle hiérarchique du rapport parents-enfants. Le besoin de protection et de modelage se transforme aisément en nécessité de contrôle et de domination d'un côté, d'abandon à la volonté d'autrui de l'autre, ou à l'inverse en sentiment de révolte. Si la hiérarchie découle au premier chef de l'antériorité, elle va se définir comme la puissance du fort, le parent, sur le faible, l'enfant. Elle est à l'origine de tous les rapports contrastés du fort et du faible, du dominant et du dominé, du maître et de l'esclave, et de tous les pouvoirs.

Avec la domination exercée sur les siens, puis sur les autres, qui est déjà une perversion du besoin de protéger, et eu égard à la complexification des rapports sociaux, prennent toute leur force deux affects très profonds qui sont d'un côté l'orgueil et le sentiment de puissance, de l'autre la honte, l'humiliation et le ressentiment envers l'autre, sentiments qui sont à l'origine de toutes les insoumissions, résistances et révoltes et dont la forte ambivalence saute aux yeux dans les conflits contemporains.

Le dernier affect ou besoin élémentaire est à la fois dérivé des précédents, mais aussi la condition nécessaire à leur exercice, c'est le sentiment profond du juste et de l'injuste, qui va de pair avec la conscience de soi et de sa dignité. Le sentiment du juste et de l'injuste a un certain nombre de corollaires en rapport avec la libre disposition de soi et la maîtrise, plus ou moins grande, de ses actes et de son destin. Un de ces corollaires est le besoin d'inviolabilité du corps, de l'esprit et des lieux où s'inscrit l'individu ou le groupe des semblables, à savoir le territoire.

La honte, elle, est liée au sentiment d'impuissance à faire respecter ces limites, c'est une matrice émotionnelle extrêmement forte qui ne peut se dénouer que par la révolte ou grâce à la justice enfin rendue.

L'articulation des besoins et des affects

La violence intervient dans les interstices non réglés du jeu entrecroisé de ces divers besoins nécessaires dans leur tout premier état d'expression, lorsque la loi ne suffit pas à empêcher des dérives. Si on prend par exemple l'articulation nécessaire entre la satisfaction des besoins vitaux, le désir de protéger et nourrir ses dépendants et le besoin de ceux-ci d'être protégés et nourris, avec l'envie qui porte sur les moyens dont disposent d'autres unités de vie, c'est-à-dire trois des éléments matriciels cités ci-dessus, il faut des règles sociales très structurées pour que cette association ne se traduise pas nécessairement par la prédation. Contre la prédation généralisée se dresse l'injonction de ne pas prendre par la force à autrui — ce que proclament les lois sociales des diverses sociétés. Mais d'autres modalités envisageables ont été réalisées par des sociétés « primitives », et ont servi d'exemple à la construction d'utopies dans des sociétés plus larges. C'est le cas par exemple de règles du partage égalitaire du gibier qui ne privilégient pas la famille du meilleur chasseur, dans des sociétés africaines de chasseurs-collecteurs, comme les Hadza d'Afrique orientale ou les Bushmen et quelques autres. Le partage du produit de la chasse est fait de manière égale entre les différentes familles du groupe, même si certains hommes ne rapportent jamais de gibier. Mais il semble qu'une telle logique du partage communautaire égalitaire — qui élimine l'effet négatif de l'envie en s'appuyant sur une définition large de l'identité : tous ceux de mon groupe sont mes semblables et ont les mêmes droits s'ils ont les mêmes devoirs —, ne puisse être étendue à d'autres modes de production qui sont apparus plus tardivement dans l'histoire de l'espèce humaine et qui ont cours dans des sociétés beaucoup plus larges qui voient, depuis la naissance de l'agriculture, la satisfaction des besoins liée étroitement à l'appropriation des produits de la peine et du travail, puis des produits du capital.

Loi, morale, éthique

Comme on peut le constater, ces besoins — ou affects — primaires impliquent un ensemble complexe d'interactions à différents niveaux. La loi sociale se fait le garant d'un certain nombre d'équilibres. Plus avant, la morale apporte une confirmation de ces équilibres, comme un choix opéré entre divers possibles, marqué du sceau idéal entre ce qui est défini comme bien et ce qui est défini comme mal par chaque culture. Aucune société n'admet la possibilité illimitée d'agresser ou de tuer — à l'extérieur ou en son sein —, la possibilité illimitée de forniquer avec tous les autres membres du groupe ni celle de prendre par la force à son gré.

Reprenons le premier point : aucune société ne permet totalement à l'individu de mettre à mort les autres sans encourir une punition, socialement contrôlée, mais aucune société ne l'interdit non plus totalement. Entre ces deux extrêmes, on trouve une série d'embranchements possibles. En premier, tuer peut être permis à l'extérieur et interdit dans la collectivité. En second, on peut tuer dans la collectivité sans être puni, mais selon des règles particulières, qu'il s'agisse de la vendetta, du règlement des conflits dans une logique segmentaire ou de la légitime défense. Nouvel embranchement, la mise à mort peut être permise au sein même de la famille, en raison d'un droit fondé sur la hiérarchie : le droit de vie ou de mort du père sur les enfants — comme c'était le cas dans le droit romain —, droit de vie ou de mort du frère sur la sœur dans une certaine pratique musulmane mais aussi méditerranéenne, en cas de manquement supposé à l'honneur. Enfin, quatrième embranchement, compte tenu de la définition que donne chaque culture à la vie, à son début et à sa fin, on trouvera des attitudes variées à l'égard de l'avortement, de l'infanticide ou de l'euthanasie. Il ne s'agit pas de morale, même si la morale s'y ajoute comme manteau ou comme justificatif, mais des options possibles que fait telle ou telle société, en fonction de ces divers embranchements logiques, options qui engagent ensuite en entrelacs l'ensemble de la culture. Il nous suffit de voir qu'il s'agit de l'ensemble des possibles, situés entre deux impératifs contradictoires : « tu ne tueras pas », « tu peux tuer à ton gré », mais rassemblés sous la rubrique « tu peux avoir le droit, mais régi par la loi, de tuer ».

A partir de ces points à la fois essentiels et d'une extrême banalité, il serait quand même possible de construire une éthique à valeur universelle. Des barrières existent cependant, et il est éloquent que les réticences qui s'expriment dans le monde sur la possibilité même de parvenir à définir une éthique universelle se fondent sur l'impensabilité, en divers endroits, de reconnaître aux femmes une dignité et une indépendance analogues à celles des hommes, en leur accordant le droit de disposer d'elles-mêmes. On peut expliquer ce refus : il s'agit là du butoir le plus extrême aux fondements de l'identité et de la différence. Dans ces sociétés, admettre les femmes à une égale dignité serait saper d'un coup les soubassements qui y font de toute altérité, non pas une différence reconnue et acceptée comme complément nécessaire du soi, mais une catégorie méprisable, détestable, devant être dominée, contrainte et même parfois potentiellement détruite.

Logique de l'intolérance

Sous ses formes les plus évidentes, l'exclusion ou l'annihilation de groupes entiers, l'intolérance est profondément l'expression d'une volonté d'assurer la cohésion et la sécurité de ce qui est considéré comme identique à soi, en détruisant tout ce qui s'oppose à cette prééminence absolue. Il y a une logique de l'intolérance parce qu'elle sert des intérêts qui se croient menacés. Jacques Le Goff écrit qu'au XIII^e siècle — siècle des cathédrales, du grand développement de l'esprit — paradoxalement, a été créée une société fondée sur la mise au rebut des hérétiques, des lépreux, des Juifs et des homosexuels. C'était une société en plein essor, qui menait des conquêtes de tous ordres, surtout économiques, et qui combattait tout ce qui pouvait menacer son degré nouveau de prospérité. Cette mise au rebut s'est faite sur la base de conceptions fortes sur le sang, sa pureté, son unicité. Les personnes classées dans ces catégories étaient toutes considérées comme impures. Or, c'est la référence aux éléments physiologiques et biologiques qui a le plus de force barbare, quand il s'agit d'évincer l'autre, quand la définition de l'identité se fait en termes purement biologiques, ce qui nous renvoie à la consanguinité tout en l'élargissant à des groupes plus amples que ceux définis par une commune ascendance.

Un ressort profond du racisme et de l'intolérance, qui intègre la question de l'identité du sang, consiste dans l'intime conviction que les autres ne peuvent pas penser, sentir, réagir comme nous — quel que soit ce « nous » qui se considère comme l'essence de l'humanité, de la civilisation. Cela va de la croyance en l'insensibilité à la douleur physique à la croyance en une forme d'insensibilité affective au destin des proches, la mort des parents et des enfants, qui serait ressentie par les autres moins profondément que par nous.

Le fond de ces croyances, c'est la nécessité de nier l'autre comme véritablement humain. Or, il est nécessaire de nier l'autre comme véritablement humain pour pouvoir l'exclure, lui faire du mal, voire tenter de lui interdire une survie *post mortem*.

Le propre de toute société humaine, quelle que soit sa taille, est de réduire la définition de l'humain aux membres du groupe, les autres étant des non-humains qu'il est donc possible de traiter comme tels. Le terme qu'utilise une ethnie pour se désigner, dans sa propre langue, signifie « nous, les hommes ». Ceux de l'extérieur n'en étant pas, ils peuvent être exclus des échanges, traités avec mépris, chassés pour en faire des esclaves ou des objets de sacrifice, et même chassés comme des animaux, comme l'ont fait encore à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle les chasseurs-prospecteurs à l'encontre des Indiens de Terre de Feu, et comme le font encore des prospecteurs auprès d'ethnies amazoniennes.

Chaque groupe humain est ainsi investi, croit-il, de l'humanité, à l'exclusion de tout autre. Mais qu'est-ce qu'un groupe humain ? C'est, à l'aube de l'humanité, et pendant les longs temps de son développement, cet agrégat, fonde sur la consanguinité et le territoire, d'individus entre lesquels sont censées régner la confiance, la sécurité, la certitude de pouvoir se reposer en paix.

Les limites de la collectivité des humains

Au fur et à mesure que les liens de consanguinité et d'alliance, les échanges économiques, politiques, religieux et autres repoussent les frontières de cette communauté première recluse sur son identité première, sa consanguinité, ses peurs, ses ignorances, en y incluant des alliés tant matrimoniaux que politiques et des partenaires économiques, s'ouvre le champ et s'élargit nécessairement la définition de la collectivité des humains au sein de laquelle doit régner la confiance, et donc la tolérance à l'égard des autres qui en font partie. Les non-humains sont toujours repoussés sur les franges ; c'est ce que faisait Hérodote, en plaçant au-delà des Barbares, dans des cercles concentriques, des populations chimériques où la forme humaine n'apparaissait que partiellement ; dans les deux derniers cercles, avant les animaux proprement dits, se trouvaient ceux qui n'avaient pas de nom, puis ceux qui n'avaient pas de langage — ce qui revient à dire que le langage et l'identité individuelle étaient, quelles que soient ensuite les apparences physiques, nécessaires pour définir l'humain.

Contrairement à ce qu'on pourrait croire, la mondialisation actuelle, dans l'orbite du capitalisme, ne s'est pas accompagnée corrélativement d'une parfaite extension au monde entier du champ de la collectivité des humains. Elle s'est accompagnée, au contraire, d'une reviviscence de l'idée du pluralisme et du relativisme moral et culturel, d'un renouveau des particularismes, lesquels visent, retrouvant l'idéologie du sang et du sperme porteurs de toutes les différences, y compris religieuses, à établir des barrières insurmontables et des hiérarchies entre les catégories d'humains. Pourquoi cela ? Parce qu'il n'est pas possible de penser le soi sans poser simultanément l'existence d'un autre d'une certaine façon irréductible à soi, ce qui est la condition formelle nécessaire à des fractures, des failles, des fissions qui vont recomposer indéfiniment des îlots de solidarité et de sécurité au sein d'une humanité idéale.

Mais si le soi implique un autre, nécessairement différent, et donc la mise en place de critères de reconnaissance, la seule logique de la différence ne devrait entraîner de façon automatique ni la hiérarchie, ni la défiance, ni la haine, ni l'exploitation, ni la violence. Il faut cependant pour cela une éducation à la raison, ouvrant sur la tolérance, dont il faut bien dire qu'elle est rarement proposée et qu'elle est difficilement entendue, parce qu'elle implique la nécessité de prendre conscience de l'existence des ressorts profonds des matrices de l'intolérance et de lutter contre eux individuellement et collectivement. La logique même impliquée par l'instauration et la reconnaissance d'un entre-soi de paix et de confiance entraîne en effet *ipso facto* l'idée qu'il existe au-delà des mondes différents en qui on ne peut avoir confiance. On peut dire que la problématique du même et du différent s'applique par extension aux communautés humaines, celle à laquelle on appartient et les autres, proches ou lointaines. Le jeu combiné des deux plaisirs de l'entre-soi, consanguinité et territorialité d'une part, genre de l'autre, s'y exerce. Dans une logique hiérarchique, il ne peut y avoir d'équilibre, d'égalité entre les deux parties. De la même manière, les rapports entre les communautés humaines, qu'il s'agisse de bandes ou de nations, sont perçus et vécus comme des rapports de force, avant que la raison et la conviction humaniste ne cherchent à établir des rapports d'égalité et de coopération.

On peut donc observer une sorte de nécessité interne à la recreation sans cesse de différences au sein de groupes d'homogénéité dont la dilatation paraît d'un coup trop grande. Pensons aux mondes concentriques d'humanité selon Hérodote, mais on retrouve ces mêmes cercles concentriques, définissant des aires de sécurité maximale au centre, puis d'alliance matrimoniale, puis de guerre, puis d'attaque potentielle en sorcellerie, dans des sociétés amazoniennes qui n'ont certes pas lu Hérodote, mais qui retrouvent les mêmes nécessités formelles de fonctionnement, comme les Achuar par exemple, où cette hiérarchie existe au sein du même. Il s'agit, on le voit, de zones procédurières où s'exercent une norme, une légalité ; au-delà, c'est le monde de l'étranger, de l'animalité.

Les petits écarts

L'obligation de se définir par opposition est une constante, y compris au sein de zones qui, de l'extérieur, paraissent homogènes. Citons une anecdote révélatrice : une paysanne bretonne, parlant des habitants du village proche du sien, les désignait comme « ces sauvages qui ne mangent pas comme nous ». En effet, quand la notion d'identité se fonde essentiellement sur le sang et les humeurs du corps, l'alimentation devient centrale. Ainsi, dans les sociétés africaines, l'identité du lignage — patri ou matrilinéaire — et de ses membres est toujours fonction d'un système d'interdits alimentaires différentiels. La base de l'alimentation est la même et les variantes d'accompagnement sont faibles ; mais chaque lignage est caractérisé par un interdit qui le rend différent des autres. Ainsi sont censés être fabriqués des corps biologiquement différents, grâce à de minuscules écarts.

La nourriture est un des éléments fondamentaux de la recreation et du modelage de la différence entre des groupes situés dans une très grande proximité. Il y a évidemment d'autres manières de le faire comme il y a des manières d'exacerber l'incompatibilité de systèmes situés dans un plus grand éloignement.

Le système des castes

Que peut-on faire avec ces petits écarts ? Peut-on arriver à des systèmes achevés de différenciation interne ? La réponse est oui. Un des modèles les plus achevés du système interne de différenciation par séries d'écarts est celui des castes en Inde où on voit jouer un autre invariant : la constitution de l'autre en autre absolu et excré par le regard qui est porté sur lui. C'est un modèle organique de société fondé sur des écarts et qui va engendrer une mentalité propre, celle de la haine et du mépris. Je suis ici les analyses publiées par l'indianiste Olivier Herrenschmidt, réflexions sur les écrits d'un juriste, Ambedkar, né dans une caste d'Intouchables en 1891 et mort en 1956. Ambedkar estime que l'inégalité, la simple inégalité est beaucoup moins dangereuse que l'inégalité graduée, laquelle est fondée sur un système d'écarts. L'inégalité graduée est nécessairement intériorisée par tous : « *Tous y trouvant avantage, assurant leur identité contre chaque autre, développant la culture de ce qu'on pourrait appeler « l'obsession de la petite différence »... Tous sont ligues contre les dominants et tous veulent leur chute. Mais ils ont des intérêts différents et ne peuvent s'associer. Ceux qui sont les plus élevés en dessous des dominants veulent bien se débarrasser de cette tutelle, mais ils ne veulent pas être confondus avec ceux qui sont en dessous d'eux, les relativement élevés, les bas et les plus bas, de peur que ceux-ci ne se croient leurs égaux. Celui qui est en bas veut faire tomber le dominant, le plus élevé et le haut, mais il ne veut rien avoir à faire avec son inférieur de peur d'être confondu avec lui et que celui-ci ne devienne son égal. Dans un système d'inégalité graduée, il ne peut y avoir de classe totalement dépourvue de privilèges, seule celle qui est au tréfonds de la pyramide sociale. Les privilèges des autres sont gradués. Même celui qui est « bas » est dans une classe privilégiée [par rapport à celui qui est situé au plus bas], il est donc de l'intérêt de chacun de maintenir l'ensemble du système social.* »

On ne peut que convenir de la justesse humaine et de la profondeur du diagnostic. Le système des petites différences déborde d'ailleurs jusqu'au niveau le plus bas, car celui des Intouchables, dont Ambedkar faisait lui-même partie, est divisé en groupes qui ne peuvent se marier entre eux.

La dangerosité politique d'un tel système vient, dit Ambedkar, de l'impossibilité de toute révolution, en raison de son intériorisation par tout individu qui naît dans le système, malgré, dit-il, « *la tension interne permanente, la conscience de la différence nécessaire et la fissiparité congénitale du système* ». Cette différence implique une mentalité particulière.

Au-delà du jugement que porte Ambedkar, à savoir que la révolution est impossible quand l'intériorisation du système de valeurs devient un système politique, ce qui nous importe ici comme constante invariante de la construction de l'autre comme différent, c'est l'assignation par le regard d'autrui. La caste est un état d'esprit qui implique une chaîne ascendante de respect et une chaîne descendante de mépris. Respect/mépris ou préférence/rejet ou amour/haine : Ambedkar a utilisé tantôt l'un tantôt l'autre de ces doublets. Mais à la fin de sa vie, dans ses derniers textes, il exprimait l'ensemble de la formule sociale sous la forme combinée de la haine et du mépris : « *Loin de produire l'harmonie, l'inégalité graduée, la pensée de Buddha produit une société avec une échelle ascendante de haine et une échelle descendante de mépris, créant ainsi un perpétuel conflit.* » Il va jusqu'à écrire : « *L'Intouchabilité est un aspect de la psychologie sociale, c'est une sorte de nausée qu'éprouve un groupe à l'égard d'un Autre.* » Cela prend donc la forme d'une répulsion proprement physique.

La construction de la répulsion de la différence

Avec les termes « nausée », « répulsion », utilisés par Ambedkar pour décrire le principe du système des castes, fondé sur des petites différences et des écarts, et érigé en système politique, nous entrons de plain-pied dans le domaine proprement philosophique du système des attirances et répulsions entre corps (corps chimiques ou autres) selon qu'ils sont de nature identique ou différente, et dans l'envers du besoin primaire de délimitation du soi, de façon cruciale. Contrairement à un certain nombre d'autres systèmes, le système hindou est fondé sur la répulsion de la différence et l'attraction de l'identique, une répulsion de la différence qui serait la forme politique de la répulsion que peuvent éprouver entre eux des corps différents sous la forme de forces physiques qui se repoussent.

Louis Dumont a refusé l'idée même de répulsion avancée par Ambedkar ou il la concède seulement du bout des lèvres car il se refuse, de façon volontariste, à une contamination des analyses sociologiques par des considérations de type psychologique qui n'auraient pas, selon lui, même valeur conceptuelle.

Or il est nécessaire, logiquement d'ailleurs comme le remarque Herrenschmidt, de réintroduire l'émotivité, les affects primaires, pour comprendre les segmentations et la scission. Ce n'est pas seulement une affaire de processus abstraits et de structures, c'est affaire également d'émotivité. Dumont lui-même écrit : « *C'est parce qu'on est jaloux de son statut qu'on se garde de contacts et de mariages inconsidérés.* »

Le mot « jaloux » veut bien dire ce qu'il veut dire, il s'agit de défendre sa différence et ce qui fait son identité. Le fondement de cette émotion qu'est la jalousie, et le fondement plus général de l'émotion au cœur du système de mépris et de haine présenté par Ambedkar, se trouve dans une métaphore organiciste du corps social qui a pour effet de refuser l'égalité de dignité par la naissance entre les quatre grandes classes. Dans cette métaphore organiciste, le Brahmane est la bouche et dispose de la fonction la plus noble, tandis que les Shudra sont les pieds, qui ont la

fonction la plus sale. L'indignité d'une classe est fondée sur « l'impureté extrême et essentielle du plus bas ». Ce qui est souligné dans ce mode de pensée, ce n'est pas l'interdépendance des parties différentes, c'est leur inégale dignité. La hauteur ne peut se fonder, dans ce discours politique, que sur le rabaissement et sur l'humiliation. Il s'agit d'une vision proprement cognitive qui associe les catégories du haut et du bas, du pur et de l'impur, et du propre et du sale au premier chef. La répulsion, inscrite dans un discours de type réellement construit, politiquement, intellectuellement et sociologiquement parlant, se fonde sur des caractéristiques organiques nettement opposables, qui relèvent du propre et du sale, du sain et du malsain, à l'égard desquelles on opère dès l'enfance un dressage mental par l'éducation.

Le propre et le sale

L'opposition du propre et du sale est un des fondements de l'idéologie d'exclusion. A côté de la métaphore animale proprement dite, dans les rapprochements qui sont faits par l'esprit entre l'Autre, l'étranger et le non-humain, une série continue et aisée de dérivations conduit à l'idée d'invasion par des insectes où l'ignoble, l'excrémentiel, l'obligation de nettoyage se retrouvent diversement agencés dans des systèmes idéologiques massivement diffusés. Ainsi, la Radio des mille collines parlait des Tutsi comme de cafards ou de rats qu'il fallait balayer et éliminer. Dans le système hindou des castes, le rapport honni à l'excrémentiel fait que seuls certains des Intouchables peuvent être éboueurs ou vidangeurs. Une enquête récente sur les activités de nettoyage au Québec et en France dans les gares et les trains montre que les femmes sont affectées presque exclusivement au nettoyage des lieux d'aisance en raison, on peut le supposer, d'une affinité non dite, implicite, du féminin avec l'impur, comme c'est le cas pour l'Intouchable, et cela de façon quasiment tautologique en l'espèce. Cela fonctionne tout seul, par prétérition.

La métaphore du pou et la nécessité corollaire d'avoir à nettoyer une saleté qui se répand, on la retrouve évidemment dans l'idéologie nazie. David Ball dégage deux axes dans cette psychose collective : un antisémitisme d'ordre social qui remonte à la propagande antisémite du XIXe siècle et un antisémitisme d'ordre biologique. L'ordre de Himmler du 19 juillet 1942 concernant l'extermination des Juifs en Pologne déclare explicitement : « Ces mesures sont nécessaires [...] dans l'intérêt de la sécurité et de la propreté du Reich. Toute effraction à cet ordre représente le danger de formation d'un foyer de contagion morale et physique. »

En mars 1941, la propagande nazie en Pologne utilisait déjà dans les journaux, sur les affiches, dans les cinémas, dans les écoles, le slogan « Juifs, poux, typhus ». Et en avril 1943, dans un discours à Kharkov, Himmler proclame : « L'antisémitisme, c'est comme l'épouillement. Se débarrasser des poux, ce n'est pas une question de philosophie, c'est une affaire de propreté... Nous serons bientôt épouillés, il ne nous reste plus que 20 000 poux et nous en aurons fini pour toute l'Allemagne. »

Les Juifs relèvent ainsi d'une autre espèce. Leur présence même n'est pas une présence humaine. Ainsi se trouvent construite la répulsion et légitimées toutes les entreprises qui visent à se défaire de la cause.

A partir du soubassement des besoins fondamentaux, nous avons vu naître des invariants de la constitution de l'autre en radicalement autre, au sens d'ensembles conceptuels véritablement construits ; il est autre par le regard porté sur lui, un autre qu'il n'est pas possible d'assimiler à soi parce qu'il relève de l'animal ou, dans une métaphore organiciste, parce qu'il est sale et impur, donc dangereux, et par là même envieux, haineux, caractéristiques qui autorisent d'emblée son éviction sociale et même parfois son élimination physique. Cette construction idéologique peut être celle d'une différenciation interne statutaire propre à une société donnée, comme dans le cas hindou, ou du discours élaboré volontairement du système nazi ou de ceux, tout aussi idéologiques, des guerres de religion ou des entreprises de conquête coloniale.

L'homme possède naturellement ces besoins, réactions, affects, émotions et pulsions élémentaires. Mais le propre de toute vie sociale est, par le truchement de la loi, de les canaliser, de les maîtriser certes et, plus fondamentalement encore, de définir des aires de droit fondées implicitement sur la reconnaissance du soi et de l'autre. La violence, ainsi, n'est pas un trait de caractère isolé et isolable propre à l'espèce humaine, elle est en fait le produit, le plus souvent concerté et organisé, de mélanges à chaque fois particuliers de ces différents affects élémentaires. On voit se produire ces mélanges soit dans l'exercice même de la loi politique ou sociale (la guerre, la justice, le maintien de l'ordre, les espaces d'autorité) ; soit dans des espaces non nécessairement définis juridiquement mais où la loi reconnaît implicitement le bien-fondé de certains types de rapports : la domination masculine en général, jusque dans ses excès (femmes battues, viols systématiques en temps de guerre, mise à mort de la femme adultère dans d'autres cultures, etc.) ou bien la *patria protesta* de la Rome antique, le fanatisme prosélyte des guerres saintes ; soit enfin dans les interstices où se produisent les conflits d'intérêts ou bien dans ceux où se manifestent les révoltes, insoumissions et rébellions qui sont des revendications d'identité et de dignité.

Dans tous les cas, la construction éthique est toujours à refaire. Une éthique universelle est cependant possible, à condition de reconnaître de façon universelle aussi l'existence de ces processus qui sont toujours là, contre lesquels chaque individu, chaque système éducatif, chaque Etat doit consciemment lutter ; à condition aussi que chacun des acteurs, privés ou publics, s'interdise toute manipulation si aisée à faire en combinant une ou plusieurs de ces pulsions, un ou plusieurs de ces affects élémentaires. Cela implique une éducation véritable à l'altérité. Cela implique aussi la nécessité de s'entendre de façon universelle sur ce qui est et doit être intolérable pour tous : l'intolérable est là en fait quand le regard porté sur l'autre ne le constitue plus, pour une raison ou pour une autre, en être semblable à soi en humanité.

Cette analyse peut servir à mieux comprendre des réalités d'aujourd'hui, si on prend en considération une constellation formée par quelques-uns de ces affects et les manipulations qu'ils peuvent subir dans une culture donnée.

Ainsi le cas du fanatisme, islamique en l'occurrence, tel qu'il est analysé à chaud, après les attentats du 11 septembre 2001, par un journaliste arabe dans Al Hayat. La démonstration qu'il mène du narcissisme collectif, du refus de la réalité, de la nécessaire dévalorisation de l'autre pour affirmer la confiance en soi, de la haine phobique portée à la notion d'individu responsable de ses pensées et de ses actes, à la démocratie, à la pluralité, qui sont le propre du fanatisme, tout autant que le refuge dans les certitudes absolues cautionnées par le leader et la tradition, met en lumière l'existence d'un système clos où la peur est au fondement de l'intolérance.

Il s'agit là d'une perversion construite de façon particulièrement remarquable sur quelques éléments du socle dur très forts : en premier lieu un double sentiment d'appartenance à une collectivité qui est fondée sur la pureté de l'identité religieuse et à une collectivité d'hommes, sentiment qui glorifie dans les deux cas le narcissisme collectif et la tradition. Ce double sentiment d'appartenance est en rapport avec le besoin infantile d'être protégé et de s'en remettre à une autorité, avec démission de la volonté et du libre arbitre ; il est en rapport également avec la certitude que l'entre-soi protège de l'infériorité et peut assumer toutes les fonctions. Le tout en prise directe avec le désir de maintenir les certitudes et le plaisir qui naissent de l'absence du doute qui serait produit par la confrontation démocratique avec un autre qui serait son égal.

On voit par là clairement comment des options qui naissent d'une certaine manière de traiter des affects et besoins primaires peuvent conduire, quand il n'y a pas d'échappatoire possible, à des comportements politiques et collectifs majeurs de violence, dans des situations particulières de domination ou d'injustice mais aussi à des comportements individuels qui excluent le doute et, par là même, créent, ce que Boris Cyrulnik appelle « l'euphorie du racisme », l'euphorie du fanatisme et de l'intolérance, le bonheur de la haine du différent, qui permet de réparer l'estime de soi blessée en renforçant le sentiment d'appartenance avec ceux qui la partagent.

Une grande et nécessaire utopie

Toute la difficulté du traitement de la violence tient au fait que ceux qui entrent dans de tels systèmes clos sont justement dans l'incapacité d'en comprendre les ressorts. Comment faire pour apaiser non seulement les grandes crises internationales mais aussi les problèmes des banlieues quand tant de facteurs extérieurs sont en cause, qui aboutissent à une estime de soi blessée ? Analyser et comprendre est une nécessité ; remédier politiquement aux graves disparités qui sont à l'origine du sentiment d'être victime d'un complot tant national qu'international, réorganiser et encourager le surgissement de systèmes d'encadrements locaux, donner la parole à ceux qui ne l'ont pas et des moyens d'exister aux pays comme aux quartiers de la misère : tout cela, ce sont des préalables politiques absolus au bouleversement nécessaire que serait la création de systèmes éducatifs qui pourraient enfin tenter de transcender toutes les différences.

Le fait que ce soit utopique n'interdit pas de penser qu'il y aurait là sans doute le plus grand défi auquel pourraient s'atteler les Nations unies, les organisations internationales et les Etats souverains, sans compter chacun de nous dans les limites de son état. Pierre Bourdieu écrivait dans sa *Leçon inaugurale* : « Les mouvements d'émancipation sont là pour prouver qu'une certaine dose d'utopisme, cette négation magique du réel qu'on dirait ailleurs névrotique, peut même contribuer à créer les conditions politiques d'une négation pratique du constat réaliste. » Il a certainement raison.

