



RÉPUBLIQUE DU BÉNIN

UNIVERSITÉ D'ABOMEY-CALAVI

ÉCOLE DOCTORALE PLURIDISCIPLINAIRE
« ESPACES, CULTURES ET DÉVELOPPEMENT »

AD MAJOREM SCIENTIAE GLORIAM



Thèse de Doctorat de l'Université d'Abomey-Calavi présentée par :

Bernadin Didier Yaovi MEGNANGLO

Formation doctorale : Philosophie

Option : Philosophie morale et politique

N° d'enregistrementEDP/FASHS

JUSTIFICATION DE LA VIOLENCE CHEZ MARX, SARTRE ET FANON

Sous la direction du

Professeur émérite Albert J. NOUHOUAYI

COMPOSITION DU JURY

Président : prof. **Médard BADA**, Professeur Titulaire, Université d'Abomey-Calavi (Bénin)

Rapporteur : **Prof. Albert J. NOUHOUAYI**, Professeur émérite, Université d'Abomey-Calavi (Bénin)

Examineur : **Prof. Magloire SOMÉ**, Professeur Titulaire, Université de Ouaga 1 Joseph Ki-Zerbo (Burkina-Faso) ;

Examineur : **Prof. Yaovi AKAKPO**, Professeur Titulaire, Université de Lomé (Togo)

Examineur : **Dr Vincent AYÉNA**, Maître de Conférences, Université d'Abomey-Calavi (Bénin).

**Soutenue publiquement le 05/07/2018 à l'UAC
Mention très honorable à l'unanimité du jury**

Année académique : 2017 - 2018

À Lidwine, Fraîche, Palmarès et Lauréat MEGNANGLO.

REMERCIEMENTS

Notre plus profonde et cordiale gratitude va à l'endroit de tous nos parents et amis, de toutes les personnes ressources, de tous les enseignants de la Faculté des Sciences Humaines et Sociales et de l'École Doctorale Pluridisciplinaire : « Espaces, Cultures et Développement » de l'Université d'Abomey-Calavi, en l'occurrence, le Professeur Albert NOUHOUAYI qui a accepté de diriger ce travail de recherche. N'eût été son méticuleux suivi, ce travail n'aurait assurément pas été ce qu'il est aujourd'hui. Nous sommes suffisamment reconnaissant pour la qualité des différents enseignements reçus à l'École Doctorale Pluridisciplinaire. À tous ceux qui y ont contribué, nous exprimons notre profonde gratitude.

SOMMAIRE

TITRES

DÉDICACE	2
REMERCIEMENTS	3
SOMMAIRE	4
TABLE DES ABRÉVIATIONS ET SIGLES	5
RÉSUMÉ	6
ABSTRACT	7
Introduction générale	8
PREMIÈRE PARTIE : IDÉE DE VIOLENCE CHEZ MARX	25
Chapitre 1 : Généralités sur la violence, lutte révolutionnaire et dictature du prolétariat chez Marx	27
Chapitre 2 : Société idéale, place de l'être humain et portée de l'idée marxiste de la violence	61
DEUXIÈME PARTIE : SARTRE ET LA RÉHABILITATION DE LA VIOLENCE	99
Chapitre 3 : Réhabilitation de la violence chez Sartre	101
Chapitre 4 : Autres justifications de l'idée de violence	137
TROISIÈME PARTIE : JUSTIFICATION DE LA VIOLENCE CHEZ FANON	172
Chapitre 5 : Fanon et la question de violence	176
Chapitre 6 : Réflexion pour un monde moins violent	208
Conclusion générale	244
RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES ET WEBOGRAPHIQUES	254
TABLE DES MATIÈRES	266

TABLE DES ABRÉVIATIONS ET SIGLES

- C.I.A : *Central Intelligence Agency*¹.
- C.S.C.E : Conférence sur la Sécurité et la Coopération en Europe.
- F.L.N : Front de Libération National.
- G.P.R.A : Gouvernement Provisoire de la République Algérienne.
- N.P.I : Nouveaux Pays Industrialisés.
- N.P.I.A : Nouveaux Pays Industrialisés d'Asie.
- O.J.A.M : Organisation de la Jeunesse Anticolonialiste de la Martinique.
- O.L.P : Organisation de Libération de la Palestine.
- O.N.U : Organisation des Nations Unies.
- P.C.U.S : Parti Communiste de l'Union Soviétique.
- P.M.A : Pays les Moins Avancés.
- P.N.B : Produit National Brut.
- S.A.L.T: Strategic Arms Limitation Talks.
- S.T.A.R.T: Strategic Arms Reduction Treaty.
- T.N.P : Traité de Non - Prolifération nucléaire.
- U.G.E : Union Générale d'Éditions.
- U.N.E.S.C.O : Organisation des Nations Unies pour l'Éducation, la Science et la Culture.

1-Agence Centrale de Renseignement créée aux États-Unis d'Amérique le 26 juillet 1947.

Résumé

L'intérêt de cette recherche en Philosophie Morale et Politique portant sur le sujet : "Justification de la violence chez Marx, Sartre et Fanon", consiste *primo*, à faire davantage la lumière sur l'idée de violence chez chacun de ces trois penseurs. *Secundo*, ce travail vise à croiser les différentes approches de la notion de violence au niveau de ces trois penseurs. *Tertio*, il est envisagé ici de tirer des leçons pratiques de la lecture de ces trois penseurs, en vue d'établir une morale susceptible de rendre plus positive l'utilisation de la violence. Mains philosophes comme Hobbes, Hegel, Nietzsche et autres, nous ont donné un arrière-plan très utile sur le fait que la violence comporte également un autre versant qui la rend, du coup, utile voire indispensable. La problématique soulevée par ce travail a été focalisée sur trois parties essentielles qui en constituent la cheville ouvrière que sont : la première porte sur les généralités sur la violence et surtout sur l'idée de violence chez Marx. La deuxième, quant à elle, est axée sur la réhabilitation de la violence chez Sartre et autres justifications de l'idée de violence. La troisième partie, à son tour, met en exergue la justification de la violence chez Fanon et expose une série de réflexions susceptibles de donner au monde un visage moins violent. Cette partie constitue, à proprement parler, l'approche critique de l'ensemble du travail. Mieux, il y est question véritablement de l'éloge sinon de la réhabilitation de la violence du moins et en même temps des limites de cette réhabilitation, c'est-à-dire de la recherche de la paix mondiale. Loin d'être une tentative d'ouverture de la boîte de Pandore, notre analyse basée sur une démarche essentiellement documentaire compte plutôt promouvoir des trains de vie pacifiques qui se raréfient jour après jour. La philosophie contemporaine doit véritablement apparaître comme un vivier qui couve des pensées les plus pacifiques et les moins uchronistes.

Mots-clés : violence, paix, liberté, marxisme, sartrisme, fanonisme.

Abstract

The interest of this Moral and Political Philosophy research regarding the topic "Violence justification with Marx, Sartre and Fanon" consists firstly in bringing more clarifications about the idea of violence in each of these three thinkers. Secondly, this research aims at crossing different approaches of the word violence at the level of these three thinkers. The third objective here is to draw practical lessons out of the reading of these three thinkers, with a view to establishing a clean morality to the Human being; as well at present as in the course of future centuries. Many philosophers like Hobbes, Hegel, Nietzsche and others gave us a very useful background on the fact that violence also includes another huge side which makes it somehow useful or even necessary. The problems raised by this job were focalized on three essential parts:

- The generality of violence and especially the idea of violence from Marx.
- The rehabilitation of violence from Sartre and other justifications of violence.
- The justification of violence as per Fanon and displays a series of thoughts in order to apply to the world, a less violent face.

This third part, aims at talking about the critical approach of the whole work. Moreover, it is really a matter of praise, in other words, the rehabilitation of the concept of violence and at the same time the limits of this rehabilitation, that is to say the research of world wide peace. Far from being a try in opening the box of Pandore, our numerous analyses rather intend to promote trains of peaceful lives which become thinner day after day. Contemporary philosophy must really appear as a process which brings out the most peaceful thoughts and least utopian.

Key words : violence, peace, freedom, marxism, sartrism, fanonism.

Introduction générale

La manifestation de la violence chez les êtres humains est aussi vieille que le monde². Cosmogonies, mythologies et légendes la lient aux origines, à l'action même des héros et des leaders. La cosmogonie grecque a proclamé, avec Héraclite que « *La guerre est mère de toute chose, reine de toute chose, et elle fait apparaître les uns comme dieux, les autres comme hommes, et elle fait les uns libres et les autres esclaves.* »³ Mais il s'agit d'une donnée ou d'une évidence qui ne fait pas problème au philosophe, même s'il lui arrive parfois d'en mourir. Ce qui irrite Socrate, c'est l'abus de pouvoir et de langage qui constitue une entrave à la raison, à la beauté et à l'harmonie. La violence est souvent condamnée plutôt pour ses conséquences, et non pour elle-même. Mais, comme la tragédie grecque l'a montré, comme les philosophes modernes (de Hegel à Sartre en passant par Marx et Nietzsche) aident à le comprendre, la violence n'a pas seulement rapport aux biens de l'être humain ou à son corps, mais à son être propre. À l'issue de leurs différentes analyses, Marx, Sartre et Fanon ont, d'une manière ou d'une autre, cerné la violence comme une voie royale pour réaliser un climat de paix et de mieux-être au sein du genre humain. Il est remarquable que la violence n'ait pas constitué, comme telle, un objet de réflexion pour les grands philosophes de la tradition occidentale, et qu'il ait fallu attendre le XIX^{ème} siècle pour que Georges Sorel lui accorde un intérêt dans son ouvrage : *Réflexions sur la violence*⁴. Si nous parvenons à discerner les raisons de cette quasi-occultation de la violence, sans doute, comprendrons-nous mieux les raisons de sa révélation, de son explosion actuelle, et par là sa nature

2-Selon la sainte Bible, Genèse 4.1-15, Caïn a tué son unique frère Abel.

3-Héraclite, Fragments, n° 53 in Simone Weil, *La source grecque*, Paris, Gallimard, 1953, p38.

4-G. Sorel, *Réflexions sur la violence*, Paris, Rivière, 1972.

profonde. Un autre avantage de cette méthode est de nous permettre de prendre nos distances vis-à-vis de cette violence qui nous assaille de toutes parts, et ainsi de pouvoir mesurer sa menace et de lui trouver une solution.

Dans une autre perspective, tout être humain est animé, dès les premiers mois de son existence, par l'ardent désir de l'autre et du monde extérieur pour se les approprier. Or cette appropriation n'est pas immédiate. Elle passe à travers les autres et prend pour relais, comme Freud l'a montré, le désir de l'autre le plus proche, c'est-à-dire, le père pour relais et pour adversaire, puisque celui-là même qui indique au désir son objet, qui initie, qui éduque, c'est celui-là qui devra être supprimé. Le complexe d'Œdipe⁵ mène au meurtre du père. C'est pourquoi, Freud précise

« Les désirs sexuels à l'égard de la mère [se renforçant] et l'enfant [s'apercevant] que le père constitue un obstacle à la réalisation de ces désirs, on [voit] naître le complexe d'Œdipe. L'identification avec le père revêt alors un caractère d'hostilité, engendre le désir d'éliminer le père et de le remplacer auprès de la mère [...]. Cette ambivalence à l'égard du père et le penchant tout de tendresse qu'il éprouve pour l'objet libidineux que représente pour lui la mère forment pour le petit garçon les éléments du complexe d'Œdipe simple et positif.»⁶

Cela signifie que la violence est donc incluse dès l'origine dans la formation de la conscience et dans l'affirmation de l'autonomie de l'être humain. L'animal cherche sa proie qui est souvent un autre animal alors que la proie de la personne humaine, c'est son semblable. Dans tous les

5-Désigne en Psychanalyse, un ensemble de désirs - simultanément amoureux et hostiles - éprouvés par l'enfant à l'égard de ses parents. Cet attachement érotique au parent de sexe opposé jouerait, selon Freud, un rôle essentiel dans la formation de la personnalité.

6-Freud, *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot « Le Moi et le Soi », 1981, p. 186.

cas, il y a toujours deux voies qui se concurrencent, l'une douce et l'autre violente. Elles sont antagoniques mais, d'une certaine façon, identiques dans leur but. L'une et l'autre poursuivent ce bien indispensable et précieux qui est l'être de l'autre, pour se le concilier ou se le soumettre. Mais cela encore est trop simple. La violence est inhérente à la condition humaine dont elle accompagne, nous l'avons vu, la naissance, et dont elle colore parfois les plus hautes expressions à travers la mystique, l'art, la révolte et l'amour. En vérité, il est trop facile de condamner la violence comme un phénomène extérieur et même étranger à l'être humain, alors qu'elle l'accompagne sans cesse, et peut-être, comme le pressentait Nietzsche, jusque dans l'articulation du discours et dans l'affirmation même de l'évidence rationnelle. On peut bel et bien dénoncer toutes les violences d'où qu'elles viennent mais il est, à proprement parler, presque impossible de s'en débarrasser entièrement.

Ce fut le problème posé au début du XX^{ème} siècle par les attentats anarchistes et nihilistes. On le trouve, d'une manière ou d'une autre, chez Malraux, Sartre, Camus et Dostoïevsky. On le retrouve aussi dans la réalité contemporaine : c'est le problème du terrorisme et des otages. Il n'est pas simple, et nous n'avons pas la prétention de le résoudre, ni même de le traiter dans ce travail. Nous avons d'ailleurs la conviction qu'il est futile de chercher une réponse catégorique, en philosophie morale, au problème posé par la violence. Par son aspect ontologique, la violence n'est pas séparable de la condition humaine. De la même manière, la proscrire par des condamnations morales ou des résolutions politiques n'a aucun sens non plus. Si respectable que soit la non-violence, elle ne semble pas pouvoir représenter une position cohérente et tenable dans un monde où la violence est diffuse et se trouve liée à presque tous les aspects des rapports humains. La violence présente une

multitude d'aspects concrets qui obligent à des définitions précises et qui appellent des réponses particulières. La violence de la grève n'est pas de même nature que celle de la bombe atomique. De la même manière, la violence institutionnelle ou structurelle, qui se dissimule derrière des couvertures légales et s'exerce pacifiquement, est très différente de la violence révolutionnaire ou militaire. Notons seulement qu'on a tendance à mieux voir, et par conséquent, à dénoncer avec plus de fougue, aussi bien les violences ouvertes que les violences diffuses.

Comme telles, ces deux formes de la violence ne sont pas les seules. Plus dangereuses, car moins visibles, sont les entreprises sournoises de dressage et de conditionnement qui, sous des apparences de douceur, tendent à enfermer les êtres humains dans des réseaux invisibles. Du coup, l'individu, non averti, déconcerté par la complexité des situations, accablé par les sollicitations, attaqué simultanément dans ce qu'il a de plus bas et de plus élevé, dans son intelligence comme dans ses instincts, n'est plus qu'un jouet passif, brimé qui se croit libre. Elle surprend les consciences hors de leurs gardes et s'empare de leur bonne volonté. Il faut, pour se prémunir contre elle une extrême vigilance. Par conséquent, la réaction s'impose d'elle-même, mais la violence feutrée s'installe, de connivence avec ses victimes. On ne la décèle que grâce aux avantages qu'elle confère à ceux qui s'en servent.

1. Cadre théorique de la recherche

1.1. Contexte et problématique

La violence en tant que phénomène omniprésent dans les rapports humains a pris de nos jours une grande ampleur. Les faits au quotidien en constituent une manifestation flagrante et l'on est en droit de se demander les raisons pour lesquelles elle continue d'apparaître comme un problème contemporain, et presque comme un nouveau phénomène surgi hier. Les techniques dont dispose l'être humain contemporain lui permettent de maîtriser la totalité des obstacles naturels, ou à défaut, la majorité d'entre eux. Il peut envisager alors d'utiliser le monde qui l'entoure, visible ou non, pour son mieux-être, et, s'il nourrit quelque générosité, elle n'a de cure que dans la brutalité. La personne humaine, de nos jours a entre les mains, les armes de destruction absolue qu'il manipule à volonté. En deçà de cette menace - hypothétique mais réelle - , une autre liée à la nature même de l'État contemporain, est peut-être plus sensible à l'espèce humaine. On se trouve certainement ici au cœur de la contradiction la plus déchirante car l'être humain contemporain tient entre ses mains les formes les plus raffinées de la culture et de l'analyse intellectuelle. La violence apparaît comme quelque chose de scandaleux au XXI^{ème} siècle, à une époque où la maîtrise des phénomènes naturels et humains, où les progrès de la science, où la conscience des valeurs et le respect de la vie paraissent s'affirmer dans tous les domaines. Sa présence renvoie le commun des mortels à un passé qu'il pensait définitivement dépassé. C'est paradoxalement au cours de ces deux derniers siècles que la violence s'est manifestée sous des formes particulièrement odieuses, atteignant un degré de cynisme et de raffinement digne des âges les plus reculés de l'Histoire. Elle peut prendre la forme de tortures, de génocides scientifiquement organisés, de

persécutions de toute espèce, de déplacements forcés et massifs de populations, d'écrasements des peuples par les puissants, de terrorisme sous ses formes les plus inhumaines, voire de menace atomique et de tout ce qu'on appelle désormais l'équilibre de la terreur. La violence fait peser sur l'euphorie du progrès l'angoisse de la régression voire d'une destruction totale. Mieux, les techniques elles-mêmes en se développant, ont fait apparaître de nouvelles formes de brutalités physiques et morales : viol des consciences, lavage des cerveaux, manipulations des esprits, pressions de toutes sortes qui constituent une gigantesque entreprise d'aliénation et de profanation des libertés. Partant de ce contexte, les interrogations suivantes s'imposent afin d'orienter ce travail de recherche :

Qu'est-ce que la violence ? Marx, Sartre et Fanon en ont-ils la même approche ? Au-delà du visage négatif que présente la violence, n'a-t-elle pas un autre versant qui fait d'elle un instrument de libération et de paix ? La paix n'est-elle pas, pour l'être humain, naturellement plus efficace que la violence ? Quelles sont les mesures urgentes à prendre afin de rendre le visage du monde actuel essentiellement pacifique ?

Le combat pour la liberté, en prenant pour instrument primordial la violence, Fanon, l'a mené de façon active. Il faut reconnaître que ce dernier s'est lui-même inspiré de plusieurs autres penseurs dans ses réflexions. C'est pour cela que nous avons choisi d'examiner chez ce penseur (en partant d'autres) la question de la violence à travers le sujet : "Justification de la violence chez Marx, Sartre et Fanon". Maints auteurs comme Hobbes, Hegel, Nietzsche et autres nous donneront un arrière-plan très utile sur cette approche de la violence.

1.2. Hypothèses

Compte tenu du contexte et de la problématique dégagée, trois hypothèses méritent d'être avancées en prélude à ce travail de recherche à savoir :

Il est donc légitime de constater que le cercle de la violence a réellement définitivement laissé prescrire son droit. Autrement dit, de jour en jour, les manifestations de la violence tentent de prouver que tout est violent, d'une manière ou d'une autre.

Le recours à la conscience universelle sera un jour capable de pallier définitivement la violence dans toutes ses formes.

La recherche de la paix dans le monde elle-même exige une autre forme de violence. Autrement dit, toute élaboration de la paix dans le monde est subrepticement violente.

2. Objectifs de la recherche et résultats attendus

2.1. Objectif général

Ce travail de recherche vise à montrer que la violence est un fléau aussi bien naturel que social qui peut être, transformé en un précieux instrument de libération et de paix. Autrement dit, nous envisageons de montrer que la violence est une arme à double tranchant dont on peut parfois tirer profit. Mieux, nous espérons à l'issue de ce travail faire partager l'espoir que la violence peut être utilisée pour la culture de valeurs éthiques soucieuses de paix et de concorde sociale.

2.2. Objectifs spécifiques

L'intérêt de cette recherche, consiste d'abord à faire davantage la lumière sur la question de la violence chez chacun de ces trois penseurs. Ensuite, cette recherche vise à croiser les différentes approches de la violence chez ces trois penseurs. Enfin, il est envisagé ici, de tirer des leçons pratiques de la lecture de ces trois penseurs, en vue d'établir une morale susceptible de rendre plus positive l'utilisation de la violence aussi bien pour le genre humain que pour l'environnement.

2.3. Résultats attendus

Le travail ici présenté s'emploie à montrer l'intérêt théorique et pratique que l'on peut tirer d'une réflexion critique sur la violence.

3. État de la question et méthodologie de la recherche

3.1. État de la question

Il est urgent de faire remarquer que, compte tenu de la jeunesse de l'École Doctorale Pluridisciplinaire : « Espaces, Cultures et Développement » de l'Université d'Abomey-Calavi, où s'est déroulée notre formation, des travaux de recherches portant sur le thème de violence, n'existent pas encore jusqu'à la période à laquelle se sont effectuées les différentes recherches allant dans le cadre de cette thèse. C'est justement un vide que s'emploie à combler le présent travail. Toutefois, en ramenant la barre au niveau du Diplôme d'Études Approfondies (D.E.A), on retrouve cependant des études portant sur la violence.

En effet, Bernadin Didier MEGNANGLO a soutenu son Mémoire de D.E.A. en Philosophie Morale et Politique à l'Université d'Abomey-Calavi en mars 2011 sur le sujet : "*La violence chez Frantz Fanon*". L'intérêt de sa réflexion sur un tel thème vise à faire la lumière sur l'idée de violence chez Fanon, en s'appuyant sur : *Les damnés de la terre* et, à la limite, sur son tout premier livre : *Peau noire, masques blancs* qui lui a donné un arrière-plan très utile sur cette question de recherche. En réalité, en étudiant la question de la violence chez Fanon, il envisage de réaliser une synthèse des grandes pensées philosophiques sur la violence comme le lui impose le style de Fanon lui-même. L'étude de la violence chez Fanon, selon Bernadin Didier MEGNANGLO, permet de loger ce penseur à la même enseigne que les autres grands théoriciens révolutionnaires du monde contemporain. Fanon a pris une part active aux mouvements de libération du peuple algérien en particulier et, par ricochet, du peuple africain colonisé de façon générale. Il a réhabilité la notion de violence qui est naturellement et habituellement teintée d'une connotation négative. Bernadin D. MEGNANGLO a été amplement impressionné par cette justification de la violence depuis ses recherches sur son thème de rapport de Licence intitulé : "*La violence dans les États dictatoriaux*", en passant par celui de la maîtrise intitulé : "*Étude analytique et critique de la violence dans les États dits de droit*" jusqu'à cette thèse.

Quant à Dieudonné M. KIATY, il a soutenu son Mémoire de D.E.A. en philosophie morale et politique à l'Université d'Abomey-Calavi en octobre 2010 sur le thème : "Recrudescence de la violence humaine en Afrique noire à partir de XX^{ème} siècle : quels effets sur la civilisation contemporaine ?" Pour lui, loin d'être une peinture négative de l'Afrique noire, autrement dit, une présentation du continent noir comme la partie

la plus violente de la planète terre, ses analyses philosophiques visent, au contraire, à prendre appui sur plusieurs disciplines telles que la psychologie, la psychanalyse et la sociologie pour critiquer la civilisation noire africaine afin de la rendre moins violente. C'est une invite à une prise de conscience de la part des peuples d'Afrique noire au sujet de la violence.

En remontant dans l'histoire de la philosophie gréco-latine, l'une des premières études axées sur la violence reste le fruit des réflexions de Platon. Habituellement, le langage vise à persuader ou à convaincre alors qu'au contraire la violence a pour objet de contraindre. Toute dépréciation de la rhétorique notamment celle que présente Platon dans le livre, *Gorgias* par exemple, est une prime à la violence, qui s'offre alors comme le seul recours pour construire une société meilleure, où l'on forcera le citoyen, comme dira encore Rousseau, à être libre. Le philosophe qui ne se contente pas de déplorer la violence dans les sociétés humaines ne peut que souhaiter une société, une nation ou encore un État où toute prescription relèverait exclusivement de la seule rhétorique et du seul langage.

Kant, tout au début de son ouvrage, *Projet de paix perpétuelle* en 1795, s'interroge sur le sens de l'inscription satirique : « À la paix perpétuelle » sur l'enseigne d'un aubergiste hollandais qui représentait un cimetière. Cette inscription, se demande Kant, « s'adressait-elle aux hommes en général, ou plus particulièrement aux chefs d'État, jamais saturés de guerres, ou même aux seuls philosophes qui font ce doux songe de la paix » ?

À vrai dire, la représentation satirique de la paix des cimetières comme la fin et le terme de toute guerre concerne d'abord les États et leurs chefs. En effet, Kant précise que la méthode employée par les États pour poursuivre leur droit ne peut jamais être une procédure comme devant un

tribunal extérieur, mais uniquement la guerre, par laquelle toutefois, comme par son issue favorable, la victoire, il n'est rien décidé relativement au droit ; le traité de paix, il est vrai, met bien fin à la guerre présente, mais non à l'État de guerre (pour lequel il se trouve toujours un nouveau prétexte). Il devrait suffire, pour démystifier la guerre au regard des grands prédateurs dévorés par la soif de conquêtes, d'en exhiber le bilan négatif.

C'est une gigantesque hécatombe auprès de laquelle les plus grands cataclysmes naturels ne sont que des jeux d'enfants un peu turbulents. Il va sans dire que, jusqu'ici, en matière de destruction massive, organisée, réglée comme un ballet, les dieux n'arrivent pas à la cheville des êtres humains. Or, dans un tout autre registre que celui de l'économie politique, n'ayons pas de peine à montrer que, pour ceux qui la font, la guerre n'est guère de la violence. Mieux, elle n'a pour fin ni l'enrichissement ni l'extermination, mais la réhabilitation par l'épreuve surmontée. Pour que la preuve soit incontestable, il faut que l'épreuve soit terrible.

Pour Engels, ce révolutionnaire qui veut changer la société par la violence, cette *sage-femme* dans laquelle il voit, à l'instar de Marx, la grande accoucheuse de l'Histoire n'a, dès lors, que faire du discours rationnel, du langage et de la rhétorique. Marx trouve qu'« *elle reste l'accoucheuse de toute vieille société qui en porte une nouvelle dans ses flancs.*»⁷

Tout est fondé sur la violence : la configuration des continents résulte de violentes fractions et frictions de l'écorce terrestre, les limites territoriales des États sont fondées sur des guerres de conquête, la souveraineté des uns s'est instaurée sur l'extermination des autres, l'État

7-Marx, Le capital, P.U.F, Paris, 1970, p.420.

républicain de droit sur l'exécution du monarque de droit divin et la religion chrétienne sur la mise en croix du fils de Dieu. Nous savons que

« Selon M. Dühring, la violence est le mal absolu. Le premier acte de violence est le premier péché. Son livre est une longue lamentation sur le péché originel qui a contaminé toute l'histoire jusqu'à nos jours, sur la corruption abominable de toutes les lois de la nature et de la société par ce démon : la violence. Mais la violence assume aussi une autre fonction dans l'histoire : la fonction révolutionnaire. Elle est, selon la formule de Marx, l'accoucheuse de toute vieille société qui en porte une nouvelle dans ses flancs. Elle est l'outil dont se sert le mouvement social pour se frayer un chemin, pour briser les formes politiques périmées. »⁸

Comme quoi, la violence est fondatrice, instauratrice, restauratrice, elle est l'accoucheuse de l'Histoire⁹, le décret de la nature vivante¹⁰, le ciment des sociétés, le socle des États¹¹.

Dans le livre : *Humain, trop humain*¹², Nietzsche fait une apologie de la guerre. Dans l'ouvrage : *Le voyageur et son ombre*, il fait heureusement plutôt l'apologie de la véritable paix, qui ne consiste pas en une « diminution graduelle des charges militaires », mais dans une disposition d'esprit étrangère à la haine comme à la crainte

« Un jour viendra peut-être, jour grandiose, où un peuple, distingué dans la guerre et la victoire par le plus haut développement de la discipline et de l'intelligence militaires, habitué à consentir les plus lourds sacrifices, s'écriera librement : « Nous brisons l'épée ! » - détruisant ainsi toute son organisation militaire jusqu'en ses fondements. »¹³

8-F. Engels, *Théorie de la violence*, Paris, Éditions sociales, 1977, p.211.

9-Formule de Marx, reprise par Engels contre Dühring, à qui il reproche, dans *L'Anti-Dühring*, de n'avoir vu bourgeoisement dans la violence qu'un mal absolu, « le péché originel de l'humanité ».

10-Formule de Joseph de Maistre, dans *Les Soirées de Saint-Petersburg*, VIIe Entretien.

11-Sans être de Machiavel, cette formule résume sa théorie de l'établissement du pouvoir.

12-Nietzsche, *Humain, trop humain*, Paris, Hachette, 2001.

13-Nietzsche, *Le Voyageur et son ombre*, Paris, Hachette, 1902, p. 284.

Mais en attendant ce jour, c'est la violence qui semble toujours avoir le dernier mot jusqu'à présent.

Contre Jean Jaurès et les partisans de la « voie parlementaire » vers le socialisme, Georges Sorel, dans son ouvrage : *Réflexions sur la violence*¹⁴, a tenté de faire l'apologie de la violence prolétarienne, soutenue par le « mythe » de la grève générale. Il privilégie en politique l'« action directe », au mépris de l'« éloquence des tribuns ». Il s'est fait le promoteur du syndicalisme révolutionnaire et l'apôtre d'une violence prolétarienne devant mener à la grève générale.

Éric Weil, dans son ouvrage : *Logique de la philosophie*, oppose la « logique de la Philosophie », qui est celle du discours cohérent à la

« violence de l'Histoire », qui est « le refus de la vérité, du sens, de la cohérence, le choix de l'acte négateur, du langage incohérent, du discours « technique » qui sert sans se demander à quoi, le silence, l'expression du sentiment personnel et qui se veut personnel. »¹⁵

Il poursuit cette appréhension dans *Philosophie politique*, en voyant l'essentiel de l'État moderne, non pas dans le monopole de la violence, mais plutôt dans le fait que l'action de l'État, de même que celles de tous les citoyens soient réglées par les lois¹⁶. Cela démontre que l'État apparaît sous forme rationnelle aux yeux de tous les citoyens, comme ce cadre des lois qui règle tous les rapports entre eux, avec la société et avec l'État pour autant que ces relations puissent donner lieu à l'emploi de la

14-Sorel, *Réflexions sur la violence*, Paris, Marcel Rivière, 1972.

15-Éric Weil, *Logique de la philosophie*, Paris, Vrin, 1974, p.65.

16-Weil, *Philosophie politique*, Paris, Vrin, 1984, p.143.

violence¹⁷. La loi est souveraine. Elle est, comme le souligne Éric Weil lui-même la forme dans laquelle l'État existe en se pensant. C'est à elle de donner la forme de la conscience au but dernier de la communauté et puisque la vie consciente de la communauté, capable de transformer tout donné, s'exprime en elle¹⁸. La loi reste la loi pour tous les citoyens et tous les citoyens sont égaux devant elle. Cela suppose donc que ce n'est pas l'existence de lois formellement universelles qui donne à un État le qualificatif de démocratique, mais plutôt le fait que les lois sont respectées d'une part, et d'autre part, le fait que les lois existantes ne sauraient être modifiées sans le consentement des citoyens donnés dans des formes prescrites par la loi fondamentale.

Comme on le voit, ces différents travaux ont été présentés en mettant l'accent, de manière timide, sur le rôle de la violence dans la cité. Il sera question dans ce travail, de mettre en exergue, la justification de la violence tout en y assignant des limites.

3.2. Méthodologie de la recherche

Afin de mener à bien ce travail de recherche et compte tenu des objectifs et hypothèses que nous nous sommes fixés, ce travail s'est appuyé sur la méthodologie suivante : une recherche documentaire et son analyse subséquente sur la question de la violence. À ce niveau, il convient de reconnaître que la documentation, en ce qui concerne la violence, est très fournie. En vue de bien approcher un auteur, on peut s'y prendre de deux façons : la première qui consiste à recenser ce qu'il a dit (ou voulu dire), la seconde qui retient ce qu'il nous dit aujourd'hui. Autant que faire se peut, nous avons tenté de concilier les deux approches. Ce qui, pour les

17-Weil, *Ibid.*, p. 144.

18-Weil, *Idem.*

auteurs récents, n'est pas trop difficile, l'écart entre ce qu'ils disent et ce qu'ils nous disent n'ayant guère eu le temps de se creuser. Signalons que l'étude approfondie de la question de violence relève au cours des périodes moderne et contemporaine de diverses disciplines. Ceci nous oblige à tracer des lignes de démarcation entre les différentes disciplines auxquelles nous avons eu recours, sans, pour autant, en être esclave. En clair, ce travail a suivi une démarche tout à fait critique qui a inspiré, par conséquent, des analyses et des critiques personnelles.

4. Limites du travail

Les difficultés majeures rencontrées à l'issue de cette rédaction sont celles qu'évoquent habituellement les chercheurs en sciences humaines et sociales au Bénin. Il serait à la fois futile et fastidieux de vouloir coûte que coûte les énumérer point par point. Toutefois, précisons que pour une efficiente exploitation des documents, il importe de se les approprier. Il faut les posséder chez soi et pour soi-même. On a beau réaliser une fiche de lecture mais cela n'a guère préservé d'une nouvelle envie de revoir telle ou telle partie d'un livre qu'on a emprunté à un collègue ou à une bibliothèque. Parfois, sinon souvent, lorsque nous éprouvons à nouveau le désir d'aller emprunter le même document que nous avons déjà largement exploité, grande est notre déception. Celui-ci est déjà emporté, par un autre lecteur, pour une longue durée. Il convient d'attendre que cela soit retourné avant de poursuivre les investigations. Souvent, il faut être très chanceux car il existe des lecteurs incommodes qui font, frauduleusement, des documents publics leurs propriétés privées. Ils les gardent par devers eux, définitivement. Nous évitons d'évoquer la qualité de la connexion au réseau Internet en République du

Bénin, de même que les virus qui peuvent attaquer souvent les rédactions, inhibant, pour ainsi dire, tous les efforts jusque-là consentis. Les limites de ce travail sont évidemment à l'image de celles qui se retrouvent au niveau des thèses de doctorat préparées dans les pays en voie de développement comme la République du Bénin. Il serait redondant et vain de revenir sur ces mêmes limites, habituellement évoquées, dans la quasi-totalité des travaux du même genre que celui-ci. Toutefois, certaines limites se sont avérées récurrentes tout au long de cette recherche à tel point qu'il serait aberrant de les passer sous silence. De ce fait, prévu pour une durée de quatre années académiques (du D.E.A à la soutenance de la thèse), ce cursus a plutôt duré sept années académiques. Il fallait de toute urgence s'acquitter, à la fois, de ses devoirs professionnels au Ministère des Enseignements Secondaire, Technique et de la Formation Professionnelle consciencieusement et répondre assidûment et surtout financièrement en tant qu'étudiant au Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique. Ce n'est pas une tâche aisée. Il s'agit de consentir beaucoup trop de sacrifices. Autant de facteurs qui peuvent ralentir et impacter ce travail de recherche.

5. Mécanisme de résolution du problème

Le problème soulevé par ce travail s'appuiera sur trois parties essentielles qui en constituent la cheville ouvrière :

- la première porte sur les généralités sur la violence et surtout sur l'idée de violence chez Marx.
- la deuxième, quant à elle, est axée sur la réhabilitation de la violence chez Sartre.

-La troisième partie met en exergue la justification de la violence chez Fanon et expose une série de réflexions susceptibles de donner au monde, un visage moins violent. Cette partie constitue, à proprement parler, l'approche critique de l'ensemble du travail. Mieux, il est question à ce niveau de "l'éloge" sinon de la réhabilitation de la violence et en même temps des limites de cette réhabilitation, c'est-à-dire de la recherche de la paix mondiale.

PREMIÈRE PARTIE : IDÉE DE VIOLENCE CHEZ MARX

Introduction de la première partie :

En procédant à la lecture croisée de quelques-uns de ses représentants les plus modernes, nous estimons appréhender de façon diversifiée le sujet. C'est dire que, si notre parcours historique peut avoir un intérêt théorique, il constitue essentiellement une manière d'avoir prise sur ce qui nous touche, à savoir, la violence et son impact sur le monde contemporain. Habituellement, on met l'accent sur l'aspect politique de la violence appelé "violence d'État". Le rapport de cause à effet entre la politique, le pouvoir et la violence est évident. C'est ce que souligne C. Wright Mills en ces termes « *Toute politique est une lutte pour le pouvoir, la forme ultime du pouvoir est la violence.*»¹⁹

On comprend donc à travers cette position que le pouvoir politique vise à instaurer une violence tacite à tout point de vue afin de maintenir l'ordre au sein de la cité. Il est violent. L'ensemble des réflexions de Karl Marx sur la violence politique présente l'État comme un instrument d'oppression aux mains de la classe dirigeante. On retrouvera plus tard cette idée chez Max Weber, pour qui, l'État est le seul à posséder la source exclusive du droit à utiliser la violence. Il écrit à ce propos

« Depuis toujours les groupements politiques les plus divers [...] ont tous tenu la violence physique pour le moyen normal du pouvoir. Par contre il faut concevoir l'État contemporain comme une communauté humaine qui, dans les limites d'un territoire déterminé [...] 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

19-C. W. Mills, *The power elite*, New York, 1956, p.171.

mesure où l'État le tolère : celui-ci passe donc pour l'unique source du « droit » à la violence.»²⁰

Cela signifie que la violence autoritaire au service de l'État est un concept clé de la théorie politique, et que le pouvoir ne peut être conservé que par la force et la violence²¹. Toutefois, défendant le droit de l'État de recourir à la force, Max Weber souligne qu'en tant que structure politique, l'État revendique le monopole du recours légitime à la force physique pour assurer l'ordre. C'est justement ce qui constitue la toile de fond de cette première partie de ce travail de recherche. Avant d'arriver à l'approche marxiste de la violence à proprement parler, intéressons-nous d'abord aux généralités sur la violence afin de tirer au clair cette notion.

5-M. Weber, *Le savant et le politique*, Paris, Plon, 2013, p.12.5.

21-C'est cette même conception étatique que soutient Machiavel. Nous y reviendrons dans la suite du travail.

Chapitre 1

Généralités sur la violence, lutte révolutionnaire et dictature du prolétariat chez Marx

Dans ce chapitre intitulé : généralités sur la violence, lutte révolutionnaire et dictature du prolétariat chez Marx, nous envisageons de faire d'une seule pierre deux coups. D'une part, il sera question des généralités sur la violence. À ce niveau, un accent sera mis, à la fois, sur la définition de la violence, ses différentes formes, ses origines, ses auteurs voire ses victimes. Ceci vise à faire la lumière sur la notion de violence. En réalité, cette première manche de ce chapitre apparaît comme une propédeutique à l'ensemble du travail. D'autre part, nous irons sur le vif même de la première partie du travail à travers les questions de la lutte révolutionnaire et la dictature du prolétariat chez Marx.

1. Généralités sur la violence

1.1. Définition et formes de violences

1.1.1. Définition de la violence

La violence est un terme surchargé de significations. Il suffit de prendre connaissance des publications, de plus en plus nombreuses, qui traitent de la violence pour se rendre compte de la confusion qui entoure ce concept. Toutefois, pour le compte de ce travail, retenons qu'étymologiquement, le concept de violence renvoie au mot latin "*Vis*" qui signifie "force" ou au mot latin "*Violentia*" qui incarne l'idée "d'abus de force". Elle se définit donc comme une force brutale, un abus, un déchaînement de la force. Mais les médias, les statistiques de la Justice, les spécialistes de politique nationale ou internationale parlent d'agression et de criminalité, de guerre, de terrorisme, de torture ou de

formes d'oppression plus discrètes mais tout aussi dommageables que l'exploitation économique. Elle implique l'idée d'un écart ou d'une infraction par rapport aux normes ou aux règles qui définissent les situations considérées comme naturelles, normales ou légales. Il y a dans l'idée de violence, celle d'une perturbation ou d'un dérèglement, plus ou moins, momentané ou durable de l'ordre des choses.

Sur le plan humain, la violence reste une force destructive. Il y a violence chaque fois qu'un individu ou un groupe d'individus s'emploie, par les moyens les plus divers, à asservir, à faire souffrir, à anéantir un autre individu ou un groupe d'individus. Sans doute, l'euthanasie (lorsque par exemple un médecin abrège, sur la demande d'un malade, les souffrances intolérables et incurables de ce dernier) quel que soit le jugement que puisse porter le moraliste, n'est pas un acte de violence puisque c'est la ferme volonté de la victime qui a été respectée, car cet acte correspond à la volonté profonde de deux personnes qui se sont mises d'accord.

En revanche, des procédés doucereux (par exemple briser l'autonomie d'un enfant en faisant appel à son sens du devoir, à ses sentiments de piété filiale) ou strictement légaux (donner à certains travailleurs un maigre salaire alors que d'autres perçoivent le superflu) ou faire l'amour avec un être humain sans son consentement, peuvent, à bon droit, être qualifiés d'actes violents. Il y a violence chaque fois que des personnes humaines ne reçoivent pas le respect qui leur est dû. Il serait maladroit de réserver le terme de violence à des manifestations de nature destructrice, désordonnée, anarchique et de considérer que les forces de l'ordre qui répriment cette révolution ne sont pas violentes parce qu'elles agissent suivant le commandement de la loi.

La violence n'est, non plus, l'exercice aveugle de la force. Elle est aussi, de manière générale, ce qui s'oppose de l'extérieur au mouvement intérieur d'une nature, à la libre volonté d'un être.

Comme on le voit, dans son sens premier, la violence humaine est le fait de causer des dommages à autrui, en le tuant, en le mutilant ou en le blessant. On peut étendre la signification du terme à tout ce qui nuit moralement ou physiquement. On peut même y inclure la destruction des biens.

Une définition qui met l'accent uniquement sur la violence physique peut paraître sous-estimer le mal fait par certains systèmes de société et exagérer l'importance de la violence comme moyen de protestation.

Toutefois, il importe de rappeler que toute manifestation de force n'est pas forcément de la violence. La violence s'y montre sous les formes de la vengeance, de la colère, des multiples excès de la passion. Mais elle n'est pas isolée, considérée pour elle-même ; elle est le produit d'une outrage et d'une folie, qui ont rapport avec les dieux. La violence humaine exprime et transgresse à la fois le divin manifestant cette indistinction du divin et du démoniaque qui constitue la substance scandaleuse de la tragédie, et qui reste, comme nous le verrons, à la racine de l'ambiguïté de la violence.

On ne trouverait rien de différent chez les Latins dont la langue ne distingue même pas force de violence (*vis*). Le phénomène que nous appelons aujourd'hui violence est progressivement appréhendé sous trois aspects fondamentaux:

-l'aspect psychologique qui signifie l'explosion de force et qui prend un aspect déraisonnable et souvent meurtrier ;

-l'aspect moral qui se manifeste à travers l'attentat aux biens et à la liberté d'autrui ;

-l'aspect politique qui est l'usage de la force pour s'emparer du pouvoir ou le détourner vers les buts illicites.

C'est d'ailleurs, le troisième sens qui prédomine au XXI^{ème} siècle, comme le montre cette définition d'André Lalande « *Violence : emploi illégitime ou du moins illégal de la force.* »²² Lorsque la violence est instituée par l'État central lui-même, elle est considérée comme un acte légal et légitime. En conséquence, toutes les autres manifestations de la violence relèvent, pour ainsi dire, d'actes purement et simplement illégaux et illégitimes.

Incontestablement, c'est le progrès de l'esprit démocratique qui donne naissance au concept moderne de violence et le charge en même temps d'une nuance péjorative. À partir du moment où chacun est appelé au statut de citoyen, la violence ne peut plus être confondue avec la force, elle ne relève plus des nécessités physiques (calamités naturelles) ou politiques (hiérarchies de droit divin). Elle devient un phénomène qui a rapport avec la liberté et qui peut et, doit être combattu et surmonté. La conscience de la violence faite aux êtres humains se forme en même temps que la conviction selon laquelle la politique poursuit des buts raisonnables et positifs, qui dépassent les nécessités de l'ordre social et de la gestion des cités. À ce propos, il convient de signaler qu'avoir des esclaves ce n'est rien. Ce qui est intolérable et inhumain, c'est d'avoir des esclaves qu'on fait passer pour des citoyens. Avoir des esclaves est de l'ordre naturel de la force dans un monde où la liberté est un privilège aristocratique. Mais dès lors que la liberté surgit comme valeur, dans la

22-André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Quadrige/P.U.F, 2010, p.1210.

politique, le divorce apparaît avec la réalité, et la réalité est ressentie comme une violence intolérable.

L'Histoire de l'humanité nous éclaire sur la définition de la violence. En effet, elle est cernée historiquement comme un phénomène humain. Nous ne pensons pas qu'on puisse évoquer la violence de la nature, sinon uniquement par anthropomorphisme²³. Certes, on parlera de la violence d'une secousse tellurique, mais c'est par un usage extensif - et à notre avis abusif - du mot violence, car il n'y a pas de violence au fond des volcans, à moins qu'on n'y voie un dieu caché. Les tempêtes, les vagues, les collisions ne sont violentes que par métaphore.

Si la nature humaine n'est pas violente, les animaux le sont-ils ? Le progrès même du sentiment de la violence a conduit des chercheurs à s'interroger sur ce point et on sait que de nombreux travaux ont été consacrés, en particulier par le biologiste et zoologiste autrichien Konrad Zacharias Lorenz²⁴ et ses disciples (Erenäus Eibl-Eibesfeld, *Liebe und Hass*, Piper München), à l'agressivité animale. Ces travaux semblent converger vers cette conclusion : l'espèce étudiée évite la violence, ou du moins la limite étroitement en usant de deux moyens principaux : la séparation (définition d'un territoire) et la hiérarchisation (domination des plus puissants sur les plus faibles). Ainsi pourrait-on dire que l'espèce se tient à la fois en deçà et au-delà de la violence. En deçà, parce qu'elle ne risque pas l'épreuve de la révolte et de la guerre intestine; au-delà, parce qu'elle établit un *modus vivendi* pacifique. En tout état de cause, le groupe animal parvient à éviter, par ces deux moyens, son autodestruction. Peut-on parler au moins de violence dans les rapports entre espèces ? À nos yeux, le lion dévorant sa proie est

23-Action d'attribuer à Dieu la nature humaine.

24-Konrad Zacharias Lorenz, *Essais sur le comportement animal et humain : les leçons de l'évolution de la théorie du comportement*, Paris, Seuil, 1970.

violent. Mais nous avons appris à nos dépens que cette violence est un élément fondamental de l'équilibre écologique. Et là aussi, en toute rigueur, il faudrait proscrire l'usage du mot violence. Seul l'être humain est capable d'exercer sa force contre lui-même. Seule l'espèce humaine est capable de se détruire, précisément parce qu'elle a perdu la capacité de se réguler.

Si l'on veut se servir du mot pour cerner une réalité, il faut dire que la violence est spécifiquement humaine en ceci qu'elle est une liberté (réelle ou supposée) qui veut forcer une autre. Appelons violence l'usage d'une force, ouverte ou cachée, aux fins d'obtenir d'un individu ou d'un groupe d'individus ce qu'ils ne veulent pas consentir librement. Par voie de conséquent, le vol n'est pas toujours violence alors que le viol l'est. Et si le viol est une forme éminente, et pour ainsi dire, pure de violence, c'est parce qu'il obtient par la force ce qui est normalement obtenu par le consentement amoureux. La violence a ceci d'horrible et de fascinant qu'elle offre la possibilité d'instituer, au profit du plus fort, des relations avantageuses en faisant l'économie du travail et de la parole. En ce sens, ce n'est pas le meurtre qui est l'apogée de la violence (il supprime l'objet même de cette violence), c'est la torture, parce qu'elle associe malgré elle la victime à son bourreau. Nous touchons ici à cette énigme de la violence que Sartre a bien mise en évidence²⁵ : la violence fait de société - une société qui est l'immonde caricature de la société de raison et d'amour. Or, cette caricature possède une séduction particulière du fait qu'elle réalise, de manière facile et rapide, ce que l'individu ou le groupe d'individus désespère d'atteindre par les voies de la conviction, du dialogue et de la négociation.

25-Sartre, *Qu'est-ce que la littérature ?* Paris, Gallimard, 2008, p.218-219.

Mais précisons que si le recours à la violence n'était dicté que par le principe d'économie, la violence n'aurait pas cette puissance et cet attrait qu'elle possède souvent dans l'Histoire et dans le cœur des êtres humains. Ce moyen économique, en effet, se révèle finalement coûteux et les avantages qu'il procure, s'avèrent fugaces et fragiles. On pourrait dès lors, par la persuasion, l'évidence des résultats, le calcul prospectif, détourner les individus et les peuples de la violence. Il est remarquable, en effet que chez le délinquant comme dans le groupe d'individus qui part en guerre, la violence se décide presque toujours sur-le-champ, sans considération des conséquences prévisibles : châtiments, dommages corporels et matériels.

On comprend donc qu'il n'y a véritablement violence que dans la mesure où l'individu se sert réellement de sa force. Résumons-nous en empruntant à Yves Michaud les lignes suivantes

« Il y a violence quand, dans une situation d'interaction, un ou plusieurs acteurs agissent de manière directe ou indirecte, massée ou distribuée, en portant atteinte à un ou plusieurs autres à des degrés variables soit dans leur intégrité physique, soit dans leur intégrité morale, soit dans leurs possessions, soit dans leurs participations symboliques et culturelles. »²⁶

Afin de toucher aux critères les plus répandus et les plus évidents de la violence, voyons-en maintenant les différentes formes.

26-Y. Michaud, *Violence et politique*, Paris, Gallimard, 1978, p. 20.

1.1.2. Les formes de violence

Il est classique d'opposer violences légales et violences illégales, violences physiques et violences morales, violences visibles et violences cachées.

Dès lors, la loi, aidée par la jurisprudence²⁷ permet, en principe, des distinctions claires et acceptables par tout citoyen de bonne foi.

Ainsi, les violences légales sont celles qui trouvent une justification, pour un individu, une société, un État, dans la notion de légitime défense. Mais chacun sait que ce terme est élastique et autorise des violences et répressions, parfois même préventives. Dans ce cas, la loi est-elle toujours en accord avec la morale et la justice ? À cet égard, les problèmes souvent posés sont ceux de l'auto-défense pour les individus. Comme tel, s'il est tout à fait légitime de se défendre, la loi reconnaît que la défense doit être proportionnée à l'attaque. La pensée antique a défini deux conceptions différentes de la justice. Elle est entendue, d'abord comme valeur morale, que les lois d'un État pouvaient (ou non) tenter d'incarner à travers la législation mise en place dans la Cité. Aristote pense que

« Le juste qui ne concerne que la distribution des ressources communes de la société, doit toujours suivre la proportion que nous venons d'expliquer. Si l'on venait à partager les richesses sociales, il faudrait que la répartition eût lieu précisément dans le même rapport qu'ont entre elles les parts apportées par chacun. L'injuste, c'est-à-dire l'opposé du juste ainsi entendu, est ce qui serait contraire à cette proportion.[...] Le juge s'efforce d'égaliser cette injustice qui n'est qu'une égalité ; car lorsque l'un a été frappé et que l'autre a porté les coups, lorsque l'un tue et que l'autre meurt, le dommage éprouvé d'une part et l'action produite de l'autre sont inégalement partagés ; et le juge, par la peine qu'il impose, essaie d'égaliser les choses, en ôtant à l'une des parties le profit qu'elle a fait.[...]L'égal qui tient le

²⁷ Ensemble des jugements prononcés et pouvant servir de référence dans des cas similaires.

milieu entre l'un et l'autre, est ce que nous appelons le juste.»²⁸

Pour lui, si la justice distributive est proportionnelle, la justice corrective est égalitaire. Il en a bien dessiné les contours : la justice commutative désigne la justice appliquée aux échanges économiques, aux relations de contrat aussi, fondées sur le principe de l'équivalence des choses, abstraction faite des inégalités entre les personnes contractantes²⁹.

Ajoutons que dans le système aristotélicien, la violence définit l'ordre de l'intervention technique (ou artificielle) à l'encontre des mouvements naturels. Un agent agit naturellement quand il possède en lui-même le principe de son mouvement. Il est mû violemment quand son principe moteur réside dans un agent qui lui est extérieur et qui, pour son bien ou pour son mal, lui imprime un mouvement forcé. Ainsi, en ce qui concerne la nature humaine, c'est la loi qui lui fait violence.

Le Code Hammourabi, mis en place à Babylone vers l'an 2000 avant Jésus-Christ, correspond à cette définition. Il est fondé sur un principe que la Bible appellera plus tard la loi du Talion : «*Œil pour œil dent pour dent.*» Ainsi, dans ce code, on trouve, par exemple, l'article qui précise que si la maison construite par un architecte a tué l'enfant du propriétaire en s'effondrant (en cas de malfaçon), on tuera l'enfant de l'architecte. Si c'est un esclave, on tuera l'esclave de l'architecte. Cette forme de justice pénale est aveugle et ne prend pas en compte le contexte d'un délit, ni la personnalité de l'accusé. Elle est purement mathématique. La justice distributive désigne, quant à elle, une conception de la justice fondée sur la répartition des biens proportionnellement aux mérites. C'est une

28-Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Paris, L.G.F, 2012, p.203 à 205.

29-Par extension, on a appelé justice commutative celle qui prétend établir l'équilibre le plus strict possible entre un délit ou un crime et le châtement par lequel on doit le sanctionner.

justice proportionnelle qui ne traite pas tout le monde de la même manière, pour précisément rétablir une certaine équité. Dans le domaine pénal la justice est distributive quand, contrairement à la loi du Talion, elle n'appuie pas aveuglément le châtement sur le principe d'une stricte égalité entre le dommage et la peine. Celle-ci doit être proportionnelle à la faute (on ne va pas juger de la même manière un crime passionnel et un meurtre d'enfant prémédité), et à la personnalité de l'accusé (si l'on ne va pas juger de la même manière un mineur, une personne atteinte de troubles psychiatriques ou un récidiviste).

Des deux conceptions précédentes de la justice, c'est la seconde qui a triomphé, dans le droit français en particulier, la loi du Talion étant très vite considérée comme une forme à peine déguisée de la vengeance.

Le second problème posé est celui de la violence judiciaire pour la société. Même si la peine de mort est désormais révolue en France, dans certains pays africains et dans bon nombre d'États démocratiques du monde, il reste quand même l'épineux problème de la punition du criminel et aussi celui de sa réhabilitation (morale, sociale) que la prison ne peut que, très partiellement, prendre en charge. On constate que les coutumes judiciaires et pénitentiaires reposent, de plus en plus, sur l'anthropoémie, c'est-à-dire l'expulsion hors du corps social des individus jugés dangereux.

De plus, il y a le problème de la violence pour les nations : décidée par les gouvernants, avec, ou sans l'assentiment du peuple. Elle a pour caractéristique principale d'autoriser l'homicide de l'adversaire. Si le droit de la guerre a essayé d'en limiter les excès, elle n'en reste pas moins un déchaînement de violence.

Cette première forme de violence s'oppose à toutes les violences illégales que sont les délits, les crimes de divers genres et qui

représentent celles qui nous touchent le plus, puisqu'elles menacent nos biens et notre intégrité physique.

Ensuite, établissons une distinction entre les violences physiques et les violences morales.

En effet, les violences physiques sont, en principe, faciles à cerner (coups, blessures, viols et autres) il n'en est pas de même des violences morales, le plus souvent larvées, et dont les limites sont difficiles à fixer. Enfin, viennent les violences visibles qui s'opposent à celles qui sont cachées : l'univers de la violence est comme un iceberg, nous n'en percevons fréquemment que la partie émergée : guerres, terrorismes, délinquance et autres. Nous sommes, pour ainsi dire, insensibles, ou presque, par ignorance ou par habitude à bon nombre de violences larvées. Elles se manifestent dans les domaines comme :

-l'indifférence qui se caractérise par le manque de réaction affective, c'est-à-dire d'émotion, de colère ou de tendresse. Elle est une forme feutrée de violence.

-les ostracismes ou mises à l'écart d'un certain nombre d'individus, du fait de leur âge (trop jeunes ou trop vieux) ; de leur sexe (sexisme) ; de leurs handicaps (physiques ou mentaux) ; des tarés éventuels (les mongoliens).

L'ostracisme se manifeste à l'égard des handicapés, des malades incurables qui réactualisent en permanence le débat sur l'euthanasie³⁰ (entre autres, le problème de l'acharnement thérapeutique à l'égard des malades condamnés à brève échéance) et sur l'eugénisme³¹.

Parlons enfin du racisme, toujours inacceptable, souvent dissimulé derrière la bonne conscience et les stéréotypes.

30-Interruption volontaire de la vie sous prétexte d'alléger les souffrances incurables du patient

31-Amélioration de la race par élimination préventive, par avortement ou par modification du patrimoine génétique de l'individu.

En dehors des diverses formes de violence que sont les guerres, les assassinats, le terrorisme, la torture, le racisme, il existe aussi une foule de violences qui ne disent pas ouvertement leur nom. C'est à juste titre le cas de la publicité insistante, de la propagande trop poussée, du viol des seuils psychologiques, de l'oppression symbolique, des harangues démagogiques. Il en est de même pour toutes privations de liberté qui constituent, à des degrés divers, des agressions exercées sur l'individu et restent porteuses de violence.

Somme toute, ce rapide panorama montre combien le concept de violence peut être élargi. Mais à trop l'étendre, nous risquons aussi, de lui faire perdre son sens effectif. Par ailleurs, toute action humaine, selon d'aucuns, serait, en fait, violente. La personne humaine fait violence à son prochain du moment où s'instaure un rapport hiérarchique. L'enseignant, par le simple fait d'enseigner, n'exerce-t-il pas une pression sur ses apprenants ? Ce point de vue est fort discutable.

Osons dire qu'une bonne violence, c'est une conduite qui est dans l'intérêt bien compris de celui qui en est l'objet. Elle est, selon ce dernier, impérieuse et normale. Et à notre sens, il faut réduire la notion de violence au cas où existe l'intention de nuire.

Sur ce, orientons notre analyse vers les auteurs et les victimes de la violence.

1.1.3. Auteurs et victimes de la violence

1.1.3.1. Auteurs de la violence

Ici, nous pouvons en distinguer trois grandes catégories.

- La première reste la violence individuelle. Elle peut, dès lors, être le fait d'un délinquant qui s'attaque aux biens ou aux personnes. Elle peut apparaître aussi chez tous ceux qui disposent, à un moment donné de leur

existence, d'un pouvoir sur un autre individu (un étudiant et son directeur de thèse). Tout compte fait, la peste de la violence, guette tout un chacun de nous, y compris ceux qui s'en croient protégés par leur bonne conscience. La criminalité routière, provoque chaque année des centaines de morts dans le monde. La criminalité de sang mérite d'être citée ici puisqu'elle prend une proportion, de plus en plus, grande ces derniers jours. L'analyse de la psychologie du conducteur, enivré par la puissance de son engin, est aussi un exemple typique et caricatural de la violence individuelle qui nous ravage aujourd'hui.

- La seconde catégorie est celle de la violence des groupes d'individus. En fait, le gang, la bande de loubards, ou le "*Djingbin*"³² ou encore la bande de vacanciers éméchés, sombrent souvent dans la violence. Malgré l'effet facilitateur du groupe, bien connu des sociologues, la bande autorise des actes que des individus isolés, n'oseraient poser. C'est ce qu'on nomme violence des groupes restreints.

- Il y a aussi une autre forme que nous pouvons nommer la violence des grands groupes sociaux. Il existe, par exemple, la manifestation qui dégénère, l'émeute qui gronde et éclate, catalyse, pour ainsi dire, la violence larvée de la foule. Il suffit souvent de quelques meneurs habiles pour déclencher le mécanisme et le dériver vers des boucs émissaires. C'est le processus de bien des violences racistes, des ratonnades, des pogroms antisémites en particulier.

À ces violences larvées des sociétés profondément inégalitaires, où une minorité privilégiée exerce une dictature -parfois sanglante-sur la grande masse du peuple enfermée dans le cercle vicieux de la pauvreté ou de l'aliénation politique.

32-Terme *Fon gbé* servant à désigner le bandit au Bénin.

Même les nations, quelle que soit la forme qu'elles revêtent sont à l'origine de violence. Ce genre de violence s'exprime et s'exacerbe dans des guerres civiles, des génocides, des guerres internationales si nombreuses qu'en dresser la liste serait raconté presque toute l'Histoire de l'humanité. Et, nous sommes, parfois tenté de nous demander si l'état normal des sociétés humaines n'est pas une heureuse et provisoire exception à la sanglante loi de notre espèce.

Notons, en plus de ces violences ouvertes, les violences larvées non moins dommageables que constituent les rapports de dominations militaires, politiques et économiques dont le colonialisme a été, en dépit de ses effets pervers et timidement bénéfiques, un exemple que Fanon a dénoncé dans ses ouvrages.

Il serait sans à plomb d'étudier les auteurs de la violence, sans quelque peu, en analyser les réelles victimes.

1.1.3.1 Victimes de la violence

Elles sont de trois ordres : d'abord, la violence peut s'exercer sur les biens. Dès lors, le vol à la tire ou vol qualifié, le cambriolage, l'escroquerie, la cybercriminalité et autres sont légalement et indubitablement des violences puisqu'elles privent les propriétaires légaux de ce qu'ils ont acquis et gagné. Cependant, d'immenses disparités sociales, les tentations de la société de consommation peuvent parfois expliquer ce genre d'actes, même si elles ne les excusent en aucune manière.

Ensuite, la violence peut être orientée sur soi-même ; qu'un individu, par désespoir ou par masochisme se détruit par la drogue, quelle qu'elle soit, ou se suicide, cela aussi constitue une violence. Le problème est alors posé sur le droit de chacun à disposer de sa vie, quitte à

s'autodétruire, et du devoir d'assistance de la société à cet égard. Ce problème est crucial lorsqu'il s'agit de drogue puisque l'individu pris dans un engrenage auquel il ne peut résister, le plus souvent, s'achemine vers la déchéance et la mort. Mais, si la société est intolérante à l'égard des drogues, dures ou douces mais illicites, elle est d'une tolérance coupable à l'égard des drogues licites et reconnues que sont le tabac et l'alcool.

Enfin, autrui peut également être considéré comme une victime de la violence. En fait, la liste des victimes, innocentes presque toujours, de violence à toute époque, qu'il s'agisse d'individus ; de groupes d'individus victimes d'oppression comme ce fut le cas avec les ouvriers prolétaires au XIX^{ème} siècle en Europe, est bien longue. Il convient d'évoquer entre autres la torture, une question, cent fois plus pratiquée à notre époque que dans les siècles antérieurs et qui plus est, est une entreprise d'avilissement et d'anéantissement de ce que "l'animal humain" a de plus noble. C'est à juste titre cette dépersonnalisation de l'individu que dénoncent l'existentialisme en l'occurrence, toutes les formes d'humanisme et le fanonisme-qui constitueront l'épine dorsale de la suite de ce travail.

En fait, la position de Jean-Paul Sartre, sur cette question, est tout à fait tranchée. Voici ce qu'il pense

« La torture est d'abord une entreprise d'avilissement : quelles que soient les souffrances endurées, c'est la victime qui décide en dernier recours du moment où elles sont insupportables et où il faut parler; la suprême ironie des supplices, c'est que le patient, s'il mange le morceau, applique sa volonté d'homme à nier qu'il soit homme, se fait complice de ses bourreaux et se précipite de son mouvement dans l'abjection. Le bourreau le sait, il guette cette défaillance, non pas seulement parce qu'il en obtiendra le renseignement qu'il désire, mais parce qu'elle lui prouvera, une fois de plus, qu'il a raison d'employer la torture et que l'homme est une bête qu'il faut mener à la cravache; ainsi tente-t-il d'anéantir l'humanité en son prochain. En lui-même

aussi, par contre coup: cette créature gémissante, suante et souillée, qui demande grâce et s'abandonne avec un consentement pâmé, avec des râles de femme amoureuse, et livre tout et renchérit avec un zèle emporté sur ses trahisons, parce que la conscience qu'elle a de mal faire est comme une pierre à son cou qui l'entraîne toujours plus bas, il sait qu'elle est son image et qu'il s'acharne sur lui-même autant que sur elle;[...]. Mais d'autre part, battus, brûlés, aveuglés, rompus, la plupart des résistants n'ont pas parlé; ils ont brisé le cercle du mal et réaffirmé l'humain, pour eux, pour nous, pour leurs tortionnaires mêmes.»³³

Comme quoi, la torture est une violence qui s'exerce aux frontières physiques et morales de l'humanité, à la limite indiscernable de l'âme et du corps.

On comprend que, nous sommes donc tous tantôt auteurs, tantôt victimes de la violence. Ceci nous introduit directement dans l'idée marxiste de la violence proprement dite.

1.2. Lutte révolutionnaire et dictature du prolétariat chez Marx

1.2.1. Lutte révolutionnaire selon Marx

À l'entame, il importe de comprendre la véritable position de Marx. Il convient de rappeler que lui, qui a souvent conçu l'humanité comme étant entraînée par une évolution fatale, devait conclure à la passivité puisque, de toute façon, arrivera ce qui doit arriver. Le plus sage est donc d'attendre paisiblement. Or, bien au contraire, Marx veut qu'on se dépense sans réserve pour la cause de la révolution. Reste à savoir comment concilier ce fatalisme et cet activisme extrêmes qui semblent contradictoires. En réalité, c'est sur le plan de l'action plutôt que sur celui de la théorie que s'effectue la conciliation, car n'est-ce pas un fait que l'être humain se dépense d'autant plus pour une cause que son succès lui paraît plus certain. Même, c'est à juste titre pour soutenir

33-Sartre, *Qu'est-ce que la littérature ?* Paris, Gallimard, 2008, p.218-219.

son ardeur révolutionnaire et celle de ses partisans que Marx a pris tant de peine à démontrer sa thèse catastrophique. La lutte révolutionnaire sera principalement le fait de la classe ouvrière dont le rôle à cet égard est si important dans le monde. Comme tel, l'essentiel du marxisme est l'intelligence et l'acceptation du rôle historique du prolétariat. Le bourgeois, tout en étant aliéné lui-même à son insu dans l'argent, n'en souffre pas et sa volonté de sauver ses privilèges en fait une force de réaction. Par contre, le prolétaire, lui, saisit l'inhumanité essentielle de la société et conçoit la nécessité de renverser toutes les conditions sociales où l'Homme est un être aliéné, asservi, abandonné, méprisable. Le prolétariat n'est donc pas seulement une classe de la société bourgeoise, mais une classe qui est la dissolution de toutes les classes. Il a un caractère universel par ses souffrances universelles et qui, selon Marx, est le moteur de l'Histoire parce qu'il ne revendique pas un droit particulier, mais poursuit plutôt l'émancipation de toutes les sphères de la société. Voici comment Marx souligne cet état de chose

« Il naît, une classe sociale qui doit porter tous les fardeaux de la société et qu'on pousse à l'antipode de toutes les autres; une classe qui constitue la majorité et d'où part la conscience de la nécessité d'une révolution complète, la conscience communiste, conscience que les autres classes peuvent se former également en comprenant la situation de celle-là. »³⁴

Cela signifie que la classe ouvrière n'a d'existence réelle qu'en étant révolutionnaire. Aussi doit-elle se considérer comme mobilisée à l'état permanent dans une véritable guerre : la lutte des classes, qui sera dirigée par le Parti Communiste selon les lois de la guerre. Marx donne à ce sujet quelques directives.

34-Marx, *Les Grands Textes du Marxisme*, Paris, Éditions sociales internationales, 1946, p.139.

-D'abord, on ne doit jamais perdre de vue le but final, qui est non de réformer et d'améliorer la société actuelle, mais de la détruire. Ainsi, l'utilité des grèves n'est pas de faire aboutir telle ou telle revendication, mais d'être, une "école" de guerre. C'est là un principe de la politique communiste qu'on ne doit pas perdre de vue lorsqu'on veut l'appréhender. Quand un marxiste nous dit qu'il poursuit le même idéal de liberté et de justice qu'un démocrate ou un socialiste français, ou encore qu'il veut améliorer la situation actuelle de l'ouvrier, ou bien il veut nous duper comme Marx a dupé ses collaborateurs à la rédaction des statuts de l'Internationale, ou bien il est infidèle à sa doctrine. Marx, en effet, détestait l'idéologie de la Révolution française ; et la logique de sa doctrine l'obligeait à souhaiter que, dans la société, les prolétaires soient de plus en plus nombreux et malheureux, afin que se rapproche la catastrophe révolutionnaire. Les syndicats eux-mêmes doivent servir à la révolution. C'est fort de cette conviction que Marx fait admettre par le congrès de la Haye le principe de la nécessité de l'action politique pour les syndicats.

-Ensuite, on s'efforcera d'entretenir l'esprit de combativité du prolétariat en lui faisant prendre, de plus en plus, conscience de sa situation d'humiliée. Mieux, il faut rendre l'oppression de ce fait, encore plus coercitive en y joignant la conscience de l'oppression. Il faut rendre la honte encore plus honteuse, en lui faisant de la publicité.

-Enfin, on se proposera comme but immédiat la constitution du prolétariat en classe. Les prolétaires ne sont forts que s'ils forment une masse cohérente, disciplinée, consciente de son unité. En ce sens, Lénine déclare « *Une centralisation absolue et la plus stricte discipline sont pour le prolétariat une des conditions fondamentales de la victoire sur la bourgeoisie.* »³⁵

35-Lénine, *La maladie infantile du communisme* : «Le gauchisme», Paris, Poche, 1976, p.37.

Telle est la raison pour laquelle la fonction organisatrice du Parti Communiste, au sein de la masse ouvrière, est une fonction principale.

Par ailleurs, il importe, dans cette perspective d'user de tactique très souple et d'éviter les recettes et les règles trop ordinaires, utilisables à toutes les occasions. Il faut faire travailler son propre cerveau pour se retrouver dans chaque cas particulier. On pourra, lorsque les circonstances s'y prêteront, être violent, se servir de fusil, de bombes, de machines infernales. À chaque circonstance correspond une attitude déterminée. Mais Marx, enfin manœuvrier politique, a toujours défendu qu'on s'abandonne aveuglément à la violence, et les communistes d'aujourd'hui ne manquent pas de désavouer, sous le reproche de putschisme, tout militant qui tente un coup de force dans des circonstances défavorables à sa réussite. Le communiste bon teint doit allier à la force, l'habileté et la ruse. Il saura se prêter à toutes les sortes de compromis. Il pourra du coup, désarmer et séduire ses adversaires par le sourire. Lénine renchérit cette position en ces termes « *Les sourires des communistes sont plus dangereux que leurs armes.* »³⁶

Tout compte fait, la tactique variera avec les pays. Les communistes combattent en Europe le nationalisme ; mais en Asie, en Afrique, dans les colonies, ils suscitent et exploitent les mouvements nationalistes³⁷.

Lénine affirme au contraire :

1° Qu'il faut aux communistes des chefs, car « *pour vaincre, il faut avoir appris à attaquer dans les règles et à battre en retraite dans les règles.* »³⁸

On ne doit pas oublier que

36-Lénine, *Ibid.*, p.127

37-Lénine a précisé la doctrine de Marx, à l'encontre de ce qu'il considère comme une hérésie, une maladie infantile du communisme : le « gauchisme ». D'après les communistes de gauche, la révolution devait être l'œuvre de la masse ouvrière agissant de son propre mouvement, sans chef, et, par suite, allant droit au but, sans louvoisement ni tactique : et c'est pourquoi tout communiste devait refuser de participer à des gouvernements bourgeois et d'entrer dans des syndicats réactionnaires.

38-Lénine, *Op.cit.*, p.47

« La politique est une science et un art qui ne descendent pas du ciel tout faits et que [...] le prolétariat, s'il veut vaincre la bourgeoisie, doit former ses politiques de classe, ses politiques prolétariens et qui ne soient pas inférieurs à ceux de la bourgeoisie. »³⁹

2° Que les communistes doivent participer aux parlements bourgeois, afin de *« tirer parti des élections et de la tribune parlementaire pour une action révolutionnaire communiste. »*⁴⁰

3° Qu'ils doivent entrer dans les syndicats réactionnaires, si la masse s'y trouve, car on doit travailler du côté où se trouve la masse.

« Il faut savoir consentir à toute sorte de sacrifices, surmonter les obstacles les plus grands, afin de se livrer à une propagande et à une agitation systématiques, opiniâtres, persévérantes, patientes, précisément dans toutes les institutions, les associations, les organisations-et quand même ce serait au sein des plus réactionnaires-où il n'y a des masses prolétariennes ou demi- prolétariennes. »⁴¹

4° Qu'il faut user de compromis, en particulier de celui qui consiste à : *« s'assurer un allié numériquement fort, même si ce dernier ne devait être que temporaire, chancelant, conditionnel, peu solide et peu sûr. »*⁴² ;

5° Qu'il importe de gêner l'œuvre politique des socialistes en les soutenant *« exactement de la même façon que la corde soutient le pendu. »*⁴³ Et en effet

« le plus strict dévouement aux idées communistes doit s'unir à l'art de consentir les compromis pratiques, les louvoiements, les zig-zags, les manœuvres de conciliation et de retraite, bref toutes les manœuvres nécessaires pour hâter l'avènement au pouvoir politique puis l'usure[...] des

39-Lénine, *Ibid.*, p.49.

40-Lénine, *Ibid.*, p. 32.

41-Lénine, *Ibid.*, p.29

42-Lénine, *Ibid.*, p.41

43-Lénine, *Ibid.*, p.54.

représentants de la démocratie petite-bourgeoise qui s'intitulent socialistes, pour hâter dans la pratique leur inévitable faillite qui éclairera précisément les masses, dans l'esprit qui est le nôtre, et les orientera vers le communisme ; pour hâter les tiraillements, les querelles, les conflits, la complète dissension, toutes choses inévitables entre les personnalités comme Henderson, George Lioyd, Churchill.»⁴⁴

C'est-à-dire entre les différents partis non communistes. Il faut être prêt à tous les sacrifices, user même - s'il le faut - de tous les stratagèmes, de ruse, de méthodes illégales, être décidé à taire, à sceller la vérité, à la seule fin de pénétrer dans les syndicats, d'y rester et d'y accomplir, malgré tout, de la tâche communiste.

Aucune restriction d'ordre moral ne tempère ces directives qui ont conduit les militants marxistes à user et abuser de la tactique du mensonge. Car la fin justifie les moyens. Cela est toujours la forme de morale qui sert la révolution et le parti. D'après les missionnaires de retour de Chine, le mensonge est l'un des traits dominants du communisme chinois.

Fort de cela, Lénine déclare

« Nous disons, que notre moralité est entièrement subordonnée aux intérêts de la lutte de classe du prolétariat. Notre moralité se déduit des intérêts de la lutte de classe du prolétariat.»⁴⁵

De plus, on s'efforcera par une action politique de désagréger la société bourgeoise. Voici les moyens recommandés par Marx : D'une part, entretenir l'idée d'une révolution inévitable, pour jeter le trouble dans les esprits et les affaires. Pour lui,

⁴⁴Lénine, *Ibid.*, p.58.

⁴⁵Lénine, *Ibid.*, P.67.

« À mesure que diminue le nombre des grands capitalistes, qui accaparent et monopolisent tous les avantages de ce procès de transformation, on voit augmenter la misère, l'oppression, l'esclavage, la dégénérescence, l'exploitation, mais également la révolte de la classe ouvrière qui grossit sans cesse et qui a été dressée, unie, organisée par le mécanisme même du procès de production capitaliste. »⁴⁶

D'autre part, il faut exagérer les lois sociales, les impôts sur le bénéfice qui ruineront les petites entreprises et augmenteront le nombre des prolétaires. Il ajoute que

« Tout d'abord, donc, une partie de la plus-value et du surproduit en moyens de subsistance correspondant à cette partie, doit être convertie en capital variable, c'est-à-dire qu'elle doit servir à acheter du travail nouveau. Cela n'est possible que si le nombre des ouvriers s'accroît ou si le temps de travail est prolongé. Pour que l'accumulation soit un procès constant et continu, l'accroissement absolu de la population est une condition nécessaire, bien que cette même population diminue relativement par rapport au capital employé. »⁴⁷

Ainsi il ne s'agit pas de diminuer les souffrances actuelles du prolétariat mais plutôt de les rendre plus vives et d'accroître le monde de ceux qui en souffrent afin de hâter la révolution. Plus vite on aboutira mieux ça vaudra, car il n'y a plus une autre voie de salut.

1.2.2. Dictature du prolétariat selon Marx

En principe, la lutte révolutionnaire doit aboutir dans tout pays où elle triomphera à l'instauration d'un gouvernement communiste. Les événements de la commune de Paris ont incité Marx à envisager ce que

⁴⁶-Marx, *Le capital*, Paris, P.U.F, 1970, p.206.

⁴⁷-Marx, *Ibid.*, p.363.

devra être ce gouvernement. Voici ses directives à ce sujet : L'élément essentiel du gouvernement communiste sera, d'après Marx un comité formé principalement d'ouvriers-une « *commune* » dans sa terminologie à lui, un soviet dans la terminologie russe. Chaque centre et chaque comité local participera lui-même au comité national ou soviet suprême qui sera la suprême autorité. Chaque comité aura toute autorité dans sa circonscription : les forces de police lui seront soumises, de même que les tribunaux qui seront ainsi soustraits à leur feinte indépendance. Les comités veilleront à maintenir l'esprit révolutionnaire, plutôt qu'à assurer à chacun une justice impartiale. Pour André Vène,

« Loin de s'opposer aux soi-disant excès, à l'exercice de la vengeance populaire contre des personnalités haïes ou des édifices publics auxquels ne se rattachent que des souvenirs odieux, ils doivent non seulement supporter l'exercice de cette vengeance, mais en prendre eux-mêmes en main la direction. »⁴⁸

L'armée dont on doit craindre les réactions hostiles sera dissoute et remplacée par une garde nationale plus facile à tenir en main. Il en résultera, prévient Marx, un état dangereux de faiblesse par rapport aux nations voisines ; et, comme on ne saurait l'éviter, on doit le prévoir et par suite ne tenter jamais un coup de force qu'avec prudence, en tenant compte de ce danger extérieur. C'est ainsi que Marx, en 1859, calmait l'ardeur de ses partisans allemands, parce que, estimait-il, toute action intempestive de leur part ne profiterait qu'à la Russie et à Boustrapa (Napoléon).

Toute mesure sera donc prise pour assurer aux comités révolutionnaires une autorité absolue. Mais d'où viendra sa force et sa cohésion à ce système gouvernemental qui est fait de comités issus, semble-t-il, d'une

48-André Vène, *Vie et doctrine de Karl Marx*, Paris, Éditions de la Nouvelle France, 1946, p.340.

génération spontanée et sans lien entre eux ? Elle lui viendra du Parti Communiste, qui sera la seule force encore organisée du pays et qui gouvernera sous son couvert. Et en effet, les délibérations des comités « *ne sont pas laissées au hasard. La conclusion, en réalité, en est dictée d'avance par le parti révolutionnaire et par les associations prolétariennes.* »⁴⁹

Marx estimait que les dirigeants communistes pourraient sans peine établir leur hégémonie sur les comités révolutionnaires, parce qu'ils seraient formés en majorité d'ouvriers et que les ouvriers (comme il déclarait l'avoir expérimenté lui-même lors de la fondation de l'Internationale), sont des personnes faciles à manœuvrer.

On voit quelle est ici la nouveauté du communisme. Dans le passé, l'autorité se plaisait à se montrer, s'affichant sur un trône ou se proclamant dans une assemblée parlementaire ; avec le communisme, elle agit dans l'ombre. Mais la volonté de puissance n'est pas moindre. Les doctrinaires marxistes ont été catégoriques sur ce point : c'est une véritable dictature qu'ils nous promettent. Marx précise que « *toute organisation de l'État après une révolution, exige une dictature et une dictature énergique.* »⁵⁰

Cette dictature, certifie Staline, est, quant au fond, une dictature pareille à celles du passé, « *car elle est une domination qui n'est pas limitée par la loi, qui s'appuie sur la violence.* »⁵¹ Elle est appelée la loi qui s'appuie sur la violence ou encore dictature du prolétariat, tout simplement parce qu'elle est exercée par les dirigeants communistes au nom du prolétariat. Mais les prolétaires ne détiennent ni le pouvoir ni n'inspirent ses décisions. On avait souvent vu à plusieurs reprises des policiers

49-Vène, *Ibid.*, p.343.

50-Marx, *Op. Cit.*, p.128.

51-Joseph Staline, *Le matérialisme dialectique et le matérialisme historique*, Paris, Le Temps Des Cerises, 2003, p.57.

communistes tirer sur des ouvriers pour disperser des manifestations hostiles.

Comme on le voit, une fois les communistes ainsi établis au pouvoir, quel sera leur programme de gouvernement ?

Marx qui était un réaliste et préférait s'occuper des problèmes de son temps plutôt que d'imaginer l'avenir, aurait sans doute négligé cette question. Mais les partisans de Lassalle ayant prétendu la traiter au congrès de Gotha, Marx se décida à exprimer son point de vue dans une brochure : *Critique du programme de Gotha*⁵². Il le fit avec le souci de décrire non un royaume d'utopie, mais une société réellement viable.

Voici donc le programme de gouvernement du marxisme :

I° L'État communiste adoptera comme doctrine officielle le matérialisme dialectique, et éliminera la religion ainsi que l'idéologie rationaliste et la morale traditionnelle. « *La destruction de la religion en tant que bonheur illusoire du peuple, telle est l'exigence de son bonheur véritable.* »⁵³

Pour atteindre ce but, on devra, évidemment, supprimer la liberté de presse et d'édition, et surveiller de près les intellectuels. Mais on évitera toute violence aveugle et inutile, car on se rappellera ces deux principes :
a-Que la religion, qui n'est que le reflet idéologique du monde actuel, doit disparaître d'elle-même, par le seul fait de l'instauration d'un régime sans classe, parce qu'il n'y aura plus d'objets pour se refléter et qu'on ne sera plus dans un régime de souffrances qui a besoin d'illusions ;

b-Qu'il y a toujours lieu d'user de tactique. L'un des premiers principes de la tactique actuelle du communisme chinois contre les chrétiens semble être surtout, pas de martyrs. Lénine fit remarquer que

52-Marx, *Critique du programme de Gotha*, Paris, Éditions Sociales, 1972, p. 22.

53-Lénine, *Op. Cit.*, p.45.

« L'anarchiste qui prêcherait la guerre contre Dieu à tout prix aiderait, en fait, les curés et la bourgeoisie, comme du reste, les anarchistes aident toujours, en fait, la bourgeoisie. »⁵⁴

2° On supprimera les différences capitalistes de classe sociale et on éliminera les élites anciennes pour les remplacer par des membres des organisations ouvrières. Cela suppose que celles-ci auront auparavant, sous la direction du Parti, formé des êtres humains capables de prendre en main le gouvernement du pays et la direction des principales entreprises. Ces futurs dirigeants seront, le plus souvent, des intellectuels plutôt que des ouvriers abrutis par leur travail, pense Marx. C'est pour cette raison que Vène écrit

« Le temps est le champ du développement humain. Un Homme qui ne peut disposer d'aucun loisir, dont toute la vie, abstraction faite des simples interruptions physiques du sommeil, des repas, etc. [...] est accaparé par son travail pour le capitaliste, est moins qu'une bête de somme. Il est une simple machine à produire de la richesse pour autrui, il est physiquement brisé, spirituellement abêti. »⁵⁵

L'abolition des classes ne signifiera donc pas égalité complète. La société communiste se divisera

« en deux camps séparés et soumis l'un à l'autre, celui des détenteurs de la dictature et celui des administrateurs et celui des exécutants, celui des administrateurs et celui des administrés. Ces dirigeants, en général, vivront sans aucun faste et même avec la plus grande simplicité... Mais ils auront pour compensation toutes les satisfactions morales et bientôt les avantages indirects que l'exercice du pouvoir le plus étendu peut réserver à des Hommes les plus ambitieux. »⁵⁶

54-Lénine, *Ibid.*, p. 67.

55-Vène, *Ibid.*, p. 353.

56-Vène, *Ibid.*, 321

Le marxisme qui, pour rester fidèle à son idéal premier, devrait nous acheminer vers une communauté et une communication, non vers une hiérarchie, tend donc à la réalisation du socialisme.

3° L'état communiste nationalisera tous les moyens de production, de telle sorte que les richesses du pays soient désormais la propriété de tous. La propriété telle qu'elle existe en régime capitaliste, à laquelle Marx reproche d'avoir engendré un prolétariat complètement déshumanisé, doit donc disparaître. En expropriant les capitalistes, le communisme ne fera du reste, pense Marx, qu'entériner une fatalité historique. Les gros capitalistes d'aujourd'hui ayant d'ores et déjà exproprié en fait les travailleurs, les gens des classes moyennes et les petits capitalistes. La position de Engels à ce propos est tout à fait claire

« La concentration des moyens de production et la socialisation du travail arrivent à un point où elles ne s'accroissent plus de leur enveloppe capitaliste et la font éclater. La dernière heure de la propriété capitaliste a sonné. Les expropriateurs seront expropriés à leur tour. »⁵⁷

Marx renchérit ce point de vue de la manière suivante

« Vous êtes saisis d'horreur parce que nous voulons abolir la propriété privée. Mais, dans votre société actuelle, la propriété privée est abolie pour les neuf dixièmes de ses membres; si cette propriété existe, c'est précisément parce qu'elle n'existe pas pour ces neuf dixièmes. Vous nous reprochez donc de vouloir abolir une forme de propriété qui a pour condition nécessaire que l'immense majorité de la société soit frustrée de toute propriété. En un mot, vous nous accusez de vouloir abolir votre propriété à vous. En vérité, c'est bien ce que nous voulons. »⁵⁸

Le régime de la petite propriété qui a contribué à faire des paysans des anti-communistes sera lui-même aboli. Marx, à cet effet, précise que

57-Engels, *Op. Cit.*, p. 256.

58-Marx, *Manifeste du Parti Communiste*, Paris, Éditions sociales, 1976, p.51.

« Les crises ne sont jamais que des solutions momentanées et violentes des contradictions existantes, des éruptions violentes rétablissant pour un moment l'équilibre troublé. »⁵⁹

On réduira ainsi l'opposition entre ville et campagne, les paysans adoptant les méthodes de l'industrie et l'industrie se dispersant sur toute l'étendue du pays, ce qui permettra de décongestionner les agglomérations urbaines devenues pléthoriques.

Mais Marx, qui a reproché avec tant de véhémence au capitalisme d'aliéner les travailleurs en faisant des salariés qui ne possèdent pas ce qu'ils produisent aboutit lui-même ainsi à une aliénation encore plus absolue du travail, en faisant de l'État, -c'est-à-dire en fait des dirigeants communistes qui dans son système incarnent l'État- l'unique propriétaire de toutes choses à qui toute production doit être livrée. Mais on se demande comment cela doit être compris.

Revenons à certains principes fondamentaux du marxisme. L'être humain n'est pas, d'après le marxisme, une personne qui a une destinée propre à réaliser et par suite des droits inaliénables ; c'est une force de la nature qui a à travailler dans le sens de l'évolution pour le progrès de l'univers sous le contrôle et la protection de l'État. Le droit de propriété ne saurait donc exister dans le marxisme au sens où il est entendu jusqu'ici, comme un droit naturel premier de l'individu, antérieur à toute décision de l'État, que celui-ci peut et doit réglementer mais qu'il ne crée pas et ne peut supprimer parce que, comme le proclame la Déclaration Américaine des Droits et Devoirs de l'Homme du 04 juillet 1776, il est d'origine divine. Il n'est chez l'individu qu'une exigence à être maintenu dans un état de rendement optimum et à recevoir à cet effet les biens de consommation qui lui sont nécessaires afin qu'il en use selon ses

⁵⁹-Marx, *Op. Cit.*, p.375-376.

besoins,- cela dans l'intérêt général de la révolution. Bref, l'individu, n'a de droit de propriété et autres qu'en tant qu'agent de la révolution : c'est la révolution, non la personne, qui est le fondement de tous les droits.

Ajoutons que, d'après Marx, l'état communiste pourra au besoin conserver ou restaurer des formes de propriété analogues à celles du capitalisme. Mais ce ne sera jamais là qu'une concession faite à un état d'esprit rétrograde, celui des êtres humains qui n'ont pas encore compris que leur destin était de promouvoir par leur travail le progrès universel, non de devenir des propriétaires en travaillant égoïstement chacun pour soi. Marx, en effet, insiste qu'il importe de ne pas compromettre la cause de la révolution par des réformes trop hâtives et d'adapter à tout moment les institutions aux circonstances présentes⁶⁰.

60-Pour éclairer ce problème du droit de la propriété dans le marxisme, résumons l'évolution du régime de la propriété paysanne en Russie ces dernières années. D'abord (autonome 1917) le droit de propriété privée sur la terre est aboli, les gros propriétaires fonciers sont expropriés et la terre est remise en jouissance aux travailleurs. La plus grosse partie des terres est alors accaparée par des paysans plus intelligents et plus entreprenants qui embauchent les autres comme ouvriers, ce sont les koulaks. En réalité, il n'y a eu que changement de maître ; les koulaks ont remplacé les seigneurs. Le gouvernement ne peut les supprimer aussitôt parce qu'il en a besoin pour le ravitaillement des villes. Mais il se doit de réagir contre cette déviation de la réforme paysanne. Il institue d'abord des fermes nationales où les paysans sont simplement des salariés de l'État, les sovkhozes. C'est un échec complet et c'est aussi la famine. En 1922, Lénine a l'idée de l'organisation kolkhozienne que Staline devait réaliser quelques années plus tard et qui est, écrit A. Ancel, « *une des plus belles réussites de la révolution communiste en Russie* ». C'est une collectivisation assez restreinte. Tout travailleur de kolkhoze a la jouissance privée de deux ou trois hectares de terre et d'un peu de bétail et de matériel agricole. En outre, il possède collectivement avec d'autres une grosse ferme qu'il fait valoir en collaboration avec eux, au moyen d'un outillage très perfectionné. Chaque travailleur a la jouissance de ce qu'il produit sur ses terres à lui : il peut l'utiliser pour sa consommation familiale ou le vendre au marché libre. De plus, il participe au bénéfice de la ferme collective, dans la proposition du travail qu'il fournit. L'organisation kolkhozienne reconnaît donc en fait, sous une forme héréditaire, une propriété privée et une propriété collective privée. Elle est une étape vers une collectivisation plus complète, dans laquelle l'individu ne travaillera plus par instinct de propriété, mais, par volonté de progrès. Mais qu'on ne dise pas que les dirigeants de l'U.R.S.S. ont été infidèles au marxisme en remplaçant les sovkhozes par les

4° L'état communiste, devenu seul propriétaire ou du moins seul capitaliste, n'aura pas seulement en charge la vie politique du pays ; mais il réorganisera toute la production industrielle et agricole ainsi que les échanges commerciaux. Il dressera à cet effet des plans de production fondés sur des enquêtes et des statistiques qui tiendront le plus grand cas des lois économiques. Afin de promouvoir le progrès, il consacra toujours une part des revenus à l'industrialisation du pays. En réalité, nous sommes en droit de considérer le marxisme, comme un scientisme qui croit au progrès par la science et la technique. Comme le disait Lénine « *Le communisme, c'est le pouvoir des soviets, plus l'électrification de tout le pays.* »⁶¹

Les travailleurs seront payés d'après un barème officiel, selon leur travail inégal, salaire inégal. Ils toucheront non du papier monnaie qu'ils pourraient utiliser à leur gré, mais des bons de travail remboursables en marchandises dans les magasins d'État. Un bon de travail

*« est un peu comme les carnets de bons d'hôtels de certaines agences de voyages, comme les cachets de pension de famille d'étudiants, ou même comme les bons de soupe populaire ; son utilisation est limitée et comporte d'étroites restrictions. »*⁶²

5° Enfin, le nouvel État supprimera la famille telle qu'elle existe actuellement et qui est fondée sur le capital, le profit individuel. Qu'est-ce que signifie, en effet, sous le régime capitaliste, le mariage de deux humains qui s'aiment, sinon qu'au lieu d'être unis seulement par le sentiment, ils le sont encore par une association d'intérêts, parce qu'ils

kolkhozes. Ils ont agi suivant la dialectique marxiste qui exige qu'on tienne compte des circonstances et qu'on ne brûle pas les étapes.

61-Lénine, *Op. Cit.*, p. 86.

62-Vène, *Op. Cit.*, p.363.

ont mis leurs biens en commun ? Certes, remarque Marx, les bourgeois s'indignent de cet infâme dessein des communistes, mais, leur rétorque-t-il, cette indignation est feinte

« Les phrases de la bourgeoisie sur la famille et l'éducation, sur les doux liens qui unissent l'enfant à ses parents sont de plus en plus écœurantes à mesure que la grande industrie détruit tout lien de famille pour le prolétaire et transforme les enfants en simples articles de commerce, en simples instruments de travail. »⁶³

Mais, pensera-t-on, Marx qui a été si bon époux et si bon père, qui se plaisait tant parmi les siens, n'a pu vouloir la suppression définitive de toute famille. Et, de ce fait, il écrit dans son livre : *La critique du programme de Gotha* qu'un travailleur sera plus ou moins riche suivant le nombre de ses enfants. C'est donc qu'il admet que ceux-ci seront à sa charge. Mais, par ailleurs, il condamne absolument l'héritage et, dans le *Manifeste du parti communiste*, il reconnaît qu'il veut substituer à l'éducation par la famille, l'éducation par la société. Mais si l'amour disparaît, la séparation devient un bienfait pour les deux parties comme pour la société. On épargnera seulement aux gens de patauger dans la boue d'un procès en divorce. Chacun doit donc pouvoir se marier et divorcer suivant son inclination personnelle.

Ce fut le point de vue de Engels qui fut d'abord adopté en Russie. On proclama que chacun était libre de se marier et de divorcer à volonté, que l'État prenait en charge l'éducation des enfants, que la femme étant absolument l'égale de l'homme devait être débarrassée des soins du ménage, afin qu'elle puisse travailler librement au dehors. On encouragea même l'avortement. Mais ce fut aussitôt une telle débauche d'immoralité et de criminalité infantile qu'on dut faire marche arrière.

63-Marx, *Ibid.*, p.53.

Lénine s'éleva contre la théorie du « *verre d'eau* », suivant laquelle satisfaire ses instincts sexuels devait être considéré comme un acte aussi simple et aussi insignifiant qu'avaler un verre d'eau. On résolut donc de rétablir la famille et d'en assurer la stabilité. C'est ainsi qu'il était à l'époque plus difficile de divorcer en Russie qu'en France, que les vertus de la femme au foyer y étaient exaltées et les parents déclarés responsables de leurs enfants. Donc, le marxisme ne signifie pas seulement union libre. D'autre part, la famille telle qu'elle se survit dans l'État communiste ne peut être la famille chrétienne, union de deux personnes qui se reconnaissent des droits et des devoirs réciproques et qui s'entraident pour la réalisation de leur destinée. D'après Marx, en effet, l'individu n'a pas, en fin de compte, de dignité de personne.

Que sera donc la famille marxiste ? Il est difficile de le dire, car comme le note Engels « *On ne peut prévoir comment s'organiseront au juste les rapports sexuels après l'imminent coup de balai de la production capitaliste.* »⁶⁴

Il en résulte une inquiétude qui perce dans les romans soviétiques⁶⁵. Cependant la tendance la plus commune est de ramener l'amour à la camaraderie. Qu'est-ce à dire ? On appelle camarades deux soldats qui se plaisent à combattre l'un à côté de l'autre pour la même cause. Des camarades ne sont donc pas engagés l'un vis-à-vis de l'autre pour leur bonheur commun, mais ils sont engagés ensemble au service d'une même cause. C'est elle qui commande les rapports qu'ils ont l'un avec

64-Engels, *Op. Cit.*, p.239.

65-Voici, par exemple, les propos d'une femme à celui qu'elle aime : « *je ne sais, Glied : peut-être que je n'aime plus personne d'entre les Hommes... Toi, je t'aime, Glied... Mais peut-être que j'en aime aussi d'autres... Je ne sais... Tous les liens se sont rompus et mêlés... Il faut désormais comprendre l'amour d'une toute autre façon... d'une façon nouvelle, mais comment ?* » (Gladkow, *Le ciment.*)

l'autre. Suivant que son intérêt l'exige, ils restent ensemble ou ils se séparent. Ainsi, dans l'État communiste, les époux devront se considérer comme unis non pas tant par l'amour que par le service de l'État. Leur union sera subordonnée à l'intérêt de celui-ci qui pourra leur imposer soit de continuer de vivre ensemble, même en l'absence de tout amour, soit de se séparer. Donc, dans le marxisme, le mariage, comme la propriété, n'est pas une réalité de droit naturel, ce n'est qu'une institution d'État.

Ainsi, la dictature du prolétariat, c'est tout le pays soumis à une organisation et à une discipline militaire en vue d'asseoir et d'étendre le triomphe de la révolution et, par conséquent, de promouvoir la puissance économique et militaire de l'État totalitaire, à qui tout doit être inexorablement subordonné. Cette dictature, à laquelle rien n'échappe, même pas la vie de famille, est indispensable à ce moment de l'évolution, parce que la bourgeoisie n'a pas encore disparu et que la lutte des classes continue. Lénine déclare à ce sujet que

« Les bolcheviks⁶⁶ n'auraient pu se maintenir au pouvoir non deux ans et demi, mais deux mois et demi, sans la discipline vraiment inflexible, sans la discipline de fer de notre Parti [...] La dictature du prolétariat, c'est une guerre pleine de sacrifices et sans aucune pitié d'une classe nouvelle contre un ennemi plus puissant, contre la bourgeoisie dont la résistance est décuplée par son renversement même. »⁶⁷

Après cette tentative d'exégèse sur la notion de violence, il a été analysé comment la lutte des classes conditionne la dictature prolétarienne selon Marx et les marxistes. Comme on le voit, ce présent chapitre annonce du coup le suivant en ce sens que la lutte révolutionnaire et la dictature du

66-Fraction du Parti ouvrier social-démocrate russe qui suivit Lénine après la scission (1903) avec les mencheviques ; du Parti Communiste de Russie, puis d'U.R.S.S.

67-Lénine, *La maladie infantile du communisme* : «Le communisme de gauche», Paris, Éditions sociales, 1946, p. 8.

prolétariat doivent avoir pour conséquence un nouvel ordre social⁶⁸et accorder une place de choix à l'être humain selon Marx. Le monde évoluera vers le communisme. De nouvelles sociétés humaines dans lesquelles seront corrigées toutes les inégalités sociales où il fera bon vivre pour chacun et pour tous, seront mises sur les fonts baptismaux. En clair, la lutte révolutionnaire a conduit à la dictature du prolétariat qui, à son tour, vise à asseoir le communisme. C'est du moins, de cela que traitera le chapitre suivant.

68-Société idéale selon une approche marxiste.

Chapitre 2

Société idéale, place de l'être humain et portée de l'idée marxiste de la violence

Dans ce deuxième chapitre, notre réflexion sera focalisée sur la société idéale que Marx, Engels et Lénine envisagent pour le futur dans un premier temps. D'un second point de vue, nous partirons de la place de la personne humaine dans le marxisme pour aboutir à une critique de l'idée marxiste de la violence.

2.1. Société idéale selon Marx

Le tableau que les marxistes peignent de l'état communiste n'a rien d'enchanteur. C'est une discipline d'atelier, de casernes qu'on nous promet. Mais Marx a voulu nous rassurer. La dictature du prolétariat, qui, comme le capitalisme, est au fond un régime de classe, ne sera lui aussi qu'un régime de transition à l'abolition de toutes les classes et à une société sans classe. À la question de savoir que sera ce monde futur, voici exactement ce que Marx nous en propose

« Dans une phase supérieure de la société communiste⁶⁹, quand auront disparu l'asservissante subordination des individus à la division du travail et, par suite, l'opposition entre le travail intellectuel et le travail corporel ; quand le travail sera devenu non seulement le moyen de vivre, mais encore le premier besoin de la vie ; quand, avec l'épanouissement universel des individus, les forces productives se seront accrues, et que toutes les sources de la richesse coopérative jailliront avec abondance, alors seulement on pourra s'évader une bonne fois de l'étroit horizon du droit bourgeois, et la société pourra écrire sur ses

69-Société communiste : elle correspond à l'abolition de la propriété privée, à l'appropriation de l'essence humaine par l'être humain.

bannières : « De chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins⁷⁰. »⁷¹

Ainsi, dans la société socialiste, la division du travail, qui oppose aujourd'hui les êtres humains les uns aux autres, serait supprimée ; en particulier, on ne séparerait plus travail agricole et travail industriel, travail manuel et travail intellectuel.

Lénine, de son côté, ajoute que « *Tant que l'État existe, il n'y a pas de liberté. Quand il y aura la liberté, il n'y aura plus d'État.* »⁷²

En outre, parce qu'il n'y aura plus de classe sociale à maintenir dans l'oppression et que par suite aura disparu tout ce qui nécessite un pouvoir de répression, l'État qui est par nature une force de coercition, sera aboli, ou plutôt il mourra de sa propre mort. Et on fera ainsi le saut du régime de la contrainte dans celui de la liberté. Ces transformations seront rendues possibles grâce au progrès technique qui multipliera à ce point les richesses qu'il y en aura pour tous à profusion, et parce que les êtres humains seront devenus meilleurs en vivant sous un régime communiste. Ils ne seront plus égoïstes et le travail leur sera une joie.

Lénine renchérit sa position en ces termes

« Les Hommes, s'habitueront graduellement à respecter les règles élémentaires de la vie en société connues depuis des siècles, rebattues durant des millénaires dans toutes les prescriptions morales, à les respecter sans violence, sans contrainte, sans soumission, sans cet appareil spécial de coercition qui a nom : l'État. »⁷³

70-Dans cette formule célèbre, Marx indique que, dans la société communiste, les besoins seront satisfaits indépendamment des capacités. Ceci est fondamentalement différent de ce qui s'exprimait dans les idées du XIXème siècle. Ainsi l'utopiste Henri de Saint Simon (1760-1820) affirme-t-il : « *À chacun selon ses capacités, à chaque capacité selon ses œuvres* ».

71-Marx, *Critique du programme du parti ouvrier allemand*, Paris, Gallimard, 1966, p.1420.

72-Lénine, *L'État et la Révolution*, Pékin, Éditions en langues étrangères, 1966, p.118.

73-Lénine, *Ibid*, p.110, 111

Mieux encore, pour lui,

« L'horizon borné du droit bourgeois », qui oblige à calculer avec l'âpreté d'un Shylock : « N'aurais-je pas travaillé une demi-heure de plus que le voisin ? N'aurais-je pas touché un salaire inférieur au sien ? »-Cet horizon borné sera alors dépassé. La répartition des produits n'exigera plus alors le rationnement par la société des produits délivrés à chacun ; chacun puisera librement « selon ses besoins. »⁷⁴

À la lecture attentive de ces textes, on se dit que Marx a bien fait, pour sauver sa renommée de penseur réaliste, de ne pas insister sur cette position. On a l'impression d'être transporté en pleine utopie. Comment le même être humain pourrait-il être, successivement et indifféremment, chirurgien, artiste de cinéma, horloger, professeur de philosophie, pilote de ligne ? Marx ne se rend-il pas compte que les progrès de la science et de la technique nécessitent une spécialisation toujours plus poussée et qu'on ne cesse de s'éloigner de l'époque où pouvait exister un penseur comme Jean Pic de la Mirandole ? En outre, Marx ne contredit-il pas le principe le plus fondamental de la dialectique, quand il évoque l'humanité s'installant dans un état de perfection ? Engels, qui a prévu l'objection, reconnaît qu'on n'atteindra jamais à cet état idéal et parfait et que l'évolution se poursuivra sans fin. Il écrit à juste titre

« Pas plus que la connaissance, l'histoire ne peut trouver une conclusion parfaite dans un état idéal parfait de l'humanité... Tout au contraire, les états qui se succèdent les uns aux autres dans la marche de l'histoire ne sont que des étapes transitoires dans un développement sans fin de la société humaine se poursuivant de bas en haut. »⁷⁵

74-Lénine, *Ibid*, p.119.

75-A. Vène, *Ibid*. p.399.

Avouons que tout cela ne nous satisfait guère, d'autant plus que nous avons besoin, pour comprendre le marxisme, de savoir où, exactement, il tend à nous conduire. Demandons-nous donc : comment se présente actuellement l'avenir du point de vue du marxisme ?

Le marxisme domine à présent l'une des deux plus grandes nations du monde. Ses dirigeants doivent, par fidélité à la doctrine, asseoir de plus en plus sa domination en Russie, assurer sa défense contre les nations capitalistes et fomenter chez elles des révolutions, sans qu'ils puissent jamais renoncer sincèrement à cette action au dehors. S'il est arrivé à des dirigeants communistes de tenir, des propos contraires, cela n'a pu être de leur part qu'une ruse de tactique. Au fond, la doctrine n'a pas changé et on ne conçoit pas qu'elle puisse changer sur ce point sans que par là même le communisme renie ses principes les plus essentiels.

Fort de cela, Staline certifie que

« Le but, est de consolider la dictature du prolétariat dans un seul pays en s'en servant comme d'une base pour renverser l'impérialisme dans tous les pays. La révolution s'étend au-delà des limites d'un seul pays ; l'époque de la révolution mondiale a commencé. »⁷⁶

L'aide que le premier pays socialiste accordera aux révolutionnaires des autres pays consistera

« premièrement, en ce que le premier pays victorieux fera le maximum de ce qui est réalisable dans un seul pays pour le soutien, l'éveil de la révolution dans tous les pays[...] deuxièmement, en ce que le prolétariat victorieux d'un pays, après avoir organisé chez soi la production sociale se dressera contre le reste du monde capitaliste, en attirant à soi les classes opprimées des autres pays, en les poussant à s'insurger contre les capitalistes, en employant même, en cas de nécessité, la force militaire contre les classes d'exploiteurs et leurs États. »⁷⁷

76-Staline, *Ibid.*, p.68.

77-Staline, *Ibid.*, p.69

Par conséquent, « pour l'idéologie communiste, il ne peut y avoir, entre le monde soviétique et le monde « capitaliste » de coexistence pacifique au sens où nous entendons ces mots, c'est-à-dire une paix sincère et durable. »⁷⁸

Même l'idéologie communiste exclut tout véritable esprit de compromis, toute diplomatie au sens classique du mot. L'U.R.S.S. n'est pas un État comme les autres ; elle ne veut pas la paix, mais le triomphe final du communisme. Ce triomphe est, par conséquent, gage de paix.

Cependant le marxisme bien compris doit détourner ses dirigeants de toute guerre engagée inconsidérément, à la manière du nazisme, sans certitude de la victoire finale et avec la seule perspective d'une domination de quelques années sur l'Europe. Un nietzschéen, donc un nazi, peut être téméraire, parce qu'il trouve une satisfaction d'orgueil à périr héroïquement comme à triompher. Nietzsche a pu oser déclarer à cet égard « « J'aime celui qui pour connaître vit et qui connaître veut afin qu'un jour vive le surhomme, et de la sorte veut son propre déclin. »⁷⁹

Marx, au contraire, souhaite qu'on résiste à tout emballement d'orgueil et qu'on ne compromette jamais, par témérité, la cause de la révolution. Houtisse à ce titre pense,

« Répétons-le avec force, si la guerre froide est inévitable [...] la guerre totale, la guerre chaude généralisée, ne l'est pas [...] L'indissociable combinaison de l'idéologie et de la nature du régime ne signifie nullement que les Soviétiques soient obligés à un certain moment de jouer le tout pour le tout et d'attaquer au jour « j », la société capitaliste. Les soviétiques, et c'est une grande différence avec Hitler, ont le temps. Pourquoi prendraient-ils des risques excessifs ? Le romantisme incontrôlé des nazis leur est étranger, ils aiment l'économie des moyens et ne se soucient pas d'emporter d'assaut un obstacle qu'avec un peu de patience, ils ont une chance de pouvoir tourner [...] La théorie de l'inéluctabilité

78-François Houtisse, *La coexistence pacifique*, Paris, Grasset, 1993, p.221.

79-Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Gallimard, 2011, p.27.

d'une chute finale du capitalisme comporte cet heureux corollaire qu'il n'y a pas à se presser à ce sujet. Les forces du progrès peuvent prendre leur temps pour préparer le coup de grâce final »⁸⁰

Tant que durera cette guerre froide, le régime intérieur de l'U.R.S.S. sera celui de la dictature du prolétariat qui prétendra du reste trouver en elle sa justification. Nous devons résister à l'encerclement capitaliste disait souvent Staline. Et cela lui permettait de se montrer toujours plus dur, plus despotique, et d'éliminer tout rival sur l'accusation incontrôlable et qui ne pardonne pas de trahison, d'espionnage contre-révolutionnaire pour le compte de l'ennemi extérieur capitaliste et réactionnaire. Houtisse remarque à ce sujet,

« Il est amplement prouvé que l'accent mis à Moscou sur la menace devant laquelle se trouve la société soviétique, menace dont l'origine serait au-delà de ses frontières, se fonde non pas sur la réalité d'un antagonisme extérieur, mais sur la nécessité d'expliquer le maintien d'une autorité dictatoriale à l'intérieur »⁸¹

Supposons⁸² maintenant un triomphe mondial du marxisme. La dictature du prolétariat va-t-elle aussitôt céder la place à un régime de liberté ? Autrement dit, annoncera-t-on aux peuples : maintenant que la lutte des classes est finie, vous pouvez jouir de la vie à votre gré ? Nullement car Marx a toujours protesté que sa doctrine n'était pas le matérialisme jouisseur et vulgaire qui ne nous assigne pour fin que le plaisir. C'est un

80-F. Houtisse, *Op. Cit.* p.225.

81-F. Houtisse, *Ibid.* p.224.

82-Précisons que les perspectives d'avenir du communisme se sont singulièrement compliquées depuis son triomphe en Chine. Jusqu'ici le monde communiste était strictement un, et il semblait qu'il ne dût en se développant rien perdre de son unité. Mais, comme l'U.R.S.S. n'a pu absorber la Chine comme les autres républiques satellites, le morceau étant trop gros, il est devenu bicéphale. Que va-t-il en résulter ? L'unité de mystère révolutionnaire réussira-t-elle à préserver son unité à l'encontre des antagonismes nationalistes et raciaux qui tendent à le diviser ? L'avenir seul pourra nous le dire. En tout cas cela a d'ores et déjà pour effet d'élargir considérablement la marge d'action de la négociation politique.

matérialisme dialectique qui invite l'être humain à se considérer comme un rouage de l'univers en évolution et, par suite, à collaborer de toutes ses forces à l'évolution universelle. Si bien que la fin de l'être humain, c'est partout et toujours l'effort et le travail. Donc, le succès mondial du marxisme assuré, la dictature subsisterait au moins quelque temps. Ses dirigeants devaient s'appliquer alors à provoquer par une modification progressive de l'être humain, qui conduirait à l'élaboration d'une espèce humaine nouvelle. C'est ainsi qu'on instituerait à petit coup une collectivisation complète, qui, pense-t-on, habituerait les êtres humains à travailler non plus égoïstement, chacun pour soi, mais tous ensemble dans l'intérêt de tous. Et si, les prévisions du marxisme se réalisent, lorsque l'espèce humaine en sera venue à se sentir et à se conduire comme un citoyen, un membre de l'univers, alors la dictature d'État pourra disparaître. Ce sera la parfaite liberté laissée à chacun de vivre suivant son impulsion propre qui lui fera prendre son plaisir à travailler pour l'intérêt général.

Il semble que nous comprenions maintenant beaucoup mieux l'ensemble du système. L'être humain n'est qu'une force de la nature. Il doit servir à l'évolution universelle, maintenant, dans les nations encore capitalistes par l'action révolutionnaire, plus tard, sous la dictature du prolétariat, par la soumission et le dévouement total à l'État. Enfin, dans les siècles à venir, lorsqu'auront disparu toutes les tares du régime bourgeois, par une activité qui n'aura plus besoin d'une autre loi que le plaisir et dont le but sera de promouvoir le progrès de l'univers par le développement de la science et de l'industrie. Le marxisme, une fois de plus, s'illustre encore comme un scientisme à proprement parler. Ainsi, la mystique révolutionnaire du marxisme ne signifie pas seulement qu'on doit faire une révolution sociale, mais que l'être humain doit aider toujours, de toutes ses forces, la révolution sans fin de l'univers.

On voit aussi se dégager, en plus pleine lumière, un aspect essentiel du communisme dans le marxisme. Le communisme ne vise pas seulement à changer le monde, mais à changer l'être humain par une transformation progressive des institutions. Il est par là donc une expérience humaine des plus audacieuses qui, pour prétendre au succès, demande à être poussée à fond et qui repose sur l'hypothèse de la plasticité de l'être humain. Pour le marxisme, en effet, comme pour l'existentialisme, l'être humain n'a pas originellement de nature définie, et on peut en faire ce qu'on veut.

Comme tel, l'être humain n'a pas une nature éternelle, mais des natures relatives qui s'expriment en besoins, en désirs et en tendances déterminées à chaque instant par l'ensemble des conditions spéciales. Et c'est pour cette raison que, Lénine remarque *«Lorsque les marxistes prévoient l'avenir, ils supposent une toute autre productivité du travail que celle d'aujourd'hui, ainsi qu'un tout autre homme que celui d'aujourd'hui.»*⁸³

Mais on a exagéré la plasticité de l'être humain, et, par suite, le succès de l'expérience humaine marxiste est des plus douteux. En réalité, il semble incontestable qu'on puisse amener les êtres humains à plus de collaboration par une formation moins individualiste. Mais ils ne pourront jamais atteindre une telle vertu que dans une société où chacun serait absolument libre, ne travaillant qu'à sa guise et puisant à volonté dans les magasins de l'État. Il ne se produira aucun abus qui n'en entraîne d'autres et ne suscite bientôt les pires désordres.

Que doit-on penser surtout de la méthode préconisée ? On ne fait nullement appel à l'effort moral de chacun pour l'amélioration de soi-même. Toute personne humaine doit seulement s'engager dans les armées de la révolution ou de l'état communiste, et laisser aux dirigeants

83-Lénine, *Ibid.*, p.123.

le soin de modèles, de pétrir son âme par le moyen des transformations sociales. Mais n'est-ce pas renoncer à sa liberté ? Or, comme on le constate, selon Rousseau,

« Renoncer à sa liberté c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs. Il n'y a nul dédommagement possible pour quiconque renonce à tout. Une telle renonciation est incompatible avec la nature de l'homme ; et c'est ôter toute moralité à ses actions que d'ôter toute liberté à sa volonté. »⁸⁴

Et si l'expérience communiste échoue, parce qu'elle est une erreur ou parce qu'elle aura été mal conduite, -c'est-à-dire si notre âme reste obstinément rebelle aux transformations qu'on veut lui faire subir, si elle ne peut se dépouiller absolument de tout égoïsme, ou si elle garde l'inquiétude d'une destinée personnelle à accomplir, nous voilà condamnés à la torture d'un être qu'on veut contraindre à être autre que ce qu'il est. Ne nous détruira-t-on pas alors, comme le sculpteur brise et brûle le bois qui ne veut pas se laisser tailler ? L'être humain dans la conception marxiste est quelque'un d'impitoyable. Et si, au contraire, par chance, l'expérience réussissait, l'être humain ne serait plus qu'un travailleur de la terre satisfait de son sort. Que resterait-il de cette vie de conscience qui, sans doute, est la source de son angoisse, mais qui fait sa grandeur et en qui, en lui donnant le sentiment de son existence, le rend capable de bonheur ? Si l'existence humaine doit consister seulement à travailler avec la facilité inconsciente d'une machine, autant ne plus exister. En réalité, certaines réflexions du marxisme frisent de l'utopie et poussent parfois nombre de militants marxistes à s'en démarquer. Voici

84-Rousseau, *Du contrat social*, Paris, L.G.F, 2010, p.49, 50.

une de ces réflexions « *Plutôt mourir que vivre toute la vie comme un protégé de l'État, un assisté, un mineur, un pupille de l'administration publique.* »⁸⁵

Précisons que les dirigeants communistes ont mis au point une technique psycho-sociale de pétrissage des âmes, qui permet une production accélérée de l'Homme nouveau et grâce à laquelle sont obtenus par les tribunaux soviétiques ces aveux spontanés dont ils ont la spécialité. En voici quelques illustrations à travers ces trois longs passages empruntés à Dufay

« Tout concourt à la rééducation : presse, discours, fêtes, radio, cinéma, etc. [...], jour et nuit, partout [...] Et enfin, couronnant le tout, les grandes retraites de plusieurs semaines ou plusieurs mois [...]. Les missionnaires connaissent bien les sessions éducatives : très souvent elles se déroulent dans les églises ou les bâtiments d'œuvres [...].

Nous ne savons rien de plus hallucinant que les séances nocturnes dites "récit des malheurs de la vie". Dans la pénombre, au milieu du silence tendu, insupportable, chacun des auditeurs-acteurs vient au milieu du cercle et pleure, au sens propre, les douleurs de son existence passée, sa misère, l'oppression dont il fut victime. La plainte sinistre s'enfle parfois jusqu'à la clameur suraiguë des femmes. Et ce sont les cris véhéments de vengeance contre les responsables de tant de maux [...].

*Plus étranges encore, s'il est possible, les confessions hebdomadaires des soldats. Chacun doit avouer, devant la compagnie assemblée, ses manquements à l'idéal communiste, voire ses fautes personnelles les plus secrètes : confession publique au cours de laquelle on peut voir le coupable sangloter et se rouler à terre de désespoir.»*⁸⁶

Comme quoi, la violence se trouve à son comble dans l'idéologie marxiste. En rêvant de créer un type nouveau d'être humain, Marx semble chosifier ce dernier. C'est justement dans ce même piège qu'étaient tombés beaucoup de dirigeants des États qui ont expérimenté le système politique appelé marxisme-léninisme au cours de la seconde

85-M. Koriakoff, *Je me mets hors la loi : pourquoi je ne rentre pas en Russie Soviétique*, Paris, Le Monde Nouveau, 1947, p.263.

86-François Dufay, *En Chine l'étoile contre la croix*, Paris, Casterman, 1963, p.139-141.

moitié du XX^{ème}. C'était réellement une période critique dont peu de Béninois et tous les autres peuples africains gardent de bons souvenirs. Cette période était dominée par le parti unique, la chasse aux sorcières, la contrainte à l'exile de beaucoup de cadres réfractaires à cette idéologie, les multiples coups d'État, la privation des peuples de leurs libertés, l'engendrement de multiples martyrs et toutes les autres conséquences qu'entraîne habituellement l'absolutisme. Dufay poursuit sa peinture des exercices qu'imposent les dirigeants communistes à leurs populations à travers ces lignes

« Durant les grandes retraites, ces confessions sont imposées à tous les participants avec une exigence de détails et une intensité accrues; l'objet de l'auto-accusation englobe toute la vie en toutes ses activités dans tous les domaines, y compris les plus intimes secrets de la vie familiale ou conjugale.

La perfection dans l'extraordinaire peut-être, c'est le "serment de naissance à la vie nouvelle", cérémonie par laquelle les jeunes soldats se dévouent corps et âmes à la cause communiste. Église tendue de noir, symboles de deuil placés un peu partout : atmosphère lugubre. Les militaires, muets, entrent un à un et prennent place dans un silence épais. Premier discours du commissaire ; voix basse, terne, monotone : énumération des erreurs de pensée et d'action commises par ces malheureux dont la vie antérieure n'a été qu'une illusion pitoyable, appui discret sur les points aptes à émouvoir la sensibilité. Bientôt l'atmosphère devient intenable [...]. Un deuxième orateur, un troisième relayent le premier ; l'attention maléfique se fait atroce [...]. Un soldat éclate en sanglots, un autre, un autre encore [...]. En quelques minutes, tout le monde pleure et gémit [...].

On recommence le lendemain, le surlendemain, en alternant confession et mirage. En dehors de ces "exercices", le silence total est de rigueur, consacré à la méditation solitaire. Au soir du troisième jour, chacun prend solennellement devant tous l'engagement de consacrer sa vie et son sang au triomphe de l'idéal communiste à travers le monde. Chacun se met au service de l'humanité.»⁸⁷

87-F. Dufay, *Ibid.*, p.141-142.

Comme on le constate, le communisme, qui est le stade suprême de la violence révolutionnaire, prônée par Marx et qui a été soutenue et enrichie par Engels, Lénine et Staline a résolu moins de problèmes humains qu'il n'en a créés. Il est à l'origine de plusieurs conditionnements dont en voici quelques uns.

«Tout comme les séances émotionnelles ont dévié les sentiments, les cercles d'études pervertissent l'intelligence. Le meneur ou le rapporteur expose l'idée à débattre, la dissèque, la reprend sous des angles différents, et- si le niveau intellectuel des assistants ne dépasse pas la moyenne-toujours à l'aide de termes et d'exemples très concrets pris dans la vie de tous les jours. C'est une réflexion qui éduque le peuple à "penser son agir et agir sa pensée". Le sujet du cercle est repris à la séance suivante, par un autre biais, avec de nouveaux arguments, et cela durant des jours ou des semaines, jusqu'à ce que les participants aient assimilé le principe visé par les meneurs [...] et y conforment leurs actes. La discussion permet de suivre le progrès des esprits et d'identifier les irréductibles. Petit moyen qui a fait mettre sur fiches toute la population quant à sa ferveur marxiste. »⁸⁸

La plupart des nations ayant connu l'expérience de la méthode marxiste du pouvoir ont vécu des scènes similaires à celles présentées par Dufay. Sur ce, intéressons-nous à la place de la personne humaine dans le marxisme.

2.2. Place de l'être humain dans le marxisme

Ce qui précède nous incite à considérer de plus près ce que devient l'être humain dans le marxisme. L'être humain dans la conception marxiste semble présenter deux visages : l'un plus attirant, plus exaltant, l'autre beaucoup plus sombre. Il se présente, en effet, d'abord comme possédant la liberté absolue, la science, la puissance, le véritable esprit social. Marx

97-F. Dufay, *Ibid.*, p.142-143.

a revendiqué pour l'espèce humaine le droit de se développer en toute liberté, suivant sa loi immanente. À ce sujet, il déclare

«La critique de la religion, aboutit à la doctrine que l'homme est l'être suprême pour l'homme, et à l'impératif catégorique de renverser toutes les relations sociales dans lesquelles l'homme est un être dégradé, asservi, abaissé, abandonné, méprisable.»⁸⁹

Sans doute la liberté ne sera parfaite que lorsque la révolution aura définitivement triomphé. Cependant, dès à présent, l'être humain, au sens marxiste se sent libre parce qu'il ne se reconnaît une autre obligation que celle de travailler au succès de la révolution à laquelle il aspire de tout son être. Il a renoncé à Dieu, aux valeurs morales et à l'ordre social de son temps. Déjà, tout cela, il l'a détruit en lui puisqu'il n'en vit plus ; et il est convaincu que, par son action révolutionnaire qui doit nécessairement réussir, il le rayera bientôt à tout jamais du réel. Si bien que, s'il a véritablement la foi marxiste, son attitude en face du monde bourgeois avec lequel il a rompu n'est pas celle d'un révolté qui, au fond de lui-même, se sentirait dominé, impuissant et asservi. C'est déjà celle d'un vainqueur. Et qui dit victoire dit d'abord liberté. Vailland recommande ceci : *« Du seul fait qu'il lutte contre son patron, il est son égal, il lui parle d'Homme à Homme. La seule manière de sauver sa dignité qui s'offre au travailleur, c'est de militer.»⁹⁰*

Si le marxiste se sent au départ aussi libre que le nietzschéen ou l'existentialiste, toutes choses ne lui paraissent pas, comme à l'existentialiste, sous un visage absurde. Il croit à la Science comme lui fournissant les moyens d'agir sur le monde et de promouvoir un progrès indéfini. Il croit au matérialisme dialectique comme lui donnant une

89-Karl Marx, *Ibid.* p.1468.

90-Roger Vailland, *Drôle de jeu*, France, Corrêa, 1945, p.175.

explication. Il est persuadé de comprendre l'Histoire et à travers elle le sens de l'existence humaine. À en croire Marx lui-même : «*Le communisme, résout le mystère de l'Histoire et il sait qu'il le résout.*»⁹¹

Comme quoi, le marxiste tire de sa philosophie de l'Histoire une fierté toute particulière. Vailland n'en dira pas moins lorsqu'il souligne que «*Seuls les communistes disposent d'une doctrine qui leur permet une interprétation cohérente des évènements. L'Homme de génie sortira de leurs rangs.*»⁹²

On lit pareillement dans l'histoire officielle du parti, parue à Moscou

«*La grande force de la théorie de Marx et de Lénine réside en ceci, qu'elle permet au parti de trouver la bonne solution pour chaque situation particulière, de comprendre le déroulement des évènements et de discerner dans quel sens et comment ils évoluent, non seulement dans le présent, mais encore dans l'avenir.*»⁹³

D'où, chez le marxiste convaincu, la volonté de s'instruire. Il y a chez les marxistes conséquents, c'est-à-dire chez les communistes militants, une volonté de connaissance, un appétit de savoir qu'on ne peut vraiment trouver dans aucun autre parti. De plus, on note une disposition à croire ce que le parti enseigne, à la manière d'un doctrinaire, d'un croyant au sens strict, qui pense que le marxisme intégral est seul vrai et ne se discute pas. Toutefois, le parti en tant que tel n'est-il pas infallible ?

Rappelons-nous ce coup de gueule de Trotsky, avant qu'il passe à l'opposition, alors qu'il était candidat à la succession de Lénine

«*Personne d'entre nous ne veut ni ne peut avoir raison contre son parti. En définitive, le Parti a toujours raison. On ne peut avoir raison qu'avec et par le Parti, car l'Histoire n'a pas créé d'autres voies pour réaliser sa raison.*»⁹⁴

91-Marx, *Op. Cit.*, p.128.

92-Vailland, *Ibid.*, 67.

93-John Fischer, *Les russes tels qu'ils sont*, Moscou, Paris, Hachette, 1947, P.252.

94-Lénine, *Ibid.*, p.133.

Par ailleurs, Marx n'a pas voulu être seulement un philosophe. Toute science, d'après lui, est vaine qui ne conduit pas à l'action. Le marxisme joint donc l'action à la théorie. Sa grande passion n'est ni le plaisir, ni la facilité, ni les êtres humains ; c'est la volonté de puissance se manifestant dans une activité efficace de transformation du monde dans le sens de sa doctrine en vue de préparer des lendemains qui chantent. Il croit à la puissance de l'être humain, à l'efficacité de l'effort. Il croit sentir en lui un élan de jeunesse.

La conception naturaliste de l'Histoire tendant à prouver que la nature seule agit sur l'être humain et que le développement de celui-ci n'est déterminé que par des conditions naturelles est donc partielle, car elle néglige le fait que l'être humain réagit à l'égard de la nature, qu'il peut donc la changer et ainsi créer de nouvelles conditions d'existence. La surface du sol, le climat, la flore, la faune et ainsi que l'espèce humaine elle-même subissent des transformations infinies, et cela du fait de l'activité humaine.

Le marxisme paraît puissant, non seulement sur le monde, mais sur lui-même, comme l'être humain dans la philosophie de Nietzsche. Il est capable de s'imposer une vie de labeur ininterrompue, d'affronter la souffrance, d'accepter héroïquement les plus grands sacrifices sans espoir de bonheur personnel. On se rappellera l'acharnement au travail des penseurs comme Marx et Lénine, l'héroïsme des martyrs communistes de la Résistance, que certains ont prétendu supérieurs aux martyrs chrétiens

« Nos martyrs sont plus martyrs que les vôtres : la vie qu'ils ont donnée, ils l'ont donnée sans contrepartie. C'était, ils le savaient, une vie courte, et ils n'en avaient qu'une seule. Tandis que vous, vous avez devant vous la vie éternelle. Sans compter qu'il y a toujours une espèce de marche entre cette

vie de l'au-delà et le sacrifice que vous faites de la vie présente. Vous perdez l'une pour gagner l'autre.»⁹⁵

Nietzsche est un individualiste, et Sartre⁹⁶, quoiqu'il ait souligné le fait de la solidarité humaine, le reste lui aussi. Il en va tout le contraire du marxiste. C'est qu'il veut transformer le monde et révolutionner la société par la lutte. Or il sait très bien qu'il ne peut rien par des efforts isolés. Il aura donc, à un très haut degré, le sens de l'organisation, de la discipline, de la collaboration, de l'action de masse. Il s'affirmera comme un entraîneur, un chef, à qui sa science de l'histoire, de l'action révolutionnaire et de la psychologie des masses, donne droit de commandement. Aussi le communiste se prend facilement pour un surhomme. D'ailleurs, à ce propos, Staline, à l'occasion des funérailles de Lénine déclarait que

« Nous, communistes, sommes des gens d'une tournure particulière. Nous sommes taillés dans une matière spéciale ? Nous sommes ceux qui composent l'armée du grand stratège révolutionnaire, l'armée du camarade Lénine. Il n'y a rien de plus haut que l'honneur d'appartenir à cette armée. Il n'y a rien de plus haut que l'appellation de membre du Parti. Il n'est pas donné à chacun d'être membre d'un tel Parti.»⁹⁷

On comprend donc que ce qui mérite surtout d'être reproché au communisme, c'est d'être une collectivité qui se prend elle-même pour objet d'adoration. C'est justement une telle auto-satisfaction qui répugne le plus au niveau du communisme.

Mais l'être humain dans la conception marxiste présente une toute autre face, sous laquelle il apparaît dépouillé de toute dignité personnelle et semble n'être qu'un fragment de l'univers comme cette pierre, cette

95-Marx et Lénine Revue : "Économie et Humanisme", mars 1945.

96-Nous y reviendrons plus amplement dans la deuxième partie de ce travail.

97-Discours prononcé par Staline à l'occasion des funérailles de Lénine.

branche d'arbre, qu'on peut utiliser comme elles, et, au besoin, détruire comme elles. Comme l'a si bien écrit Berdiaev

« La morale communiste révolutionnaire, se révèle sans merci, envers l'Homme concret, vivant, envers le prochain. L'individu n'est rien qu'une brique indispensable pour la construction de la société communiste, il n'est qu'un moyen. Le communisme contient en soi dans sa conception de la vie un élément juste et sain, conforme du reste à la conception chrétienne, un élément qui veut que chaque Homme serve par sa vie un but supérieur, et non son propre intérêt. Cette idée, belle en soi, est abîmée par ce refus [...] d'accorder à la personne humaine une dignité et une valeur indépendantes, un souffle spirituel. »⁹⁸

Sartre, note une conséquence de son matérialisme marxiste en ces termes

« Tout matérialisme, a pour effet de traiter tous les hommes y compris soi-même comme des objets, c'est-à-dire comme un ensemble de réactions déterminées, que rien ne distingue de l'ensemble des qualités et des phénomènes qui constituent une table ou une chaise ou une pierre. »⁹⁹

Soulignons que cet avilissement de l'être humain prôné par le matérialisme marxiste est voulu comme une condition du despotisme. Cette théorie marxienne ne supprime pas seulement l'être humain physiquement, elle le désagrège aussi bien psychologiquement que moralement. Ce qui importe aux bolcheviks, c'est de déprécier l'être humain, de détruire en lui le sens de sa dignité, de l'avilir, de le ramener au niveau d'une bête muette et facile à mener.

Il s'en dégage l'idée selon laquelle les privilèges que le marxien prétend s'attribuer ne seraient donc qu'un leurre. Le simple militant ou simple citoyen de l'État communiste doit obéissance aveugle aux dirigeants

98-Nicolas Berdiaev, *Les sources et le sens du communisme russe*, Paris, Gallimard, 1938, p.207.

99-Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1963, p65.

considérés comme infaillibles. Il ne peut en aucun cas avoir raison contre eux. À ce sujet François Houtisse pense que

« Sur le principe de l'infailibilité repose la discipline de fer du Parti communiste. En fait, les deux concepts se soutiennent mutuellement. La discipline parfaite exige une reconnaissance de l'infailibilité. Celle-ci exige l'observation de la discipline. Et les deux réunies déterminent la manière d'agir de tout l'appareil du pouvoir soviétique. »¹⁰⁰

Non seulement une stricte discipline est exigée dans la ligne de l'action révolutionnaire, mais « *il ne reste pas un seul domaine de la vie en U.R.S.S qui ne soit contrôlé par l'administration.* »¹⁰¹ Marx raillait les libertés abstraites des démocraties bourgeoises ; mais ces libertés ont disparu en U.R.S.S sans être remplacées par les libertés concrètes qu'il réclamait pour les travailleurs. L'ouvrier soviétique ne choisit pas le lieu de son travail ; il est soumis à l'obligation du passeport intérieur ; ses syndicats sont subordonnés à l'État-patron et ne peuvent plus discuter les conditions de son travail. Koriakoff rapporte ceci, au sujet du militant communiste : « *N'est-il pas évident qu'il est moins libre qu'un ouvrier de la Général Motors ou de Citroën. Le voyageur soviétique doit, à tout moment, présenter ses pièces d'identité et se prêter aux perquisitions de la police.* »¹⁰² En réalité, même le marxiste n'a plus la libre disposition de son âme qu'il doit laisser modeler et façonner suivant les principes de la doctrine et les intérêts du moment. Et il doit renoncer à toute pensée de révolte. De plus, comme le pense Dufay : « *L'ordre marxiste une fois établi, il n'est plus au pouvoir de personne de s'en libérer ; ceux qui connaissent le régime par l'intérieur le savent trop bien.* »¹⁰³

100- F. Houtisse, *Op. Cit.*, p.158.

101-M. Koriakoff, *Op. Cit.*, p.271.

111-M. Koriakoff, *Ibid.*, p.48.

103-F. Dufay, *Op. Cit.*, p.27.

Le militant communiste n'a-t-il pas le droit d'autocritique vis-à-vis des autres et, même, de ses chefs immédiats qui ne lui paraissent pas rester dans la ligne du parti ? Mais l'autocritique est en fait, plutôt qu'une marque de liberté, un instrument de servitude et d'espionnage. L'espionnage, si parfaitement organisé, joint au mythe de l'omniscience du numéro 1, finit par donner à l'Homme du peuple, le sentiment qu'il est à tout moment sous le regard du Maître redoutable. Voici ce qu'on peut lire sous la plume d'un écrivain soviétique

« Je me suis approché du portrait de Staline [...] je l'ai regardé et médité. Que devrais-je faire ? La figure du chef était comme toujours tellement sereine et ses yeux tellement lumineux qu'ils pénétraient l'espace. Il semble que son regard aigu traversât ma petite chambre pour aller au-delà embrasser le monde. »¹⁰⁴

L'éloge funèbre de Staline, dont la mort parut à ses collaborateurs comme une délivrance, fut beaucoup plus réservé. Mais ce numéro 1 lui-même, tant adulé, est-il bien libre ? Chef d'un État qui s'attribue l'autorité absolue, qui est seul propriétaire, le numéro 1 dispose souverainement des personnes et des biens. Même, n'est-il pas comme le cerveau, le moteur premier de l'univers ? Nous avons constaté que, d'après Marx, l'univers progresse par action réciproque du monde sur l'être humain et de l'être humain sur le monde. Or, où l'action du monde sur l'être humain va-t-elle se réfléchir, s'organiser, pour devenir une action transformante des êtres humains sur les choses ? Le cerveau du numéro 1 donne l'impulsion et dirige. Ainsi, le numéro 1 n'est plus seulement une intelligence dans le monde ; il est l'intelligence du

104-Rappelons aussi les termes dans lesquels fut annoncée au peuple soviétique, la mort de Lénine : « Lénine est mort, mais il vit dans l'âme de chacun des membres du Parti. Chacun des membres du Parti est une parcelle de Lénine. Toute notre famille communiste est l'incarnation collective de Lénine. » Fessard, *Ibid.*, p.115.

monde. Mais toute cette gloire et toute cette puissance sont attachées à sa fonction, non à sa personne. Staline devait, après sa mort, connaître une deuxième mort par l'élimination rapide de son nom de la propagande officielle. Trotsky, puis Beria, parurent à un moment donné au faîte de la hiérarchie soviétique, mais éliminés, l'un par Staline, l'autre par Malenkov, ils devenaient du jour au lendemain des traîtres, des vipères lubriques, des crapauds visqueux. Du reste, le numéro 1 lui-même, au faîte du pouvoir, doit renoncer à toute initiative personnelle pour gouverner suivant les strictes données de la Science. Fort de cela, Alex Marc Etcheverry déclare que

« Ce sont les souverains, qui, de tout temps, ont subi les conditions économiques, mais [...] ce ne sont jamais eux qui leur ont fait la loi. Le législateur tant politique que civil ne fait que prononcer, verbaliser le pouvoir des rapports économiques. »¹⁰⁵

Ainsi, dans le marxisme, l'être humain est finalement l'esclave de l'univers matériel ; il n'est qu'un rouage, pour le progrès de l'évolution. Pour lui, être libre, c'est seulement, suivant la conception spinoziste de la liberté, se soumettre de bon gré et en connaissance de cause. Comme les Stoïciens¹⁰⁶, Spinoza considère la nature comme soumise à la nécessité en ces termes : *« Il n'est rien donné de contingent dans la nature, mais tout y est déterminé par la nécessité de la nature divine à exister et à produire quelque effet d'une certaine manière. »¹⁰⁷*

Ce que nous appelons liberté ne serait donc rien d'autre que notre ignorance des causes véritables qui nous déterminent. Car l'être humain

105-Alex Marc Etcheverry, *La philosophie du communisme*, Paris, Beauchene, 1929, p.54.

106-Pour les stoïciens, et notamment pour Épictète : *« Il ne faut pas demander que les événements arrivent comme tu le veux, mais il faut les vouloir comme ils arrivent »*. Cela signifie que la liberté réside dans l'assentiment à l'ordre providentiel de la nature. Il y a des choses que je ne peux changer- les événements du monde, la maladie, la mort, et autres. Le meilleur moyen de ne pas subir ce qui m'arrive est de le vouloir pleinement. Consentir à la nécessité, vouloir ce que veut la divine raison qui ordonne toutes les choses, telle est, pour Épictète, la voie de la liberté.

107-Spinoza, *Éthique*, Paris, Flammarion, 1965, p. 52

est d'abord esclave : soumis aux erreurs des sens et aux illusions de la passion, il s'agite de tous côtés, voyant quelquefois le meilleur, faisant souvent le pire. Pour accéder à la liberté, il me faut, comprendre que tout ce qui m'arrive est nécessaire, et coïncide par mon intelligence avec cette nécessité inéluctable. Si le malheur me frappe, quand j'aurai compris que l'enchaînement des causes et des effets rendait ce malheur inévitable, je serai apaisé ; je cesserai d'envisager mes souffrances sous l'angle borné de mon individualité, pour les considérer du point de vue de la totalité.

Le marxisme qui s'est libéré de la religion, de la morale et de Dieu, est dans le monde tel l'ouvrier dans une usine. Il se sent l'esclave d'une fatalité inexorable comme le mouvement d'une machine. C'est la machine mondiale qui commande, c'est elle qui a valeur et non pas lui. Donc, comme on le constate, Marx, malgré son génie, n'a pu résoudre le problème de la liberté. Du coup, il confirme par cet exemple que partant d'une liberté illimitée, on finit souvent par aboutir à un despotisme sans limite. Même l'être humain le plus marxiste, paraît à ce point, déshabitué de la liberté qu'il ressent finalement comme un malaise. Cette liberté dont jouissent naturellement, dans leurs pays, les capitalistes. À ce propos, empruntons à Michel Koriakoff ces lignes

« Nous avons vu de nombreux hommes soviétiques à l'étranger. Nous n'avons presque jamais observé chez eux la nostalgie de la liberté et la joie de la respirer. [...] « Il y a trop de liberté dans ce pays », se plaignait récemment une jeune fille soviétique. Chaque heure qui vient exige une décision... Dans ce monde étrange on n'appartient pas à l'État ou à l'usine, on n'appartient qu'à soi-même. »¹⁰⁸

108-Koriakoff, *Op. Cit.* p.272.

Comme on le remarque, il croit certes, au matérialisme dialectique. Mais celui-ci ne lui donne finalement aucune explication de l'existence du monde et de sa propre existence. De sorte que le marxiste qui est porté par le même orgueil que l'existentialiste-et même par un orgueil plus audacieux puisqu'il prétend être créateur non seulement de son moi, mais du monde- verse par les mêmes voies que lui dans l'absurde. Et comme il se refuse à regarder en face cette absurdité foncière et à en tirer les conséquences à la manière de l'existentialisme, c'est à juste titre que Sartre peut lui reprocher d'être une philosophie d'ores et déjà dépassée en ces termes

« Ma position à l'égard du marxisme est claire, je le tiens pour une philosophie située, solidaire de la physique newtonienne, de l'évolutionnisme darwinien, d'une biologie vitaliste. Cette physique, cet évolutionnisme, cette biologie sont aujourd'hui dépassés. Pourquoi le marxisme leur survivrait-il, clos sur soi, immuable comme un dogme ? »¹⁰⁹

Entrons dans quelques détails pour dénoncer que le marxiste n'a pas de pensée personnelle. La pensée d'un robot ne se distingue en rien de la pensée d'un autre robot. Sa tête est farcie de formules rigides qu'il doit savoir répéter mot à mot. L'histoire qu'il apprend est l'histoire non telle qu'elle ressort des documents, mais telle qu'il plaît aux chefs du parti de la lui présenter selon les nécessités politiques du moment. Ses maîtres ne lui reconnaissent du reste aucun droit à la vérité. Ce qu'ils lui présentent comme la vérité, c'est ce qu'ils ont intérêt à lui faire croire comme tel.

Il ne peut prétendre rien produire d'original par sa propre initiative. Arrivera ce qui doit arriver. Marx ne l'invite du reste qu'à collaborer à la révolution universelle. Cependant, il sera un Homme d'action, parce qu'il a la certitude que le but qu'il poursuit sera de toute façon atteint et que cette foi lui paraît un stimulant à l'action, non une excuse à la

109-Sartre, *Paru*, n°10.

paresse. Son activisme est ainsi un illogisme théorique, mais il est conforme à la logique sentimentale de l'action.

Même, on ne lui reconnaît aucun pouvoir sur lui-même. Marx ne fait pas, comme tous les moralistes du passé, appel à sa volonté afin qu'il s'amende et se perfectionne lui-même. C'est que l'esprit n'est au fond, pour Marx comme pour tout matérialiste, que l'ombre du corps. Or, on modifie une ombre par action, non sur l'ombre elle-même, mais sur l'objet qui la produit ? C'est donc en changeant le monde qu'on changera l'espèce humaine. L'individu n'a donc qu'à laisser son âme se transformer suivant l'évolution des sociétés, ou encore suivant les expériences psychotechniques auxquelles on le soumet.

Certes les dirigeants communistes réussissent parfaitement à organiser un mouvement révolutionnaire ou le gouvernement dictatorial d'un pays. Mais ils échouent à créer une cité fraternelle où il fait bon vivre. C'est que le ressort profond du marxiste est la haine, comme le ressort de l'évolution dialectique est l'antithèse. Il n'est donc pas étonnant que l'être humain soit porté à fuir pareil régime et que les dirigeants soviétiques doivent prendre les mesures les plus draconiennes pour éviter les désertions non seulement de militaires mais de civils.

Les déserteurs de l'armée rouge dans les zones occupées ont été infiniment plus nombreux que dans les armées américaine, anglaise et française. Koriakoff soutient dans cette perspective que « *La Seconde Guerre Mondiale laissa en héritage à l'Europe et à l'Amérique une nouvelle émigration russe. D'après les statistiques les plus prudentes, cette dernière s'élève à 600.000 personnes.* »¹¹⁰

110-Koriakoff, *Op. Cit.*, p.283.

Le malaise qu'éprouve l'Homme soviétique au sein de son propre pays semble faire surtout peur. « *On y vit à l'ombre de la peur* »¹¹¹ comme l'écrit Koriakoff. Comme le note John Fischer, « *Même les dirigeants soviétiques, ont constamment peur pour leur sécurité personnelle bien qu'on ne constate dans l'ensemble du pays aucun signe sérieux de mécontentement.* »¹¹² Cette peur semble du reste n'être pas seulement peur de la méchanceté humaine ; elle plonge ses racines dans la métaphysique marxiste. La vision marxiste du monde a en effet un côté des plus sombres. Sans doute, d'après Marx, le monde évolue dans le sens d'un mieux-être ; mais il n'en renferme pas moins de mauvaises forces capables non seulement d'aliéner la personne humaine, mais de la transformer soudain, par une déviation inconsciente, en un monstre qui deviendra aussitôt exécration à tous. Le personnaliste chrétien est pitoyable au pécheur parce qu'il croit qu'il peut se relever ; mais le marxiste est impitoyable ; il ne pardonne ni une faiblesse, ni une erreur ; celui qui a mal tourné n'est plus qu'un crapaud visqueux qu'il faut au plus vite écraser.

En somme, l'humanisme dont fait preuve Marx rappelle l'espèce humaine moderne à une vue plus réaliste de sa destinée ; il l'oblige à l'organisation, à la discipline ; il le stimule au travail, à l'effort, au courage devant la souffrance ; il le met en garde contre les vaines spéculations, les belles paroles qui ne se traduisent pas en actes. C'est une leçon qui mérite d'être retenue. La pensée française, n'a-t-elle pas manqué trop souvent, ces années passées, de réalisme et d'efficacité ?

Mais le marxisme, tout en prétendant exalter l'être humain, le rabaisse, le dépouille de sa dignité de personne et lui dessèche le cœur. Le roman :

111-Koriakoff, *Idem*.

112-John Fischer, *Op. Cit.*, P.134.

*Drôle de jeu*¹¹³ de Vailland, un penseur marxien, est particulièrement significatif à cet égard. Le héros communiste, tel qu'il nous le dépeint, semble un parfait égoïste qui ne voit dans les autres que des instruments au service de son plaisir. Il est tout entier crispé dans un sentiment de haine contre les traîtres, les Allemands, les patrons. Il aspire à la victoire comme au grand jour de sang où seront lavées toutes les hontes, si bien qu'il n'a plus de place en son cœur pour l'amour. S'il a des camarades, il n'a pas de véritables amis.

Nous concluons ce bref aperçu de l'humanisme de Marx avec François Dufay pour qui l'idéologie marxiste

*« Pervertit tout, vicie tout, vide tout de son sens humain et chrétien. Mais Dieu merci, les communistes ne s'identifient pas à leur doctrine. Chez ces Hommes, nos semblables, les qualités profondes signifiées par les mots de justice, de fraternité, de générosité existent et demeurent. Si elle s'en sert et les fausse, l'idéologie ne réussit cependant pas à les tuer. Si ces qualités avaient déjà disparu, les purges n'existeraient plus »*¹¹⁴.

C'est-à-dire que le marxiste, -comme l'existentialiste, l'Homme économique, et autres- est d'abord un être humain comme tout le monde capable de sentiments humains. Ce fut toutefois une naïveté de Roosevelt de croire qu'il pouvait négocier avec Staline comme avec un de ses compatriotes. Le marxiste, en tant surtout qu'Homme politique, est pris dans l'engrenage de son parti et doit se comporter en marxiste. Avant d'aller au terme de ce chapitre, voyons d'abord les mérites et limites de l'idée marxiste de la violence.

113-Vailland, *Ibid.*, p.187.

114-Dufay, *En Chine l'étoile contre la croix*, Paris, Casterman, 1963, p.167.

2.3. Portée de l'idée marxiste de la violence

La force du marxisme, de façon générale, lui vient d'abord de ses qualités doctrinales. Certes, il est, au fond, formé d'éléments assez disparates : la dialectique de Hegel, le matérialisme de Feuerbach, le souffle révolutionnaire du socialisme français, les principes de l'économie politique anglaise. Mais la synthèse en a été faite de main de maître. Aussi, tel qu'il se présente, est-il susceptible de plaire à l'esprit par sa clarté, par son langage concret, par son explication de l'Histoire. Surtout, il a l'avantage d'être une doctrine d'action parfaitement conçue, se présentant à la fois comme un programme politique raisonné et précis et comme une mystique entraînante. Le communisme stimule et entraîne à l'action par ses invectives contre les injustices du capitalisme et par la conviction qu'il s'applique à nous donner de son triomphe inévitable. À toutes les objections qu'on peut lui faire, le marxiste finit toujours par répondre en quelque sorte : vous avez beau dire et beau faire, l'avenir est à nous ; le monde va inévitablement au communisme ; c'est une folie que de vouloir résister à l'Histoire. Et non seulement le marxisme stimule ses adeptes, mais il les met en garde contre toute folle témérité. Il faut surtout agir avec prudence et dans la discipline, et savoir attendre avec vigilance le moment propice. C'est à toutes ces qualités de leur idéologie que les communistes doivent leurs succès.

Mais toutes ces qualités du marxisme se sont déjà en partie retournées contre lui. Ses adversaires ont appris à le connaître, ce qui était la première condition de toute défense efficace. Ils ont dénoncé les mensonges de sa propagande ainsi que le mythe de sa victoire inévitable : toutes les masses ouvrières de tous les pays ne vont pas nécessairement au communisme et si le communisme a triomphé en Russie et en Chine, ce n'est pas une fatalité historique, mais plutôt le

fruit de l'audace et de l'habileté des premiers bolcheviks et des généraux communistes chinois à l'encontre même des principes énoncés par Marx. On a compris qu'il fallait se garder d'un anticommunisme systématique et étroit qui aboutissait à créer un climat de haine qui favorisait la propagande marxiste.

Berdiaeff pense que « *Le communisme, a besoin du mal, du capitalisme, de la bourgeoisie pour les haïr. Privé d'eux, il perd la source de son émotion sentimentale. Il lui faut inventer un ennemi, s'il n'en possède plus.* »¹¹⁵

La meilleure défense, c'est d'améliorer les conditions de vie du peuple et de raviver au cœur de tout être humain l'amour de la liberté, de la vérité, de la justice et autres. Et c'est surtout d'opposer au communisme une vigilance égale à la sienne.

En second lieu, le marxisme a l'avantage d'éveiller des échos favorables dans la plupart des esprits. Il exerce une séduction incontestable sur les intellectuels parce que par son rationalisme, son matérialisme, son réalisme et son scientisme, il est en droite ligne avec la pensée moderne. Il peut plaire aux chrétiens par ses appels à la justice et à la générosité, et aux êtres humains d'action par son sens de l'efficacité et de la discipline. Il n'est pas qu'une froide philosophie, mais une mystique et une religion qui a ses dogmes, ses apôtres et ses saints. À Moscou, au moment où le marxisme battait son plein, tous les jours, de longues théories d'adorateurs défilaient devant le corps de Lénine dans son tombeau de marbre noir, le visage recueilli et grave, comme jadis devant les reliques des martyrs.

Surtout il a réussi dans plusieurs pays à s'attacher les masses ouvrières par sa propagande révolutionnaire et par l'habileté de ses militants à se

115-Berdiaev, *Ibid.*, p.246.

fondre en elles au point de s'identifier avec elles. Si bien qu'aujourd'hui, la classe ouvrière pense marxiste. Ce qui pousse Staline à déclarer

« Lénine nous a enseigné non seulement à instruire les masses, mais à nous instruire auprès des masses. La liaison avec les masses, le renforcement de cette liaison, la volonté de prêter l'oreille à la voix des masses, voilà ce qui fait la force et l'invincibilité de la direction bolchevik. On peut établir comme règle générale qu'aussi longtemps que les bolcheviks conserveront leur liaison avec les grandes masses du peuple ils seront invincibles. Et au contraire, il suffit que les bolcheviks se détachent des masses et rompent leur liaison avec elles, il leur suffit de se couvrir de la rouille bureaucratique pour perdre toute leur force et se convertir en néant. »¹¹⁶

Mais certaines idées marxistes éveillent encore plus de résistance que de sympathie. Beaucoup de nos contemporains, guéris du rationalisme et du scientisme, commencent à le considérer comme une doctrine dépassée, et son matérialisme lui, aliène finalement les chrétiens. La classe ouvrière, partout dans le monde, conserve à son égard un fond de méfiance. Elle veut bien se servir de lui pour faire triompher ses revendications, mais elle hésite à se laisser embrigader définitivement. Du reste, l'ouvrier aujourd'hui ne ressemble guère au prolétaire qu'a connu Marx et dont il a décrit les misères trop réelles. La semaine de huit heures, qui semblait à Marx un objectif grandiose et lointain, est obtenue depuis longtemps. Surtout ne nous limitons point seulement à ce que nous voyons dans quelques régions du monde, pour conclure que le communisme est nécessairement le parti des ouvriers. Les masses ouvrières des États-Unis d'Amérique, d'Angleterre et d'Allemagne sont beaucoup plus compactes que celles de la France. De plus, ni elles ne votent communistes, ni elles ne sont groupées dans des syndicats communistes. Les *Trade Unions* anglais sont anti-communistes. Le parti communiste américain ne

116-Discours prononcé par Staline à l'occasion des funérailles de Lénine.

compte que quelques dizaines de milliers d'adhérents, parmi lesquels très peu sont des ouvriers.

Enfin le marxisme est fort, parce qu'il est la doctrine officielle de deux grandes nations : la Russie et la Chine. Mais, ici aussi, il y a le revers de la médaille. Désormais, en effet, on peut le juger à ses fruits. Mieux, il convient de rappeler que tous les témoignages non marxistes sont concordants.

La caution qu'apportent ces trois différents auteurs le prouve « *Je doute qu'en aucun autre pays aujourd'hui, fût-ce dans l'Allemagne de Hitler, l'esprit soit moins libre, plus courbé, plus craintif, terrorisé* »¹¹⁷ pense avec réserve André Gide. Victor Kravchenko, quant à lui, soutient « *Mon sentiment est qu'en aucun pays du monde on ne pouvait voir réunis autant de souffrances et un tel despotisme politique, autant de misères aussi, tout cela camouflé sous les mensonges des slogans avancés.* »¹¹⁸ Arthur Koestler, pour sa part, souligne que « *Le secret que l'U.R.S.S gardait si jalousement n'était pas un secret militaire, c'était les conditions ordinaires d'existence de ses citoyens.* »¹¹⁹

Le triomphe même du communisme en Chine, s'il renforce singulièrement sa position dans le monde, l'a mis devant des difficultés toutes nouvelles que Marx n'a pu prévoir. Et le monde communiste a perdu en unité ce qu'il a gagné en ampleur.

Dans le débat autour du combat pour la liberté humaine, Marx tient une place de choix en raison de l'impact social de ses idées. À la différence de Feuerbach, qui doit sa survie littéraire uniquement au travail des érudits, Marx est une figure populaire, vivante dans la mémoire de milliers de gens. Sa pensée a su s'inscrire dans la réalité sociale et

117-Gide, *Retour de l'U.R.S.S*, Paris, Gallimard, 2008, p.86.

118-Victor Andreïvitch Kravchenko, *J'ai choisi la liberté ! La vie publique et privée d'un haut fonctionnaire soviétique*, Paris, Self, 1947.

119-Arthur Koestler, *Le Zéro et l'Infini*, Paris, livre de Poche, 1974, p.141.

devenir une bonne nouvelle pour les masses. Mais la connaît-on ? Sait-on au juste ce qu'il a dit ? En ce qui concerne la religion, on résume d'ordinaire sa pensée dans cette formule qui fait le tour du monde « *La religion est l'opium du peuple.* »¹²⁰ Que signifie-t-elle pour Marx ?

Il nous importe d'autant plus de retrouver Marx dans le texte que les opinions à son sujet sont partagées et souvent contradictoires. Il est loin de faire l'unanimité parmi les chrétiens. Les uns estiment que Marx est foncièrement opposé au christianisme. Cette opposition ne lui serait pas seulement dictée par la conjoncture historique, mais elle serait essentielle à sa pensée. Marx aurait construit tout son système, sa vision de l'espèce humaine et son rêve social, à partir de la haine de Dieu. Ainsi pense Clavel

*« L'athéisme de Marx, ou plutôt sa haine totale et existentielle de Dieu, n'est pas un élément, un accident ou un résultat de son communisme, mais sa source et son but : oui, sa cause finale ! C'est de Dieu, c'est de Dieu lui-même qu'avant tout, partout, après tout, Marx veut nous libérer. »*¹²¹

Ainsi, pour Clavel, la suppression de Dieu serait au premier plan dans l'ordre des soucis vrais et profonds de Marx. C'est la raison majeure pour refuser tout compromis avec le marxisme. D'autres, à l'inverse, pensent que l'opposition est moins radicale. Elle serait le fait des conditions historiques dans lesquelles Marx a vécu. L'athéisme serait étranger à la pensée profonde de Marx, non approprié à son œuvre et secondaire dans ses préoccupations. Telle est l'opinion de Michel Henry

« Marx certes était athée, « matérialiste », etc. Mais chez un philosophe aussi il convient de distinguer ce qu'il est et ce qu'il croit être. Ce qui compte, ce n'est d'ailleurs pas ce que

120-Marx, *Critique du droit politique hégélien*, Paris, Éditions Sociales, 1975, p.197-198.

121-M. Clavel, *Ce que je crois*, Paris, Grasset, 1975, p. 96-97.

Marx pensait et que nous ignorons, c'est ce que pensent les textes qu'il a écrits. Ce qui paraît en eux, de façon aussi évidente qu'exceptionnelle dans l'histoire de la philosophie, c'est une métaphysique de l'individu. Marx est l'un des premiers penseurs chrétiens de l'Occident.»¹²²

Peut-on souhaiter des jugements plus inconciliables ? Sans doute faut-il faire la part des tempéraments. Clavel est un passionné qui juge Marx à travers le marxisme réalisé dans certains pays de l'Est et à travers les descriptions du Goulag de Soljenitsyne. Il y a des faits irrécusables. Mais peut-on en imputer la responsabilité à la doctrine de Marx ? À l'évidence, non. Après une lecture érudite et patiente des textes de Marx, on réalise avec évidence qu'il est plus proche du christianisme qu'il ne paraît. Son athéisme n'est pas de lui. Il est lié à l'anthropologie de Feuerbach qui tombe en ruines après 1844, tandis que sa philosophie personnelle, qui commence à émerger, tout orientée vers l'individu Marx qu'elle cherche à sauver, serait conciliable avec le christianisme. S'il avait connu le christianisme de l'intérieur, l'aurait-il combattu comme il l'a fait ? Mais on ne refait pas l'Histoire. La religion apparaît trop souvent comme une idéologie au service de la bourgeoisie et un frein de la réalisation du socialisme. Si Marx et Lénine l'ont combattue, c'est parce qu'ils n'avaient sous les yeux que cet aspect. Au lieu d'interpréter la résistance du christianisme au socialisme comme liée à la situation acquise dans l'ancienne société, ils l'ont comprise comme intrinsèque au christianisme, qui détourne de la terre et démobilise. Si l'on veut correctement relire Marx et Lénine, il faut d'abord comprendre que leur lutte n'était pas antireligieuse, mais c'était une lutte pour l'être humain. S'ils ont combattu la religion, c'est parce qu'elle était opposée à cet avènement de l'être humain. Roger Garaudy rejoint leur combat

¹²²-Michel Henry, *Marx*. Paris, Gallimard, 1976. p.448.

« Notre combat, comme marxistes, est un combat pour l'homme [...] notre attitude est pleine de positivité : nous luttons pour l'homme et la logique de cette lutte nous conduit à l'athéisme lorsque les réponses apportées par les religions aux questions que pose l'homme sont indignes de ces questions, lorsque, sous prétexte de surnaturel, on nous offre du sous-humain, des religions de l'irrationalité ou de la résignation par exemple. »¹²³

L'athéisme de Roger Garaudy - son athéisme d'avant la conversion -, à l'exemple de celui de Marx, ne commençait donc pas par une négation de Dieu, mais une affirmation, « celle de l'autonomie de l'Homme, et il a pour conséquence de rejeter toute tentative privant l'Homme de son pouvoir créateur. »¹²⁴ Si, dans certains cas, la lutte contre la religion s'impose, c'est uniquement parce qu'elle dépouille la personne humaine de ce pouvoir de création. Mais fondamentalement, l'athéisme en tant que doctrine n'est pas la conséquence d'une négation de Dieu, il résulte d'une certaine conception de l'espèce humaine, du moins chez Marx, c'est ce qui distingue son athéisme de celui du XVIII^{ème} siècle.

Avant d'aller au terme de l'idée marxiste de la violence, il importe de formuler quelques remarques qui, pour la plupart, ne feront que tirer au clair, de façon laconique, des idées déjà subrepticement exprimées. Notre dessein n'est pas de faire le procès de Marx, ni à plus forte raison du marxisme. Nous envisageons seulement de mettre en exergue quelques positions marxistes qui ne peuvent guère continuer à gagner l'assentiment du philosophe contemporain :

-le matérialisme marxiste, comme tout matérialisme, va contre une donnée immédiate de la conscience. En réalité, être, ce n'est pas seulement exister comme corps, c'est d'abord et surtout exister comme

123- R. Garaudy, *Entretiens de Salzbourg, Marxistes et chrétiens*. Paris, Mame, 1968, p. 83 et sv.

124-Garaudy, *Marxisme du XXème siècle*. Paris, La Palatine, 1966, p. 117.

âme, comme conscience. Que ma pensée s'éteigne définitivement, je ne suis plus.

La structure dialectique qu'il attribue au réel n'est-elle pas impensable ? Sans doute le monde de l'expérience, parce qu'il est monde du mouvement, présente des oppositions de force. Mais peut-on admettre que l'être soit d'essence contradictoire ? Donc, métaphysiquement, la dialectique marxiste s'abîme dans l'absurde, comme nous le verrons dans la deuxième partie de ce travail de recherche, à travers l'existentialisme sartrien.

Le système marxiste n'a pas le respect de la personne humaine et il l'asservit, pour ainsi dire, à l'univers matériel. Il le traite comme une chose. C'est là d'ailleurs ce qui inspire le plus souvent les résistances qu'il suscite.

La logique marxiste est une logique de système au sens péjoratif du terme. Plutôt que de décrire et d'analyser les faits tels qu'ils se présentent, Marx veut à tout prix les faire rentrer dans le cadre de sa dialectique.

Ajoutons à cela que la thèse marxiste du matérialisme historique est exagérée et que la démonstration par Marx de sa thèse catastrophique comprend une grosse part de sophisme, que le mythe du triomphe inévitable du communisme est et doit être dénoncé comme une erreur : tous les ouvriers d'aujourd'hui ne sont pas fatalement des communistes, et le triomphe du communisme en Russie et en Chine fut pour lui une double victoire, comme beaucoup d'autres avant lui en ont remporté, non une nécessité historique.

Enfin, on peut maintenant juger le communisme à ses faits. Or, ce qui ressort de plus clair des expériences russe et chinoise, c'est que le communisme, loin d'acheminer l'humanité vers un socialisme fraternel et progressiste, l'asservit à une dictature impitoyable et statistique.

À lire attentivement Marx, on retient qu'il recommande à l'être humain d'agir dans le sens de l'Histoire, c'est-à-dire dans le sens du déterminisme social. Mais c'est là la voie de la servitude. En réalité, la destinée et le devoir de la personne sont deux réalités bien différentes. Il ne s'agit pas pour nous d'accélérer notre glissement naturel vers l'esclavage, mais bien au contraire, de lui résister et d'infléchir la marche de l'Histoire dans un autre sens. Notre tâche est de lutter pour la liberté, non de nous précipiter nous-mêmes dans la servitude. Mieux, en déclarant « *PROLÉTAIRES DE TOUS LES PAYS, UNISSEZ-VOUS !* »¹²⁵, Marx oublie que même unis, mais sans le nerf de la guerre que constituent l'espèce sonnante et trébuchante et les multiples biens matériels, les prolétaires ne valent rien devant les bourgeois.

Tout compte fait, le marxisme a produit sur le monde une remarquable influence depuis les temps modernes jusqu'à nos jours. Maints hommes politiques, économistes, sociologues, philosophes et intellectuels s'en étaient inspirés et continuent de le convoquer dans leurs divers travaux. Des pays comme l'ex-Allemagne de l'Est, l'Autriche, la Chine, la France, l'Italie et la Russie¹²⁶ ont pratiqué le programme communiste d'une manière ou d'une autre. Beaucoup d'autres pays comme l'ex-République Populaire du Bénin ont également fait l'expérience de cette idéologie marxiste. Parlons-en, dit en passant.

En fait, c'était une idéologie dictatoriale qui avait été imposée au peuple béninois tout entier qui en a gardé un souvenir très amer. Une multitude

125-Marx, *Manifeste du Parti Communiste*, Paris, Éditions Sociales, 1976, p.72.

126-Nous avons centré exclusivement la plupart des exemples sur l'union soviétique comme semble nous l'imposer la lecture des œuvres de Marx, Engels, Lénine et des autres marxistes en vue de rester fidèle à l'approche marxiste de la violence. De plus, nous craignons de produire une recherche idéologique en lieu et place d'un travail philosophique.

de travaux y avaient été consacrés à l'époque¹²⁷ au point que nous jugeons intempestif, redondant et rétrograde d'en réserver encore dans ce travail des lignes. Malgré le pas qu'a pris le capitalisme sur le communisme dans le monde, les théories marxistes continuent d'impacter plus d'un dans la reconquête de la paix sociale.

127-Période révolutionnaire sous l'ancien Président Mathieu KÉRÉKOU allant de 1972 à 1990.

Conclusion de la première partie :

Il convient de reconnaître que Hegel fut le premier philosophe à intégrer la violence non seulement à la rationalité de l'Histoire des sociétés, mais à la genèse même de la conscience. Celle-ci n'émerge de la vie et ne devient « *pour-soi* » qu'en niant l'autre. Mais cela ne produit qu'une certitude subjective. Pour être sûr que j'existe, il faut bien que l'autre existe aussi, et qu'il me reconnaisse comme existant. La lutte pour la vie devient alors une lutte pour la reconnaissance : c'est en les affrontant que je me dégagerai de la vie naturelle, animale-et cela doublement; en me montrant capable de risquer ma vie et en obtenant de l'autre, au besoin par la contrainte, de me donner la preuve qu'il me reconnaît. Il soutient à cet égard que « *La liberté universelle ne peut ainsi produire aucune œuvre ni aucun acte positif ; il ne lui reste que l'activité négative ; elle n'est que la furie du disparaître.* »¹²⁸ Selon lui, c'est seulement par le risque de sa vie qu'on conserve sa liberté. Ce risque suppose une violence, affrontée et exercée. Hegel ne rejette pas la violence; par la dialectique du maître et de l'esclave, il l'intègre plutôt au développement humain. De même, la guerre lui apparaît comme une forme normale de relation entre les États. Certes, la violence n'est pas glorifiée ; le travail et la culture constituent des expressions et des relations plus satisfaisantes. Mais la violence est justifiée dans la mesure où, paradoxalement, elle apparaît comme un préalable nécessaire à l'humanisation des relations interpersonnelles et internationales.

L'analyse hégélienne continue de dominer toute une partie des conceptions contemporaines de la violence. Elle oblige surtout si l'on la conduit à travers les catégories marxistes, à poser le problème de la dualité de la violence : positive ou négative, bonne ou mauvaise selon les

128-Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Flammarion, 2012, p. 493.

buts vers lesquels elle tend ou plutôt selon les forces historiques qui la soutiennent. L'accent a été mis sur les réponses proposées par Marx et Engels à savoir : la lutte des classes est le moteur de l'Histoire. Seule l'action révolutionnaire peut alors permettre à l'histoire de s'orienter vers une fin libérée de ce processus. L'histoire semble donc être à la fois l'œuvre d'un déterminisme qui dépasse la volonté humaine et l'œuvre possible d'une liberté capable d'en infléchir le cours. En effet, lorsqu'ils en perçoivent la contradiction ultime, les êtres humains deviennent capables d'agir sur le système de production pour lui faire franchir un nouveau stade. Comme tel, selon Marx, le capitalisme moderne représente toutefois le dernier stade de l'histoire et les prolétaires issus de ce système incarnent les conditions capables de mener l'histoire jusqu'à son terme que représente la société communiste. On ne saurait donc échapper à la violence sinon en s'évadant dans les illusions de l'utopie ou de la religion. Cependant, il faut distinguer la violence de la classe dominante, présentement la bourgeoisie, qui contrarie le développement des forces historiques, de la violence de la classe opprimée, le prolétariat, qui ne l'exerce que dans l'intérêt de l'émancipation générale. Georges Sorel a porté plus tard, cette opposition à son paroxysme. Pour lui, la force est bourgeoise tandis que la violence est prolétarienne. En retournant le vocabulaire, en faisant l'éloge de la violence, il veut retourner la situation. Il tient à démasquer l'usage naturel des moyens de domination qui ont cessé de scandaliser parce qu'ils se couvrent de la légalité, de l'habitude et de la morale. Autant de choses qui visent à réhabiliter les moyens de la force lorsqu'ils sont employés ouvertement et collectivement, à la subversion d'un cadre injuste.

Comme on le voit, il importe de reconnaître que l'usage de la violence doit toujours être le dernier recours de tout être humain du XXI^{ème} siècle

quels que soient les cas de figures qui se présentent à lui. Malheureusement, tel semble ne pas être le vœu de Sartre, pour qui, pour être libre, il est impérieux de renoncer à un certain nombre de normes préétablies par la société. Autrement dit, pour jouir de sa liberté, la personne humaine est condamnée à faire usage de violence. C'est à juste titre dans cette logique sartrienne que nous envisageons de rester afin de mettre en exergue l'importance de la violence dans la reconquête de la liberté humaine.

DEUXIÈME PARTIE : SARTRE ET LA REHABILITATION DE LA VIOLENCE

Introduction de la deuxième partie

La philosophie de Sartre¹²⁹ est avant tout, une pensée de la liberté. Il note que « *L'homme est condamné à être libre* »¹³⁰ car notre existence, c'est-à-dire notre action dans le temps et la somme de nos décisions, précèdent notre essence; autrement dit, ce qui fait que nous sommes ce que nous sommes. Du reste, la personne humaine n'a pas vraiment de nature immuable et préexistante, comme le croyaient les philosophes antiques qui s'efforçaient de l'enfermer dans une définition toute faite « *animal raisonnable* », « *animal politique* », « *être de langage* » et autres. Face à cette liberté, il n'y a pas de Dieu qui vienne nous imposer une morale d'en haut. Une telle conception aurait pu entraîner un pessimisme profond, et un nihilisme, c'est-à-dire un système de pensée sans morale et sans valeur. Mais Sartre cherche en réalité à fonder une morale purement humaine, qui insiste sur le fait que l'on vit « *en situation* » : la liberté de chacun le rend responsable de ses choix, et doit donc conduire à un engagement parmi les êtres humains. Mais pour cela, il me faut être authentique, en reconnaissant que je suis aussi un « *être-pour-autrui* », c'est-à-dire quelqu'un qui existe surtout pour et par les autres. Mais par là, autrui risque de me transformer en chose, en me figeant par exemple dans mon rôle social, ma profession. Or, je sais que je ne suis pas seulement cela et je dois lutter contre cette tendance qu'autrui a sur moi,

129-Selon lui, il n'y a point de liberté sans violence. Sur ce, au lieu de la violence, il sera plus question, dans cette deuxième partie du travail, de la notion de liberté qui, après tout, est un autre versant de la violence.

130-Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1963, p.37.

et que j'ai sur lui, à le « *chosifier* », c'est-à-dire à le transformer en chose. Le rapport entre l'individu et son prochain est donc dans son essence conflictuel, et l'expérience du regard de l'autre me le confirme sans cesse, en particulier quand j'éprouve de la honte. C'est ce qu'exprime, en des termes devenus célèbres, un des personnages de la pièce de Sartre *Huis clos* « *L'enfer c'est les autres.* »¹³¹ Certaines analyses de Sartre permettent de réfléchir sur la condition humaine, à travers le thème de la liberté, et par opposition à toutes les philosophies qui tendent d'encadrer la personne humaine dans un destin ou un déterminisme strict. Elles permettent aussi de réfléchir au sens des échanges entre les êtres humains, dans un cadre qui n'est plus strictement économique. Les questions fondamentales qui nous plongent dans cette deuxième partie du travail sont les suivantes : les échanges de paroles et les diverses relations avec autrui qui forment la trame des relations sociales, cachent-ils des rapports de force ? La reconquête de la liberté humaine est-elle aussi conflictuelle que Sartre l'envisage ? Certaines formes de liberté ne s'avèrent-elles pas parfois pires que des situations d'esclavage ? Quelles positions affichent d'autres penseurs comme Platon, Aristote, Hobbes, Hegel et Nietzsche au sujet de la justification de la violence ?

131-Sartre, *Huis clos*, Paris, Gallimard, 1947, p.30.

Chapitre 3

Réhabilitation de la violence selon Sartre

En intitulant ce chapitre, réhabilitation de la violence selon Sartre, nous comptons d'abord mettre en exergue ce philosophe de la liberté, un athée qui tente de fonder une morale humaniste à travers laquelle l'engagement humain se trouve valorisé. Ensuite ce chapitre fera la lumière sur comment Sartre montre que l'espèce humaine doit chercher à échapper au déterminisme dans lequel l'a enfermée Marx. L'être humain doit se révolter contre toutes les situations qu'il n'a pas choisies en vue de s'affirmer contre toutes les formes d'oppression auxquelles il se sent confronté. Enfin, après avoir présenté la portée sartrienne de l'idée de violence, nous en montrerons également les limites.

3.1. Violence comme vecteur de liberté humaine selon Sartre

Dans son livre, *La nausée*¹³², Sartre a exposé quels sentiments l'être humain éprouverait en face du monde. L'ouvrage, *Les Mouches*, nous montre la personne humaine se recueillant sur elle-même et découvrant sa liberté, son absolue et totale liberté. Oreste vient d'arriver à Argos, sa ville natale. Il en trouve les habitants asservis par la superstition et le remords à une divinité imaginaire qu'ils disent cependant bonne. La gaieté en est bannie comme un sacrilège. On vit dans la peur et dans le repentir du crime commis par le monarque actuel, Égisthe, qui a assassiné son prédécesseur, Agamemnon, puis épousé la veuve de sa victime, Clytemnestre, mère d'Oreste. Oreste est aussi amené à réfléchir sur la condition humaine : l'être humain serait-il condamné à n'être

132-Sartre, *La Nausée*, Paris, Gallimard, 1972.

qu'un esclave craintif ? Il se refuse à l'admettre, il se dit qu'il y a une autre façon de vivre, un autre chemin. Et, soudain, il comprend que cet autre chemin est celui de la liberté. Il écrit à ce propos

« Ma jeunesse, obéissant à tes ordres, s'était levée, elle se tenait devant mon regard, suppliante comme une fiancée qu'on va délaisser : je voyais ma jeunesse pour la dernière fois. Mais, tout à coup, la liberté a fondu sur moi et m'a transi, la nature a sauté en arrière, et je n'ai plus eu d'âge, et je me suis senti tout seul, au milieu de ton petit monde bénin, comme quelqu'un qui a perdu son ombre ; et il n'y a plus rien eu au ciel, ni bien ni mal, ni personne pour me donner des ordres. »¹³³

Il devient dès lors une incarnation de cette liberté, que tout être humain possède, mais que la plupart ignorent. Il n'y a qu'à l'écouter parler pour apprendre ce qu'est la liberté d'après Sartre.

La liberté est absolue et totale indépendance. Être libre, en effet, c'est faire sa vie soi-même suivant sa seule initiative ; c'est donc se refuser à admettre qu'il existe un bien, un mal ou quelqu'un qui puisse nous donner des ordres. Même s'il existait un Dieu, l'Homme libre ne devrait ni ne pourrait le reconnaître comme son Dieu, car il ne peut se reconnaître un autre Dieu que lui-même.

Par suite, la liberté semble faire le vide autour de nous. L'Homme du commun attribue aux choses des valeurs qui commandent sa conduite et le sentiment dans l'être. Mais dès lors que quelqu'un se sent libre, donc obligé de faire sa vie lui-même à partir de rien par sa seule initiative, il éprouve l'impression angoissante de n'être plus environné que de vide. L'acte par lequel il a conquis sa liberté semble donc le vouer à l'angoisse, tout comme son expérience du monde. C'est le sens de ces exclamations d'Oreste après la découverte de sa liberté « *Comme tout est*

133-Sartre, *Les Mouches*, Paris, Gallimard, 1972, p.234.

changé ! Il y avait autour de moi quelque chose de vivant et de chaud. Quelque chose qui vient de mourir. Comme tout est vide... Ah ! Quel vide immense, à perte de vue... ! »¹³⁴

Cependant, la liberté n'est pas, comme semble le croire André Gide un simple caprice. Elle ne peut exister sans violence, sans engagement de notre part. Celui, en effet, qui est sans amour, sans patrie, sans famille, sans métier, n'a qu'une apparence de liberté, « *la liberté de ces fils que le vent arrache aux toiles d'araignées et qui flottent à dix pieds du sol.* »¹³⁵ C'est que ne sachant que faire de sa vie, il se laisse, en fait, flotter au vent des influences qu'il subit, si bien qu'il est conduit par elles plutôt qu'il ne se conduit lui-même.

La vraie liberté implique donc une volonté d'action, une volonté d'engagement. Mais dans quel sens l'Homme libre devra-t-il s'engager ? Dans le sens où s'affirmera le mieux son absolue indépendance, à l'encontre de toutes les contraintes qu'on prétend lui imposer. C'est ainsi qu'Oreste s'engagera pour sa propre libération et la libération des gens d'Argos. Il tuera le roi Égisthe, non pour punir en lui un assassin, mais par volonté de commettre un crime dont il ne se repentira pas, car le plus lâche des assassins, c'est celui qui a des remords, et de s'affirmer par là comme Homme libre, au-dessus de toute loi. Ainsi, comme l'a noté Montherlant, la volonté de liberté absolue conduit logiquement au crime

« Vous vous êtes libéré des préjugés de classe, des entraves de votre milieu et de votre éducation. Vous vous êtes libéré de la foi religieuse, de l'attrait du sacrifice et de la peur du péché ; vous vous êtes libéré des conformismes familiaux et moraux, de la tyrannie du couple et de la tentation du bien ; vous vous êtes libéré des révérences patriotiques elles-mêmes, de la fierté d'être Français et de la crainte de blesser

134-Sartre, *Idem*.

135-Sartre, *Ibid.* p.29

*vosre Pays ; il vous reste un dernier pas à franchir, une dernière affirmation de liberté à faire : le crime.»*¹³⁶

Sartre conçoit donc la liberté de la même manière que Nietzsche. Elle est exigence d'indépendance totale, révolte contre Dieu. On veut être son propre Dieu. C'est là ce que la théologie catholique appelle le « péché luciférien ».

Nietzsche a décrit les conditions d'accès à cette liberté dans le morceau de *Ainsi parlait Zarathoustra*, intitulé : "*Des trois métamorphoses*". Pour être libre, explique-t-il, l'esprit doit d'abord se faire chameau pour recevoir à genou la liberté comme un pesant fardeau « *Quelle chose est pesante ? Ainsi questionne l'esprit aux reins solides ; de la sorte il s'agenouille comme fait le chameau, et veut sa bonne charge.* »¹³⁷

-Puis l'esprit doit devenir lion pour détruire avec rage les prétendues valeurs au nom desquelles on veut l'asservir. « *Se créer liberté, et un saint Non même face au devoir ; pour cela, mes frères, il est besoin du lion.* »¹³⁸

-Enfin l'esprit se fera enfant, il se créera une existence toute nouvelle, car « *Innocence est l'enfant, et un oubli et un recommencement, un jeu, une roue qui elle-même tourne, un mouvement premier, un saint dire Oui.* »¹³⁹

Retenons cet idéal nietzschéen de l'Homme libre, dont s'est inspiré Sartre. C'est aussi celui du nazisme et du marxisme. Mieux, c'est l'orgueil de la liberté dans la souffrance que le bonheur obtenu au prix d'une soumission quelconque. Il doit logiquement, remarque

136-Montherland, *Homme libre*, Paris, Gallimard, 1943, p.184.

137-Nietzsche, *Op. Cit.*, p.38.

138-Nietzsche, *Ibid.*, p.39.

139-Nietzsche, *Ibid.*, p.40.

Dostoïevsky, conduire l'espèce humaine, non seulement au crime, mais au suicide

« Si, il n'y a pas de Dieu, je suis Dieu... J'ai cherché pendant trois ans l'attribut de ma divinité et je l'ai trouvé ; l'attribut de ma divinité, c'est l'indépendance. C'est tout ce par quoi je puis montrer au plus haut degré mon insubordination, ma nouvelle et terrible liberté, car elle est terrible. Je me tuerai pour affirmer mon insubordination, ma nouvelle et terrible liberté. »¹⁴⁰

Dostoïevsky a raison. L'être humain n'a quelque chance de se sentir maître absolu de lui-même et de son destin que s'il a déjà accepté le suicide, c'est-à-dire, s'il est toujours prêt à se supprimer, sans raison, par pur caprice. S'il tient à la vie, il doit subir ses conditions d'existence et les autres ont barre sur lui. D'ailleurs, Nietzsche semble avoir reconnu lui-même cet aboutissant tragique de sa doctrine de la liberté, quand il écrit *« aime tous ceux qui sont comme de pesantes gouttes, une à une tombant de la sombre nuée sur l'homme suspendue : ils annoncent l'éclair et, comme des hérauts, vont à leur perte. »¹⁴¹*

Mieux, pour lui,

« J'aime celui qui pour connaître vit et qui connaître veut afin qu'un jour vive le surhomme, et de la sorte veut son propre déclin [...] J'aime celui qui devant ses actes lance des paroles d'or et qui toujours encore tient plus qu'il ne promet, car celui-là veut son déclin. »¹⁴²[SIC]

C'est bien là une sorte de folie d'orgueil qui peut, au lieu de libérer l'être humain, le conduire à la folie de suicide.

140-Dostoïevsky, *Les possédés*, Paris, Livre de poche, 1977, p.339.

141-Nietzsche, *Op. Cit*, p.28.

142-Nietzsche, *Ibid*, p.27

3.2. Haine et besoin d'autrui selon Sartre

L'être humain qui veut se comprendre regarde d'abord l'univers, ensuite se recueille sur lui-même, et enfin se tourne vers les autres êtres humains, ses compagnons d'existence. Que représentent-ils pour lui ? Telle est la question à laquelle répond le livre, *Huis clos*¹⁴³. Le livre, *Huis clos* représente l'enfer tel que Sartre l'imagine. Ce n'est pas un lieu de torture physique ; on n'y endure ni feu, ni pals, ni grils. C'est un hôtel confortable où les damnés vivent à plusieurs dans la même salle, mais où l'on ne dort pas et d'où l'on ne peut sortir. Ainsi sont condamnés à vivre ensemble, pour leur châtement éternel, Garcin le déserteur, Inès l'invertie, Estelle l'infanticide.

L'idée est celle-ci : le sommet de la souffrance pour l'être humain n'est pas dans la douleur physique ; il est dans le voisinage d'autres êtres humains. Fort de cela Sartre pense « *Je n'ai point besoin de grille, l'enfer, c'est les autres [...] Le bourreau, c'est chacun de nous pour les autres.* »¹⁴⁴

C'est que le regard d'autrui nous est une gêne constante. Je suis par lui comme dépossédé de moi-même. « *Je suis vu transparent, transparent, transpercé.* »¹⁴⁵

Je ne suis plus libre de faire ce que je veux parce que je suis sans cesse jugé, jaugé et apprécié. « *Je ne peux t'aimer quand elle nous voit.* »¹⁴⁶ (Garcin à Estelle). Et il nous est impossible de faire abstraction des autres, de vivre comme s'ils n'existaient pas. À cet effet, Sartre écrit

« *Ah ! Oublier ! Quel enfantillage ! Je vous sens jusque dans mes os. Votre silence me crie dans les oreilles... Arrêtez-*

143-Sartre, *Huis clos*, Paris, Gallimard, 1947.

144-Sartre, *Huis clos*, Paris, Gallimard, 1947, p.30.

145-Sartre, *Le Sursis*, Partis, Gallimard, 1976, p.109.

146-Sartre, *Op. Cit.*, p.33.

vous votre pensée ? Je l'entends ; elle fait tic-tac comme un réveil et je sais que vous entendez la mienne.»¹⁴⁷

L'être humain est ainsi amené, comme Estelle à la fin de *huis clos*, à haïr autrui, c'est-à-dire à poursuivre sa mort, la mort non pas de tel ou tel être humain, mais du genre humain tout entier. Mieux, pour Sartre,

« L'autre que je hais représente en fait les autres. Et mon projet de le supprimer est projet de supprimer autrui en général, c'est-à-dire de reconquérir ma liberté. C'est la suppression de mon asservissement qui est projetée. C'est pourquoi la haine est un sentiment noir.»¹⁴⁸

C'est cette haine que Nietzsche a tendance à éprouver à certains moments, pour l'humanité. Comme une éruption volcanique avait ravagé l'île de Java, il s'écriait « Deux cent mille êtres anéantis d'un coup, c'est magnifique ; c'est ainsi que l'humanité devrait finir ! »¹⁴⁹

Mais voici qui souligne encore l'absurdité foncière de notre être : nous qui haïssons les autres, nous ne pouvons cependant nous passer d'eux ; nous en avons besoin pour prendre conscience de nous-mêmes. Si j'existais seul, je serais un fantôme sans personnalité, une « *matière molle et mouvante* », je ne saurais pas qui je suis. Pour Sartre, « *Autrui est le médiateur entre moi et moi-même* ». On ne peut « *s'atteindre que par le jugement d'un autre, par la haine d'un autre aussi, peut-être ; mais il n'en est pas question ici.* »¹⁵⁰

Et c'est pourquoi Garcin qui, à un moment donné, pourrait sortir de l'enfer, y restera. Il a besoin de la méchanceté d'Inès qui, en lui reprochant sa lâcheté, lui fait voir clair en lui-même et donne ainsi à son être plus de consistance.

147-Sartre, *Ibid.*, p.70.

148-Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p.483.

149-Nietzsche, *Daniel HALEVY*, Paris, L.G.F., 2000, p.442.

150-Sartre, *Le sursis*, *Ibid.*, p.318.

Quelle est la signification de cette œuvre ? On est tenté de répondre qu'elle est une mise en pratique de l'existentialisme, en ce sens qu'elle nous représenterait une société vivant de cette philosophie. Mais Sartre proteste : il a voulu décrire non pas la société actuelle qui s'est fourvoyée hors des vrais chemins de la liberté et qui lui paraît composée principalement de trois types d'êtres humains à savoir : Les salauds, les lâches et les éternels non engagés.

Dès lors, les salauds, c'est le type d'êtres humains qui déplaît le plus à Sartre qui, d'ailleurs, s'en est encore viscéralement attaqué dans ses livres : *La Nausée* et *La Putain respectueuse*¹⁵¹. Dans *Les Chemins de la liberté*¹⁵², c'est Jacques qui les représente. Les salauds sont les bourgeois satisfaits, inaccessibles à la nausée et à l'inquiétude. Ils croient à un ordre naturel immuable qui justifie leur existence et leur confère une dignité supérieure, si bien qu'ils considèrent tout naturellement les autres comme des gens à leur service. Ainsi Thomas aura droit à la vie, bien qu'il soit un assassin, parce qu'il est blanc, et fils du sénateur Clarke ; mais un nègre peut être condamné à mort, quoique innocent, parce qu'il n'est qu'un nègre.

Quant aux lâches, ce sont ceux qui, tel Brunet, s'engagent simplement parce qu'il faut donner un but à sa vie, sans amour vrai, sans conviction au départ. « *Est-ce que tu t'imagines, déclare Brunet, que j'étais convaincu quand je suis entré au P.C ? Une conviction, ça se fait.* »¹⁵³ Ils se débarrassent ainsi à peu de frais de l'angoisse de la liberté et finissent par croire, eux aussi, à des valeurs transcendantes, écrites au ciel, intelligibles, indépendantes de

151-Sartre, *La Putain respectueuse*, Paris, Gallimard, 1947.

152-Sartre, *Les Chemins de la liberté*, Tome 1 : l'âge de la Raison, Paris, Gallimard, 1972, p.483.

153-Sartre, *La nausée*, *Op. Cit.*, p. 126.

la subjectivité humaine, posées comme des choses. Sartre lui-même pense qu'ils ont « *l'esprit de sérieux.* »¹⁵⁴

Sartre distingue enfin ceux qui, tel Mathieu, prétendent vivre sans jamais s'engager. Mathieu, en effet, s'est appliqué, suivant les principes d'André Gide, à sauvegarder sa liberté en se refusant à tout engagement.

Voici les phrases qui l'ont exalté dans sa jeunesse « *Être libre, être cause de soi, pouvoir dire : je suis parce que je le veux ; être son propre commencement.* »¹⁵⁵

Mais, de plus en plus, il se rend compte que ce sont là des idées qui ne paient pas, « *des mots vides et pompeux, des mots agaçants d'intellectuel.* »¹⁵⁶

En réalité, il est libre pour rien. Même sa liberté n'est qu'une illusion, sa vie l'a bue. Voici ce qu'il avoue

« *Ma liberté, c'est un mythe [...] Et ma vie se construit par en dessous avec une rigueur mécanique. Un néant, le rêve orgueilleux et sinistre de n'être rien, d'être toujours autre chose que ce que je suis.* »¹⁵⁷

Quand le roman s'achève, Mathieu est tenté de renoncer à sa liberté pour adopter les maximes des lâches et des salauds et accéder ainsi à ce que ceux-ci appellent l'« *âge de raison* ».

Mais, d'après Sartre, le salut n'est pas dans l'« *âge de raison* » ; il est dans un engagement libre en vue d'une vie libre. Sartre, qui a écrit que « *la vie humaine commence de l'autre côté du désespoir* »¹⁵⁸, nous a annoncé que dans son livre intitulé : *Les chemins de la liberté*¹⁵⁹, il nous montrerait Mathieu se sauvant par un engagement de cette sorte.

154-Sartre, *La nausée*, *Ibid*, p.128.

155-Sartre, *La nausée*, *Ibid*, p. 55.

156-Sartre, *La nausée*, *Idem*.

157-Sartre, *La nausée*, *Ibid*, p. 220.

158- Sartre, *La nausée*, *Ibid*, p. 237.

159-Sartre, *Les Chemins de la liberté*, *Tome 1 : l'âge de la Raison*, *Ibid.*, p. 228.

Mais comment Mathieu pourra-t-il se relever de sa déchéance morale ? L'ouvrage : *Les Mouches* nous a montré Oreste conquérant la liberté par le crime. L'*âge de raison* semble présenter des perspectives plus rassurantes. C'est par l'action et le dévouement que Mathieu se sauverait. N'avoue-t-il pas à Brunet

« Je ne demanderais pas mieux que de travailler avec vous, ça me changerait de moi-même ; j'ai besoin de m'oublier un peu. Et puis, je pense comme toi qu'on n'est pas un Homme tant qu'on n'a pas trouvé quelque chose pour quoi on accepterait de mourir. »¹⁶⁰

Souhaitons qu'après nous avoir fait de la philosophie de la nausée, Sartre nous montre la vie renaissant sur les ruines, de l'autre côté du désespoir. Mais pourrait-il réussir ici mieux que Nietzsche qui a déjà tenté en vain de faire naître des valeurs du néant et qui avouait tristement que la flamme de son génie n'avait jamais laissé après elle que charbon.

*« Lumière, tout ce que je touche,
Charbon, tout ce que je laisse,
Flamme suis-je, assurément. »¹⁶¹*

On a reproché à la philosophie de Sartre d'être un pessimisme qui condamnerait l'être humain au désespoir. Il répond par la brochure : *L'existentialisme est un humanisme*. Voici l'essentiel de son argumentation. Sa philosophie n'est pas un pessimisme parce que sa description de la société n'est pas poussée au noir au point d'en être faussée. Au fond, le peuple, sans vouloir se l'avouer, juge comme lui. Ainsi, chez beaucoup, n'est-ce pas devenu comme un réflexe de

160-Sartre, *Les Mouches*, Paris, Gallimard, 1972, p.126.

161-Sartre, *Ibid.*, p.128.

s'exclamer : « *comme c'est humain !* »¹⁶², chaque fois qu'on leur montre un acte plus ou moins répugnant ? D'ailleurs, il est incontestable que le monde décrit dans *Les Chemins de la liberté, Tome 1 : l'âge de la Raison*, existe. C'est notre monde actuel, tel que l'a fait la morale laïque ou radicale. Cette morale qui repose sur une incohérence et une attitude de mauvaise foi ne pouvait avoir que des effets désastreux. Le passage vaut la peine d'être cité, il situe historiquement la pensée de Sartre.

« Lorsque, vers 1880, des professeurs français essayèrent de constituer une morale laïque, ils dirent à peu près ceci : Dieu est une hypothèse inutile et coûteuse, nous la supprimons, mais il est nécessaire cependant, pour qu'il y ait une morale, une société, un monde policé, que certaines valeurs soient prises au sérieux et considérées comme existant a priori ; il faut qu'il soit obligatoire a priori d'être honnête, de ne pas mentir, de ne pas battre sa femme, de faire des enfants, etc., etc... Nous allons donc faire un petit travail qui permettra de montrer que ces valeurs existent tout de même, inscrites dans un ciel intelligible, bien que, par ailleurs, Dieu n'existe pas. Autrement dit, et c'est, je crois, la tendance de tout ce qu'on appelle en France le radicalisme, rien ne sera changé si Dieu n'existe pas [...]. L'existentialiste, au contraire, pense qu'il est très gênant que Dieu n'existe pas ; car avec lui disparaît toute possibilité de trouver des valeurs dans un ciel intelligible ; il ne peut plus y avoir de bien a priori, puisqu'il n'y a pas de conscience infinie et parfaite pour le penser, il n'est écrit nulle part que le bien existe, qu'il faut être honnête, qu'il ne faut pas mentir, puisque précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des Hommes. Dostoïewsky avait écrit, « si Dieu n'existait pas, tout serait permis ». C'est là le point de départ de l'existentialisme. »
[SIC]163

On remarquera qu'ici encore l'existentialisme est dans la ligne du nietzschéisme, en tant qu'il considère l'athéisme comme une conquête définitive de la pensée moderne. Nietzsche avait déjà signalé comme le plus grand des évènements récents, la « *mort de Dieu* », c'est-à-dire la

162-Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1963, p.38.

163-Sartre, *Ibid.*, p.34 à 36.

disparition de la croyance au Dieu chrétien, et il avait proclamé que c'était là un fait définitivement acquis dont l'être humain supérieur devait se réjouir, car ce Dieu avait été « *son plus grand danger.*»¹⁶⁴ Ainsi l'existentialisme ne serait un pessimisme que dans la mesure où il est un athéisme conséquent avec lui-même. Et même, prétend Sartre, il ne l'est d'aucune façon : il ne condamne pas la personne humaine au désespoir, il l'engage au contraire à sortir de la situation angoissante dans laquelle il se trouve du fait de la non-existence de Dieu et à affirmer son humanité.

Sartre rappelle à ce propos les principes de la doctrine de Ponge suivant lesquels : « *L'Homme est l'avenir de l'Homme.*»¹⁶⁵ Cela signifie que l'être humain est libre et, par suite, maître absolu de son destin. Nous pouvons donc envisager la vie en toute confiance, car nous avons devant nous un avenir vierge dont nous pouvons faire ce que nous voudrons. Il suffit pour qu'un être humain soit un héros, qu'il choisisse de l'être, et nul n'est lâche que s'il se fait lâche et non parce qu'il aurait un cœur ou un cerveau lâche. Puis Sartre conclut

« Vous voyez que [l'existentialisme]¹ souligné par nous ne peut pas être considérée comme une philosophie du quiétisme,

164-C'est pourquoi il écrit : « *On peut dire, que l'évènement, en somme, reste peu connu. Il est trop grand, trop lointain, trop supérieur à la capacité moyenne pour que les esprits en soient touchés, pour qu'un nombre capable d'avoir une influence se rende compte de ce dont il s'agit, comprenne que le moment est venu où tout ce qui a été bâti sur l'ancienne croyance et a grandi en s'appuyant sur elle, s'envelira avec elle : entre autres choses notre morale européenne.*

Quand on nous dit, à nous autres philosophes et esprits libres : « le vieux Dieu est mort » nous nous sentons comme éclairés par une aurore, notre cœur déborde d'étonnement, de pressentiment, de gratitude et d'attente. Nous pensons : enfin l'horizon est ouvert, nous pouvons nous lancer à tout risque ; enfin tous les défis de la connaissance sont maintenant permis ; enfin la mer, notre pleine mer, se découvre, étale devant nous ».

165-Sartre, *Ibid.*, p.38.

puisque'il définit l'Homme par l'action ; ni comme une description pessimiste de l'Homme : il n'y a pas de doctrine plus optimiste, puisque le destin de l'Homme est en lui-même ; ni comme une tentative pour décourager l'Homme d'agir puisque'il lui dit qu'il n' y a d'espoir que dans son action, et que la seule chose qui permet à l'Homme de vivre, c'est l'acte.»¹⁶⁶

On pensera qu'il ne suffit pas, pour la valeur morale d'une doctrine, qu'elle dise à l'être humain qu'il est libre ; il faut encore qu'elle l'engage à faire un bon voyage de sa liberté. Sartre lui-même répond d'abord qu'il n'y a pas de morale générale qui puisse nous décharger de notre liberté et dont nous n'ayons qu'à appliquer les règles comme mécaniquement. Chacun a à choisir sous sa seule responsabilité, et c'est pourquoi la liberté est solitude.

Pour Sartre,

« Lorsque, par exemple, un chef militaire prend la responsabilité d'une attaque, et envoie un certain nombre d'Hommes à la mort, il choisit de le faire, et au fond il choisit seul.»¹⁶⁷

Toutefois, ajoute-t-il, l'existentialisme ne s'en tient pas à cette constatation de fait. Il aide l'être humain à se sauver en lui faisant prendre conscience du prix et des conditions de sa liberté.

D'abord, il lui rappelle que la liberté est sa fin ultime. L'être humain est sa propre liberté. Vouloir sa liberté, c'est se vouloir soi-même. Renoncer à la liberté, c'est renoncer à sa condition humaine. Il le certifie en ces termes

« Cela veut dire simplement que les actes des hommes de bonne foi ont comme ultime signification la recherche de la

166-Sartre, *Ibid.*, p.62.

167-Sartre, *Ibid.*, p.32

liberté en tant que telle. [...]Nous voulons la liberté pour la liberté et à travers chaque circonstance particulière.»¹⁶⁸

Ensuite, l'existentialisme rappelle encore le sens de la solidarité humaine. Ma liberté est solidaire de celle des autres ; en me choisissant, je choisis tous les êtres humains. Pour lui,

« Choisir d'être ceci ou cela, c'est affirmer en même temps la valeur de ce que nous choisissons, car nous ne pouvons jamais choisir le mal [...] Et si je veux [...] me marier, avoir des enfants, même si ce mariage dépend uniquement de ma situation, ou de ma passion, ou de mon désir, par là j'engage non seulement moi-même, mais l'humanité tout entière sur la voie de la monogamie. Ainsi je suis responsable pour moi-même et pour tous, et je crée une certaine image de l'Homme que je choisis ; en me choisissant, je choisis l'Homme.»¹⁶⁹

C'était là une importante vérité qui mérite d'être rappelée. Nous n'avons pas toujours assez conscience de la portée de nos paroles et de nos actes apparemment les plus insignifiants. Par exemple, ce collaborateur en pantoufles avait toujours l'éloge de Vicky dans la bouche : qui pourra dire de quel poids ses propos ont pesé sur la liberté d'un honnête Homme, son ami, qui s'est engagé dans la milice, est devenu peu à peu un traître et est mort dans l'ignominie ?

Enfin, l'existentialisme a encore l'avantage de souligner à l'encontre d'André Gide la nécessité de l'engagement comme condition de la liberté. Sartre montre clairement que la liberté n'est pas une manifestation de caprice en ces termes : *« Ce qui compte, c'est l'engagement total, et ce n'est pas un cas particulier, une action particulière, qui vous engagent totalement.»¹⁷⁰*

168-Sartre, *Ibid.*, p.82-83.

169-Sartre, *Ibid.*, p.25 à 27.

170-Sartre, *Ibid.*, p.62.

Par ailleurs, l'existentialisme nous dit quelles qualités doit avoir notre engagement. Notre engagement sera lucide et loyal : l'attitude de « mauvaise foi » est « comme une erreur », un « mensonge » qui « ne peut échapper à un jugement de vérité. »¹⁷¹ Surtout il exige, pour être conforme au strict existentialisme, une énergie peu commune. Car, prétend Sartre, la doctrine existentialiste est « la plus austère ; elle est strictement destinée aux techniciens et aux philosophes. »¹⁷² Elle exige qu'on ait le courage de faire sa vie suivant la vieille formule

« Il n'est pas besoin d'espérer pour entreprendre, ni de réussir pour persévérer » et elle nous ferme l'échappatoire du suicide en quoi elle voit « une absurdité qui fait sombrer la vie dans l'absurde... C'est parce que le pour soi est l'être qui réclame toujours un après, qu'il n'y a aucune place pour la mort dans l'être qui est pour soi. »¹⁷³

De plus, Sartre réaffirme dans les dernières pages de : *L'Existentialisme est un humanisme*, sa doctrine des *Mouches* que la liberté est exclusive de la foi en Dieu. C'est justement même là la raison profonde de son athéisme. Pour lui,

« L'existentialisme n'est pas tellement un athéisme au sens où il s'épuiserait à démontrer que Dieu n'existe pas. Il déclare plutôt : même si Dieu existait, ça ne changerait rien ; voilà notre point de vue. »¹⁷⁴

171-Sartre, *Ibid.*, p.81.

172-Sartre, *Ibid.*, p. 17.

173- Sartre, *Idem.*

174-Sartre, *Op. Cit.*, p.95.

3.3. Pour-autrui selon Sartre

Après avoir considéré l'être humain tel qu'il existe au-dedans de soi, pour soi, Sartre l'observe tel qu'il existe au dehors, pour autrui. Il remarque d'abord que le problème de l'existence d'autrui présente une difficulté spéciale. Et en effet, il n'y a aucune communication directe entre les consciences. Par mes sens, je ne saisis jamais que des qualités sensibles, de l'en-soi. Je vois les corps des autres comme je vois un corps quelconque, je ne vois pas en eux la conscience, le pour-soi. Allons-nous dire que nous en obtenons la connaissance par un raisonnement fondé sur une analogie ; nous croirions que le corps d'autrui est habité comme le nôtre par une âme, parce que son comportement étant analogue au nôtre, c'est là la meilleure explication que nous puissions en donner. Mais n'est-il pas évident que nous avons de notre corps une connaissance toute différente de celle que nous avons du corps d'autrui ? Donc les éléments manquent pour un raisonnement par analogie. Du reste, ce raisonnement ne pourrait jamais conclure qu'à une probabilité. Or, l'existence d'autrui n'est pas seulement probable, mais certaine. Sartre va se rallier ici à l'opinion de Heidegger d'après laquelle autrui m'est révélé par une structure de mon être, qui fait que je prends conscience de moi comme étant regardé par quelqu'un d'autre. Si bien que les êtres humains existent les uns pour les autres en tant qu'ils se regardent mutuellement.

Supposons, explique Sartre, que j'en sois venu, par jalousie ou par intérêt, à regarder par le trou d'une serrure. Quelqu'un vient à passer et me voit. Sous l'effet de ce regard, je réalise aussitôt la vulgarité de ce geste et j'ai honte. Ainsi autrui a été saisi par moi comme un regard dont je faisais l'objet et qui exerce sur moi une violence.

Comme on le voit, à en croire Sartre, autrui tend à nier ma transcendance d'être libre et capable de se dépasser toujours, pour me ramener à l'état de chose. Il déclare à cet effet « *Pour l'autre, je suis assis, comme cet encrier sur la table ; pour l'autre, je suis penché sur le trou de la serrure comme cet arbre est incliné par le vent. Ainsi, ai-je dépouillé, pour l'autre, ma transcendance.* »¹⁷⁵ Autrui tend à limiter ma liberté, car il fait que j'ai un dehors, si bien que quelqu'un d'autre a barre sur moi et peut porter sur moi des jugements contre lesquels je suis sans défense. Sartre montre que,

*« Être vu me constitue comme un être sans défense pour une liberté qui n'est pas ma liberté. C'est en ce sens que nous pouvons nous considérer comme des « esclaves », en tant que nous apparaissions à autrui. »*¹⁷⁶

Autrui est même la seule limitation à ma liberté que je subisse comme une contrainte humiliante. Un obstacle matériel, en effet, est pour moi l'occasion d'un autre acte que celui que j'avais projeté d'abord, plutôt qu'il n'est une opposition à ma liberté. Sartre renchérit que, « *Ce n'est pas la même chose de rester chez soi parce qu'il pleut ou parce qu'on vous a défendu de sortir.* »¹⁷⁷

Autrui me fait prendre conscience de moi comme ayant une personnalité et des sentiments bien définis. Le *pour-soi* solidaire, en effet, n'a pas conscience de ce qu'il est. Ainsi avant d'être regardé par autrui, je n'avais pas conscience de la jalousie qui me faisait regarder par le trou d'une serrure. Cet esprit de jalousie, je l'incarnais, je ne la connaissais pas. Le regard d'autrui me la découvre et donne ainsi à mon être plus de consistance. Bref, autrui est l'être, par le truchement de qui, je gagne mon objectivé.

175-Sartre, *Ibid.*, p. 320.

176-Sartre, *Ibid.*, p. 326.

177-Sartre, *Ibid.*, p. 329.

Tout cela nous explique l'idée fondamentale de *Huis clos* : autrui nous est une gêne, une souffrance, mais nous avons besoin de lui. Autrui est quelqu'un qui a barre sur moi et veut me réduire à l'état d'objet. « *Le fait d'autrui est incontestable et m'atteint en plein cœur, je le réalise par le malaise. Par lui je suis perpétuellement en danger.* »¹⁷⁸

Mes réactions seront donc des réactions de défense qui pourront revêtir deux formes que sont : l'attitude d'indifférence et l'amour.

En fait, autrui prétend nier ma liberté, je nierai pareillement la sienne. Je considérerai les autres comme des corps sans âme, des automates, des fonctions. Je me dirai, « *le poinçonneur de tickets n'est rien que fonction de poinçonner ; le garçon de café n'est rien que fonction de servir les consommateurs.* »¹⁷⁹ Mais cette tentative échoue parce que subsiste « *la conscience d'un regard errant et insaisissable qui risque de m'aliéner à mon insu.* »¹⁸⁰ C'est justement ce en quoi consiste l'attitude d'indifférence chez Sartre.

Quant à l'amour, il est une réaction bien différente. Autrui veut ne voir en moi qu'un objet et nier mon humanité. J'accepte sans me révolter. Mais je veux être pour lui la fin absolue, l'objet indispensable auquel il se subordonne tout entier. Ainsi je récupérerai mon être en m'asservissant celui-là même qui me l'aura aliéné. Et c'est pourquoi l'amour est don de soi. « *Que je suis bon d'avoir des yeux, des cheveux, des sourcils et de les prodiguer inlassablement dans un débordement de générosité à ce désir inlassable qu'autrui se fait librement être.* »¹⁸¹ Toutefois, c'est un don qui n'est désintéressé qu'en apparence. L'expérience quotidienne nous prouve que donner, c'est asservir. Sans doute, en un sens, je respecte la

178-Sartre, *Huis clos*, *Op. Cit.*, p.334.

179-Sartre, *Ibid.*, p. 449.

180-Sartre, *Idem.*

181-Sartre, *Ibid.*, p.438.

liberté de l'autre, je refuse de la violenter, mais je m'applique à l'envoûter, à la capter sans la tuer, comme un cheval sauvage qu'on prend au lasso. Mais l'amour est voué à l'échec, car il est contradictoire : aimer, c'est à la fois aimer et vouloir être aimé, donc vouloir être en même temps objet et sujet.

Pour ce qui est du désir sexuel, qu'il ne faut pas se représenter comme orienté vers un acte purement physiologique, il tend à réduire l'autre à l'état d'objet et à le posséder comme tel. Les amants, explique Sartre, tendent à provoquer, par des caresses, l'objectivation de leur esprit dans leur chair, de telle sorte que la possession du corps de l'autre soit aussi possession de son moi tout entier. Il écrit à juste titre

*« Dans le désir et dans la caresse qui l'exprime, je m'incarne pour réaliser l'incarnation d'autrui... Et de la sorte apparaît véritablement la possession comme double incarnation réciproque. »*¹⁸²

Cependant le désir sexuel lui aussi est voué à l'échec parce qu'il ne peut réaliser une possession complète et définitive de l'autre. Comme l'écrit André Malraux, on ne trouve dans cette frénésie « autre chose que la prise des séparations. »¹⁸³ Que va-t-il résulter de tout cela ? Le *pour-soi*, qui a fait l'expérience de ces échecs, en viendra à haïr autrui, c'est-à-dire à poursuivre sa mort.

3.4. Absurdité de l'être humain selon Sartre

Commençons cette analyse par l'un des premiers ouvrages de Sartre intitulé : *La Nausée* dans lequel il soutient,

« Maintenant je vois ; je me rappelle mieux ce que j'ai senti, l'autre jour, au bord de la mer, quand je tenais ce galet. »

182-Sartre, *Ibid*, p, 460.

183-Malraux, *La voie royale*, Paris, Livre de Poche, 1976, p.145.

C'était une espèce d'écœurement douceâtre. Que c'était donc désagréable ! Et cela venait du galet, j'en suis sûr, cela passait du galet dans mes mains. Oui, c'est cela, c'est bien cela : une sorte de nausée dans les mains.»¹⁸⁴

Ce qui signifie que lorsque l'être humain arrive à se demander ce qu'il est et considère le monde qui l'entoure, il est, du coup, envahi par un sentiment irréprouvable d'absurde, de nausée et d'angoisse. Nous sentons le réel comme absurde, parce que nous nous reconnaissons incapable d'expliquer son existence. Tout ce qui existe, nous semble-t-il, existe sans raison d'être, sans principe, sans fondement, sans but. Il se pourrait très bien que rien ne soit ou que tout soit autrement. La Science nous dit : cet arbre est né d'une semence, cette roche est faite de calcaire, cette terre est argileuse. Mais pourquoi y a-t-il des semences, du calcaire, de l'argile ? Pourquoi nous-mêmes existons-nous ? Nous n'en savons rien. Donc, nous sommes tous, tant que nous sommes, des êtres absurdes, gratuits, dont rien ne justifie l'existence. C'est comme si nous étions de trop. Telle est la réflexion qui s'impose soudain à Roquentin, le héros du livre : *La Nausée*, tandis qu'il se promène dans un jardin

« Nous étions un tas d'existants gênés, embarrassés de nous-mêmes, nous n'avions pas la moindre raison d'être là, ni les uns ni les autres chaque existant, confus, vaguement inquiet, se sentait de trop par rapport aux autres. De trop : c'était le seul rapport que je pusse établir entre ces arbres, ces griffes, ces cailloux [...] De trop, le marronnier, là en face de moi un peu sur la gauche. De trop, la Velléda [...]

Et moi-veule, alangui, obscène, digérant, ballottant de mornes pensées-moi aussi j'étais de trop [...] Je rêvais vaguement de me supprimer, pour anéantir au moins une de ces existences superflues. Mais ma mort même eût été de trop. De trop, mon cadavre, mon sang sur ces cailloux, entre ces plantes, au fond de ce jardin souriant. Et la chair rongée eût été de trop dans la terre qui l'eût reçue et mes os, enfin,

184-Sartre, *La nausée*, Paris, Gallimard, 1938, p. 26.

nettoyés, écorcés, propres et nets comme des dents eussent encore été de trop : j'étais de trop pour l'éternité.»¹⁸⁵

Le sentiment de l'absurde a encore une autre signification : puisque toutes choses sont sans raison d'être, elles pourraient tout aussi bien être complètement différentes, ou prendre soudain, sans raison, sans que rien ni personne ait à intervenir, sans même que rien soit au fond changé en elles un tout autre aspect. Donc, elles ne sont ce qu'elles sont qu'en apparence ; toutes les propriétés que nous voyons entre elles n'existent qu'en surface ; elles ne sont qu'un vernis, un décor de cartons. Grattons le vernis, enlevons le décor, les sapins du parc ne sont plus des sapins, les fleurs ne sont plus des fleurs, je n'ai plus devant moi qu'une masse d'existence sans forme définie, visqueuse, pâteuse, quelque chose comme un « affalement gélatineux », une « ignoble marmelade » qui est là, « posée sur le jardin, dégringolée dans les arbres, toute molle, poissant tout, tout épaisse, une confiture.»¹⁸⁶

Qu'on n'objecte pas les données de la science. La science est science du décor, qui n'a qu'une réalité illusoire, qui n'est peut-être même qu'un produit de notre imagination, non science du réel dans sa structure profonde. Car, au fond, il n'existe ni formes immuables des espèces, ni lois éternelles, bref rien de ce à quoi veut nous faire croire la science.

Tel est donc le sentiment de l'absurde qui, passant outre aux données de la science, nous fait voir toutes choses comme dépourvues de raison d'être et, par suite, comme gratuites, informes. Il engendre un autre sentiment : la nausée.

Les sapins du parc sont beaux tant que je les vois comme des sapins au fût vigoureux, à la pointe élancée. Mais dès lors, explique Sartre que se déchire le voile de beauté dont mon imagination les habille et que je ne

185-Sartre, *Ibid.*, p. 183.

186-Sartre, *Ibid.*, p. 191.

vois plus en eux qu'un peu d'existence qui est dressé là absurdement, devant moi, ils m'inspirent le même sentiment que j'éprouve au toucher d'un corps gluant, visqueux, ou à la vue d'un membre difforme, d'une main à laquelle il manque un doigt : c'est la nausée. La nausée est le sentiment de répulsion, d'«*écœurement douceâtre*» que nous éprouvons devant le réel lorsque nous prenons conscience de son absurdité foncière. «*Tout est gratuit, ce jardin, cette ville et moi-même. Quand il arrive qu'on s'en rende compte, ça vous tourne le cœur et tout se met à flotter [...] voilà la nausée.*»¹⁸⁷

Ailleurs, Sartre décrit l'image nauséuse que Roquentin a de son visage vu de près dans une glace. Un visage est chose affreuse, répugnante, lorsque, cessant de le voir à travers notre imagination comme visage humain, nous le considérons dans sa réalité toute nue.

*« Ce que je vois, est bien au-dessous du singe, à la lisière du monde végétal, au niveau des polypes. Ça vit, je ne dis pas non [...] Je vois de légers tressaillements, je vois une chair fade qui s'épanouit et palpite avec abandon. Les yeux surtout, de si près, sont horribles. C'est vitreux, mou, aveugle, bordé de rouge, on dirait des écailles de poisson. »*¹⁸⁸

Enfin, l'existence est source d'angoisse. Sartre ne fait ici que reprendre des idées déjà développées par d'autres. Comme Kierkegaard, il est d'avis que c'est surtout lorsque nous nous sentons libres que nous nous angossions. Kierkegaard, dès lors, a merveilleusement résumé le problème et indiqué sa solution

*« Un homme projette de vivre en commettant des meurtres. Il sait bien que la volonté de Dieu, c'est : Tu ne tueras point. Or, il ne veut pas passer impie. Que fait-il ? Il s'assure d'un prêtre qui, au nom de Dieu, bénit le poignard. »*¹⁸⁹

187-Sartre, *Ibid.*, p 187.

188-Sartre, *Ibid.*, p.34.

189-Kierkegaard, *L'Instant*, n°7, 30 août 1855.

Mais pourquoi cette angoisse à la prise de conscience de notre liberté ? Parce que, tout étant absurde et nauséeux, il n'existe aucune valeur pour laquelle nous devions vivre et qui puisse jamais éclairer ni justifier un choix. Disons que nous sommes donc au fond, pour parler comme Heidegger, comme perdus dans le néant. C'est la cause profonde de notre angoisse.

On remarquera que l'existentialisme est ici à l'opposé de la philosophie traditionnelle qui reconnaît généralement au réel trois valeurs : vérité, beauté et bonté. Le réel est vrai, c'est-à-dire qu'il est compréhensible pour notre intelligence et que nous pouvons trouver une raison de vivre dans l'espoir de le pénétrer chaque jour un peu mieux. Il est beau, ce qui signifie que chaque objet a en lui quelque chose de qualité supérieure, par quoi il tend à nous élever. Enfin il est bon : il se donne généreusement à nous pour notre bonheur, si bien que nous pouvons tabler sur lui pour faire notre vie. Or, l'absurdité est la négation de la vérité ; la nausée, la négation de la beauté et l'angoisse, la négation de la bonté.

Héraclite¹⁹⁰ a déjà défini l'être comme absurde cinq siècles avant notre ère. Bien d'autres lui ont emboîté les pas. L'originalité de Sartre, soulignée par le titre de son livre, réside dans l'importance qu'il donne au sentiment de la nausée. Il en fait le point de départ d'une synthèse de la philosophie de la négation, opposée à la philosophie classique de l'affirmation des valeurs, où il met en pleine lumière cette vérité : qu'il suffit que nous renoncions à trouver une raison d'être à notre existence dans le monde, pour qu'aussitôt nous nous sentions étouffer dans l'absurde, la nausée et l'angoisse. Certains qui trouvent dans leur foi une

190-Confèr l'introduction générale de ce travail.

explication de leur existence jugeront peut-être exagérée cette analyse. Mais qu'ils s'imaginent être sans foi, sans idéal, existant bêtement, sans but, angoissés et embarrassés d'eux-mêmes dans un monde qui, dès lors, ne signifiera plus rien pour eux; ils en jugeront tout autrement.

3.5. Portée de l'idée sartrienne de la violence

Analysons maintenant plus spécialement les idées forces du sartrisme. Nous en distinguerons principalement deux à savoir : L'idée d'absurde et celle de liberté. L'idée d'absurde, dès lors, est incontestablement une idée fondamentale de l'existentialisme sartrien. Pour ce penseur, le réel est absurde et par suite nauséux, sans valeur. Cette idée se rattache à deux autres que sont :

D'une part, il n'y a pas de Dieu. Sartre l'admet, sans s'attarder à le démontrer, parce que lui semble-t-il, la liberté est exclusive de Dieu. Mais il dégage nettement, les conséquences de l'athéisme, qui obligent à abandonner l'athéisme à la française qui veut sauvegarder l'ancienne morale, pour adopter l'athéisme beaucoup plus radical des penseurs allemands tels que : Marx et Nietzsche.

D'autre part, les phénomènes sont la seule réalité qu'on puisse connaître. C'est le principe du phénoménisme¹⁹¹ énoncé au début de son livre : *L'être et le néant* et qu'il faut garder présent à l'esprit pour comprendre cet ouvrage. Le phénoménisme a du reste comme conséquence l'absurdité du réel et la négation de Dieu.

On se demandera quelle valeur peut avoir une philosophie qui pose en principe l'absurdité de l'être et semble se résigner assez facilement à la contradiction. Ne se détruit-elle pas elle-même ? Sartre semble oublier

191-Doctrine d'après laquelle il n'existe que des phénomènes.

que celui qui ne comprend pas qu'il ne doit pas se contredire doit éviter de parler.

De fait, le système de Sartre ne peut avoir valeur de science au sens strict et ancien du mot, car il ne peut prétendre nous dire ce qui est effectivement. Au fond, le réel n'est-il pas d'après lui une masse d'existence absolument indéfinissable ? Le sartrisme aurait surtout valeur d'art. Si le réel, à cause de son absurdité, se refuse à la science, du moins peut-on encore se distraire à le regarder, en faisant chatoyer devant soi les multiples aspects. Cela expliquerait l'impression que produit parfois la lecture de Sartre. Osons avouer que les démonstrations de Sartre se présentent, parfois, en maintes facettes mouvantes et miroitantes qui éblouissent et où l'on finit par ne plus cerner le bien-fondé de sa position. Sartre du reste, a d'ailleurs, lui-même comparé sa philosophie à une œuvre d'art en ces termes « *Je retrouve une indépendance analogue à celle de l'œuvre d'art dans le caractère de vérité de ma pensée.* »¹⁹² Reconnaissons cependant que le sartrisme a valeur de science au sens moderne du mot. En effet la science positive, d'après une conception récente qu'on s'en fait ne vise pas à atteindre les choses dans leur vraie réalité, mais seulement à nous en donner une description artificielle, d'après laquelle on peut les imaginer, comme on imagine un paysage d'après une carte. Par exemple, la Chimie décrit les corps comme composés d'atomes, non pas qu'elle affirme finalement leur réalité, mais parce que tout se passe comme s'il existait des atomes. De même, le sartrisme ne nous dit pas : cela est, mais, tout se passe comme si cela était, comme si le réel avait telle structure comportant telle contradiction bien déterminée.

192-Sartre, *L'être et le néant*, Op. Cit, p. 666.

Plus exactement, l'existentialisme est une phénoménologie qui se borne strictement à décrire. Albert Camus écrit à ce propos que

*« Décrire, telle est la dernière ambition d'une pensée absurde. La science elle aussi, arrivée au terme de ses paradoxes, cesse de proposer et s'arrête à contempler et dessiner le paysage toujours vierge des phénomènes. »*¹⁹³

Alors que la science positive vise à connaître les phénomènes tels qu'ils apparaissent objectivement, abstraction faite de l'angle sous lequel on les envisage, l'existentialisme, parce qu'il est une phénoménologie, les décrit sous l'aspect même qu'ils présentent à notre regard, sans départager ce qui vient d'eux et ce que nous mettons de nous-mêmes dans la vision que nous en formons. Le principal intérêt du sartrisme tient d'ailleurs à ce qu'il est une description du monde faite d'un point de vue bien déterminé. Il n'est plus un secret pour quelqu'un que le sartrisme, c'est, en effet, le monde vu par un athée. Tout athée tente de faire fi, à tout bout de champ, de Dieu dans sa vie. Il s'emploie à vivre ainsi afin de jouir de sa liberté autant qu'il envisage.

Cela nous amène à souligner un autre aspect de la pensée sartrienne. On pourrait être tenté de croire que parce qu'elle se résigne à des contradictions internes, elle est dépourvue de logique implacable, et même totalitaire. Sartre part des principes qui sont d'après lui ceux de la pensée moderne à savoir : l'athéisme et le phénoménisme, et il dégage toutes les conséquences qu'ils comportent, si offensantes soient-elles pour la morale traditionnelle et si absurdes soient-elles pour l'esprit qu'elles acculent à la contradiction. Il déteste les positions moyennes faites de compromis, il veut qu'on suive sa pensée jusqu'à ses aboutissants les plus extrêmes.

193-Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, 1985, p.131.

La seconde grande idée de Sartre, qui l'apparente étroitement à Nietzsche, et qui prouve sa justification de la violence c'est l'affirmation de la liberté humaine comme puissance d'autocréation absolument indépendante. L'être humain, qu'un manchon de néant protège au-dedans de lui contre toute atteinte, est son seul maître, et il se crée lui-même son être, ses idéaux, ses valeurs, par sa seule initiative, d'une manière toute gratuite. Sartre a toutefois moins d'ambition que Nietzsche qui pensait faire naître des cendres de l'être humain actuel un surhomme. Il veut, pour ainsi dire, seulement sauver l'être humain en l'engageant à se créer des raisons de vivre. Mais c'est là encore trop de prétention. Il serait absurde de notre part, de vouloir véritablement nous créer des raisons de vivre alors que nous savons bel et bien que nous les créons nous-mêmes. Nous ne pouvons guère y croire, ce n'est plus qu'une manière, pour nous de nous duper.

Je suis, dit et répète à tout propos, Sartre, ma liberté. Mais la liberté, telle qu'il la définit, est ambiguë, voire contradictoire. D'une part, sans doute, elle est une puissance formidable d'auto-création. Mais, d'autre part, elle n'est rien. Car un acte libre, pris à sa source, n'est rien, puisqu'il surgit d'un néant, sur lequel, précisément parce qu'il est néant, nous n'avons aucune prise et qui, soudainement, sans que nous sachions jamais pourquoi, se transforme en agir et en être. C'est ce dernier aspect de la liberté qui est souligné plus particulièrement dans le livre de Sartre intitulé : *Les mains sales*. Quand Olga demande à Hugo pourquoi il a tué Høderer, il ne peut que répondre qu'il n'en sait rien, qu'il ne sait même pas s'il a voulu tuer Høderer qu'il aimait plus que personne au monde. En vérité, il n'a rien fait, sinon le simple geste, tout mécanique, d'appuyer sur une gâchette de revolver. Citons quelques-unes de ses réflexions

« Un acte ça va trop vite. Il sort de toi brusquement et tu ne sais pas si c'est parce que tu l'as voulu ou parce que tu n'as pas pu le retenir...

Est-ce que je l'ai seulement fait ? Ce n'est pas moi qui ai tué, c'est le hasard. Si j'avais ouvert la porte deux minutes plus tard, je ne les aurais pas surpris dans les bras l'un de l'autre, je n'aurais pas tiré...

Le hasard a tiré trois coups de feu... Mais moi. Moi, là-dedans, qu'est-ce que je deviens ?... C'est un assassinat sans assassin...

Je suis à me demander si j'ai tué pour de vrai... Enfin voilà. Rien n'est arrivé. Rien... »¹⁹⁴

Le livre : *Les mains sales* s'achève sur ce cri de Hugo : « non récupérable »¹⁹⁵, qui semble bien signifier que le héros existentialiste n'est pas récupérable non seulement par le Parti Communiste, mais par la vie. Quelle valeur pourrait-il encore trouver à la vie, alors qu'il est incapable de comprendre ce qu'il est et ce qu'il fait ? C'est donc, semble-t-il, l'effondrement complet, de cette liberté dont l'existentialiste se montre d'abord si fier. Sans doute, comme Dieu, il peut vouloir n'importe quoi - du moins dans les limites de ses possibilités physiques - et rien ne l'oblige à vouloir autre chose que ce qui plaît. Mais, comme le remarque Sartre, il ne suffit pas de pouvoir vouloir, « il faut encore vouloir vouloir. »¹⁹⁶

Or, comme au regard de l'existentialiste rien n'a par soi-même aucune valeur, rien n'existe donc qui puisse donner une première impulsion à sa liberté. Si bien que, tout en se sentant capable de prendre les décisions les plus pénibles, il risque de s'abandonner à la fatalité comme le héros du livre : *Les mains sales* s'offrant aux coups de ceux qui viennent l'assassiner.

Dès lors, on doit se demander : l'existentialiste peut-il échapper au désespoir ? C'est le problème qui se trouve en fait posé par Sartre dans

194-Sartre, *Les mains sales*, Paris, Gallimard, 1948, p.234 à 236.

195-Sartre, *Idem*, p.247.

196-Sartre, *Op. Cit.*, p.268.

les dernières scènes de son livre : *Morts sans sépulture*. Des maquisards, qui ont été arrêtés et vont être fusillés, ont une possibilité de s'échapper. Mais la plupart s'y refusent parce que ça n'a pas de sens de vivre, tout est empoisonné. Un seul, canaris, veut se sauver et il s'efforce d'entraîner les autres à sa suite. Voici, du moins d'après la première édition de ce drame, ce qu'il dit à ses camarades pour les décider à vivre et même à accepter une condamnation aux travaux forcés. « *Nous n'avons pas le droit de mourir pour rien ; il y a des copains à aider... Il y a d'autres Hommes dans les mines : des vieux qui sont malades, des femmes qui ne tiennent pas le coup. Ils ont besoin de nous.* »¹⁹⁷

Francis Jeanson, que Sartre, dans une lettre-préface, félicite d'avoir parfaitement saisi le sens de sa doctrine, reprend le problème dans son gros ouvrage intitulé : *Le problème moral et la pensée de Sartre*.

« *Aucune solution ne doit être abandonnée à son inertie, aucune conviction ne peut se passer d'être indéfiniment contestée-et cependant il faut inventer des solutions, et partir convaincu. L'essentiel est de comprendre que la conviction ne doit pas être croyance mais foi, car la croyance s'adresse à ce qui est-soit dans les faits, soit dans les idées-et ne peut être que de mauvaise foi ; mais la foi concerne celui qui existe et qui fait sienne son existence, sans jamais prétendre la justifier en l'assumant-puisque l'assumer, c'est la porter plus loin, c'est creuser plus avant et rendre plus urgente la question qu'elle pose.* »¹⁹⁸

On comprend donc à travers cette remarque que non seulement, l'existentialiste n'est pas condamné au désespoir, mais il lui suffit pour se sauver d'avoir foi en lui-même. Pour l'existentialiste, il n'existe rien qui ait valeur en soi. Même l'être humain est à lui-même un être absurde,

197-Sartre, *Morts sans sépulture*, Paris, Gallimard, 1947, p 139.

198-Francis Jeanson, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Paris, Du Myrte, 1947 p.355.

puisqu'il se saisit, dans chaque situation, comme étant fondamentalement un désir d'être contradictoire, qui le porte à vouloir être Dieu, à la fois conscient et ne souffrant d'aucun manque.

Par suite, il ne peut croire à rien, cependant il peut avoir foi en lui à cause de la force de sa liberté, que l'absurdité de toutes choses et de son propre moi contribuerait à rendre véritablement absolue. Si mon être se justifierait, je me sentirais dans une certaine mesure obligé de le sauvegarder ; mais puisque rien ne me justifie, c'est en toute liberté que je choisirai d'être¹⁹⁹.

Donc ce qui caractérise essentiellement la morale existentialiste, c'est qu'elle ne prétend d'aucune façon nous imposer une table quelconque de valeurs ; elle nous invite seulement à une prise de conscience et à interpréter l'absurdité foncière de notre être qu'aucune valeur objective ne justifie, comme une manifestation de notre liberté, plutôt que comme un motif de désespoir. Le choix, d'après elle, n'est pas entre le mérite et le démerite, entre le bien et le mal, mais entre l'être et le non-être. Par un libre choix qui échappe à toute pression, à toute influence, j'accepte ou je refuse d'être un être humain. J'accepte si je choisis de me créer des valeurs ; je refuse si je m'abandonne à la fatalité.

Sartre excelle à peindre dans ses romans des personnages pervertis, dépourvus de tout idéal. Gonzague Truc le note si bien en ces termes

« Il y excelle si bien que l'honnête Homme ne peut croire que de telles créatures puissent exister et il s'effare à l'idée

199-On se rappellera cette exclamation de Nietzsche qui devait sur ce point être exaucé au-delà de ses désirs. « Accordez-moi la folie, ô divine ! La folie, et que par elle enfin je puisse croire en moi-même. » Pour l'athée absolument logique avec lui-même, la liberté implique déraison, folie.

*qu'elles existent et que c'est à deux pas de lui, à Montparnasse.»*²⁰⁰

Aussi objectera-t-on que ce tableau de l'humanité est trop sombre, que tous les êtres humains ne sont pas pourris, qu'il y a encore des honnêtes gens et même des héros et des saints.

Certes, on doit reconnaître que l'œuvre de Sartre ne nous donne pas un tableau complet de l'humanité actuelle. En particulier, Sartre qui n'a pas compris, comme Bergson, qu'il fallait distinguer morale close et morale ouverte, religion statique et religion dynamique, semble ignorer l'esprit de l'Évangile et, par suite, le christianisme. Le Dieu de l'Évangile n'est pas le Jupiter des *Mouches* ; les chrétiens ne sont pas les tristes et serviles illuminés d'Argos. Cependant qu'on ne dise pas

*« qu'il nous peint seulement quelques dévoyés. Son œuvre a un autre sens et une autre portée. Elle marque un état de l'homme et, accordons-le-lui, d'un homme tout neuf, d'un homme qui, se dépouillant de Dieu, s'est dépouillé de son humanité même, qui, sous couleur de s'affranchir de toutes les contraintes, s'est ramené à la seule contrainte de l'instinct... Par-là, Sartre devient un témoin de la conscience moderne.»*²⁰¹

Ainsi, comme il l'a lui-même souligné dans *l'Existentialisme est un humanisme*, sa philosophie est bien dans le courant de la pensée contemporaine.

Et c'est ce qui explique en partie son succès. L'être humain moderne s'est reconnu dans les héros de ses ouvrages. S'il ne leur ressemble pas toujours, du moins, quand il regarde en lui, il se sent menacé de leur devenir pareil. Facilement, d'ailleurs, il raisonne comme eux. Que

200-G. Truc, *De J. P Sartre à Lavelle ou désagrégation ou réintégration*, Paris, Tisserot, 1946, p.101.

201-G. Truc, *Ibid.*, p.108.

l'entendons-nous dire souvent ? Que le problème de notre destinée est insoluble, qu'il ne faut pas chercher à comprendre, que le mieux est de se résigner à vivre, vivre sans espoir, sans savoir pourquoi, au jour le jour, en profitant à l'occasion des plaisirs qui peuvent nous être une distraction ou une évasion hors de nos misères et de nos soucis. Il faut donc en prendre son parti : nous ne vivons plus dans un monde fier de sa science et de ses réalisations, ni dans un monde gai, tout entier à la joie de vivre ; l'amusement est, pour lui, divertissement au sens pascalien du mot ; il s'amuse pour échapper à l'angoisse qui l'étouffe.

D'où vient à l'humanité actuelle ce sentiment d'angoisse devant la vie ? Un historien pourrait sans doute l'expliquer. Jusqu'à présent, toute société était religieuse. Elle proposerait à ses membres une foi, qui, lorsqu'elle était de qualité inférieure, a pu gêner leur développement, mais qui n'en donnait pas moins un sens à leur vie. Jusqu'à présent aussi, la plupart des sociétés avaient eu le souci de protéger l'individu à la fois dans son corps et dans son âme ; le plus souvent, il était tenu à l'écart des conflits d'idées qui se disputaient entre clercs.

Au contraire, notre société moderne prétend refuser toute foi religieuse. Elle laisse la personne humaine seule face à elle-même, face au problème de sa destinée, que personne cependant ne peut résoudre par ses seules forces. De plus, au nom de la liberté et de l'égalité, elle lui impose de prendre part aux conflits de toutes espèces, qui se livreront dès lors dans sa chair et dans sa conscience. Tout être humain doit maintenant subir les assauts de toutes les négations comme les vicissitudes de toutes les guerres. Il lui faut être le soldat qui défend à la fois les biens nécessaires à son corps et les valeurs dont vit son âme. Et c'est pourquoi, plus que jamais, la destinée de l'être humain apparaît empreinte d'une grandeur tragique.

Les événements récents ont encore accru son désarroi. L'humanité vient de vivre coup sur coup deux guerres et nous devons d'ores et déjà en redouter une troisième plus horrible, parce que les différentes nations actuelles se révèlent incapables de jeter les fondements d'une paix durable. De prodigieuses sommes sont dépensées en armements et pendant ce temps, malgré les progrès des sciences et des techniques, beaucoup de gens manquent encore du nécessaire. La science avait d'abord contribué à calmer l'angoisse de l'humanité, en lui faisant voir dans les phénomènes de la nature les manifestations d'un déterminisme dont elle pourrait faire jouer les lois à son avantage. Mais le machinisme a pris de nos jours un tel développement que l'être humain, obligé à vivre de plus en plus parmi les machines, se sent dépouillé par elles de son humanité, contraint qu'il est de se soumettre à leurs lois et de se faire robot lui-même afin de pouvoir les utiliser et de ne pas être écrasé par elles. Pis encore, la Science a découvert de telles forces de destructions que la vie sur la terre semble être maintenant à la merci de la folie humaine.

Ainsi la philosophie de Sartre met en lumière le désarroi de notre monde. L'apparition de l'existentialisme dans une nation semble du reste liée à la présence de troubles politiques, économiques et sociaux. C'est une philosophie de crise. L'existentialisme nous découvre aussi le grand péché du XX^{ème} siècle, qui est un péché d'orgueil dont les conséquences sont l'angoisse, le désespoir, le dégoût de la vie, la haine, bref, la pourriture morale qui s'étale dans : *Les Chemins de la liberté, Tome 1 : l'âge de la Raison*. Comme on le voit, une morale ne saurait subsister sans la foi qui lui sert de soutien. Comme l'a souligné Sartre si l'on veut être athée, on doit accepter les conséquences de son athéisme.

Mais doit-on se demander, l'existentialisme n'aura-t-il pas pour effet d'envenimer encore le mal même qu'il dénonce ? On est tenté de

répondre catégoriquement par l'affirmative. Ne tend-il pas à ruiner ce qu'on peut appeler l'athéisme modéré pour le remplacer par un athéisme radical à l'allemande ? Il dit à l'être humain moderne « *Puisque tu es athée, sois-le jusqu'au bout.* »²⁰² Or, les valeurs conservent leur valeur humaine chez l'athée et leur survivance n'est pas toujours aussi illogique que Sartre le suppose. Quelqu'un peut se dire athée en ce sens qu'il rejette la croyance en Dieu telle qu'elle lui a été proposée d'abord, et il peut en même temps croire aux valeurs, en tant que leur vérité lui paraît s'imposer immédiatement à la conscience, sans qu'il ait réalisé tout ce que cette foi impliquait. Par exemple, Charles Péguy, enfant, acceptait également les enseignements de son curé et de son maître d'école, sans remarquer ce qu'ils avaient de contradictoire. Arrivé à l'adolescence, il sentit la nécessité de choisir. Il choisit contre la croyance en Dieu de son curé, qui lui sembla ne rien signifier d'autre que crainte servile de l'enfer, pour l'athéisme de son maître d'école, qui lui parut mystique de liberté et de progrès. Plus tard, il devait comprendre que ces valeurs auxquelles il était attaché par le fond de l'âme exigeaient la croyance en Dieu conçu comme Père de l'espérance. Du coup, dans le moment même où il se disait athée, il ne faisait que rejeter une fausse idée de Dieu et il était déjà en marche vers le vrai Dieu. Celui qui l'aurait incité à rejeter sa foi en des valeurs supérieures au nom de son athéisme ne l'aurait pas libéré d'un illogisme, mais il aurait étouffé en lui le principe de son ascension morale. C'est une telle œuvre de mort que l'existentialisme tendait à accomplir dans le monde actuel.

Même une telle œuvre peut être l'indice que le moment est venu d'une réaction de salut. Lorsque l'être humain se voit près d'atteindre le fond du désespoir et de la misère morale, il peut se sentir soudain le courage

202-Sartre, *Ibid.*, p 161.

du désespoir. Le même être humain qui s'est jeté aveuglement dans l'abîme et que rien n'a pu retenir, aspire plus dès lors qu'à en sortir. C'est qu'on ne peut se passer absolument d'espérance. On vit quand on attend quelque chose de bon ; quand on n'attend rien, est-ce vivre ? Et c'est pourquoi l'existentialisme de Sartre ne pourra retenir dans son orbite les âmes inquiètes qui se sont portées vers lui. Il n'aura fait, pour beaucoup, que réveiller en elles la conscience de leur mal et la volonté de s'en guérir. Nous sommes ainsi invités et encouragés à l'action.

Le ton est aussi plus léger, moins tragique, moins crispé. Il est d'autant plus surprenant de lire sous sa plume cet aveu : l'athéisme est « *une entreprise cruelle et de longue haleine : je crois l'avoir menée jusqu'au bout.* »²⁰³ Faut-il comprendre que Sartre eut à mener un combat difficile pour se défaire de l'idée de Dieu et se soustraire à l'emprise de la religion ? Il ne semble pas que le détachement fut cruel. La réalité est autre. Dès son jeune âge, Sartre a évacué l'idée de Dieu, sans douleur, et il a cessé toute pratique religieuse, sans bruit. Son athéisme n'a jamais été militant. Le combat qu'il eut à mener « *jusqu'au bout* » n'est pas un combat contre Dieu, mais le combat pour l'être humain. Alors que Nietzsche est tragiquement victime du christianisme et ne peut en parler sans une forte dose d'agressivité, Sartre n'y est jamais entré et il en parle sur un ton détaché. Son combat fut celui de penser et de vivre l'existence humaine sans Dieu. Une fois Dieu éliminé, le genre humain est condamné à la liberté, et c'est une entreprise cruelle que de vivre cette liberté « *jusqu'au bout* », sans référence à Dieu, dans la pleine responsabilité de ses choix. Pour Sartre,

« L'existentialisme n'est pas tellement un athéisme au sens où il s'épuiserait à démontrer que Dieu n'existe pas. Il

203-Sartre, *Mots*, Barcelone, Folio, 2012, p.204.

déclare plutôt : même si Dieu existait, ça ne changerait rien.»²⁰⁴

Si Dieu existe, en effet, l'être humain n'est pas moins libre. Le tort de Sartre est de concevoir le rapport de Dieu et de l'être humain en termes de rivalité. Si, pour le chrétien, Dieu fonde cette liberté humaine, il ne se substitue pas à elle, il ne la gêne pas par des manœuvres de coulisses, il ne la prédestine pas ni trace à l'avance les chemins qu'elle doit emprunter. Il ne la fige pas non plus dans son passé, comme le regard humain.

Peut-être suffirait-il à Sartre de modifier l'idée qu'il se fait de Dieu, ni Artisan, ni Spectateur, ni Totalité exclusive, mais Amour, pour que son existentialisme puisse s'en accommoder et, qui sait, l'idée de la violence telle qu'il la conçoit y trouverait sa véritable justification.

En dépit de toutes ces forces dont regorge le sartrisme, il est passible néanmoins de graves objections. Toutefois, cette étude a voulu être avant tout, une analyse de la valorisation de la violence chez Sartre et nous croyons pouvoir nous dispenser de lui ajouter une partie critique, chacun étant capable, après un exposé loyal et objectif d'une doctrine, de la juger par lui-même.

Sur ce, en vue de baliser le terrain à l'idée fanonienne de la violence, un bref aperçu sur d'autres justifications similaires à celle dont Fanon a fait montre s'impose.

204-Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*, Op. Cit., p. 95.

Chapitre 4

Autres justifications de l'idée de violence

Il serait fastidieux de prétendre rendre compte de l'idée de violence de façon exhaustive. Notre dessein est d'évoquer brièvement d'autres penseurs qui ont abordé la question de la violence de manière générale, en l'occurrence, ceux qui semblent en faire un éloge comme Marx, et Sartre avant d'aboutir à Fanon lui-même. Ceci nous oblige à dissiper d'abord certaines confusions. En réalité, il n'existe pas, au cours de l'histoire de la Philosophie, de philosophe qui ait pris pour seul objet de son système philosophique, la violence.

On pourrait penser que la violence est un phénomène contemporain, et, pour tout dire, qu'elle est liée au nihilisme. Au contraire, elle est plutôt un phénomène universel, dans le temps comme dans l'espace, et l'on n'a pas attendu le nihilisme actuel pour être violent. Les grandes périodes de foi et de croyance ont été largement aussi violentes que la nôtre. On oublie un peu trop rapidement, par exemple, l'espèce d'exaltation sanguinaire qui a saisi les croisés à leur entrée à Jérusalem, de même que les massacres qui ont accompagné les diverses invasions dont l'Histoire garde le souvenir. L'expérience a montré que la foi, poussée à son extrême, débouche souvent naturellement sur la violence.

Cependant cette confusion entre les différentes époques doit immédiatement s'éliminer parce qu'il existe une différence considérable entre la justification de la violence telle qu'elle a pu être présentée dans le passé, et telle que nous pouvons la constater de nos jours. C'est justement pour cette raison que nous envisageons de scinder ce chapitre entre deux parties à savoir : idée de violence chez d'autres philosophes d'une part et pratiques religieuses et non-violence comme vecteur de violence, d'autre part.

4.1. Idée de violence chez d'autres philosophes

Comme on le voit, pour certaines philosophies : le combat est le père et le roi de tout. Or, que nous dit la nature ? Quelle est sa loi, sinon celle du plus fort ? C'est ce que remarque le sophiste Calliclès que Platon fait parler ainsi

« Le malheur est que ce sont, je crois, les faibles et le grand nombre auxquels est due l'institution des lois. Aussi instituent-ils ces lois par rapport à eux-mêmes et à leur avantage, louant ce qu'ils louent et blâmant ce qu'ils blâment. Ceux de leurs semblables qui sont plus forts ou capables d'avoir le dessus, ils arrivent à les épouvanter, afin de les empêcher d'avoir ce dessus, et ils disent que c'est laid et injuste de l'emporter sur autrui, que c'est cela qui constitue l'injustice, de chercher à avoir plus que les autres ; car, comme ils sont inférieurs, il leur suffit, je pense, d'avoir l'égalité ! Voilà donc pour quelles raisons ce qui est dit injuste et laid, c'est de chercher à avoir le dessus sur la majorité, pour quelle raison on appelle cela : commettre l'injustice.

Or, d'elle-même la nature, au rebours, révèle, je pense, que ce qui est juste, c'est que celui qui vaut plus ait le dessus sur celui qui vaut moins et celui qui a une capacité supérieure, sur celui qui est davantage dépourvu de capacité. Qu'il en est ainsi, c'est d'ailleurs ce qu'elle montre en maints domaines : dans le reste du règne animal comme dans les cités des hommes et dans leurs familles, où l'on voit que le signe distinctif du juste, c'est que le supérieur commande à l'inférieur et ait plus que lui. [...]

Mais, que vienne à paraître, j'imagine, un homme ayant le naturel qu'il faut, voilà par lui tout cela secoué, mis en pièces : il s'échappe, il foule aux pieds nos formules, nos sorcelleries, nos incantations et ces lois qui, toutes sans exception, sont contraires à la nature ; notre esclave s'est insurgé et s'est révélé maître.»²⁰⁵

Aristote n'en dira pas moins lorsqu'il emprunte à Héraclite sa théorie d'après laquelle il prétend que « le rebelle, l'opposé est seul utile, que la plus

205-Platon, *Gorgias*, Paris, Garnier-Flammarion, 1973, p.220, 221.

belle harmonie ne sort que des contrastes et des différences, et que tout dans l'univers est né de la discorde.»²⁰⁶

La violence du glaive séculier, par exemple, au Moyen Âge, se justifiait parce qu'il s'agissait d'extirper le mal. Il y a une dualité entre le bien et le mal, dualité qui peut aller jusqu'au manichéisme. Le bien est d'abord posé dans sa pleine positivité. Et ce bien, qui est ici présent, que les êtres humains essaient de réaliser, est assailli par le mal. D'où la violence est justifiée parce qu'elle a pour but de supprimer cet assaut du mal. Il s'agit donc de la négation d'une négation.

Par contre, les justifications de la violence au cours de la période moderne ont un caractère nouveau. De pareilles justifications se retrouvent, dans des perspectives diverses, chez nombre de philosophes.

En effet, pour certains penseurs modernes comme Hobbes, il semble que la violence accouche du positif et que le bien lui-même ne peut se réaliser, que l'être n'acquiert sa pleine positivité, que s'il s'accompagne de violence. L'état de nature²⁰⁷, dès lors, chez Hobbes, c'est justement l'état de violence. C'est l'état sans règle, sans morale, c'est l'état de guerre de tous contre tous. Au cours d'une guerre, chacun cherche à exterminer l'autre pour le dominer. Il pense qu'à l'état de nature, les êtres humains sont égaux par leurs facultés de corps et d'esprit à travers ces lignes :

« Parce que la condition humaine [...] est un état de guerre de tous contre tous, où chacun est gouverné par sa propre raison, et parce qu'il n'y a rien dont on ne puisse faire usage contre ses ennemis, qui ne soit de quelque secours pour se maintenir en vie, il s'ensuit que, au sein d'un tel état, chacun a un droit sur toute chose, y compris sur le corps des autres. Et donc, aussi longtemps que perdure ce droit naturel de chacun sur toute chose, il ne saurait y avoir de sécurité permettant à quiconque (si fort et avisé qu'il soit) de vivre

206-Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Nathan, 1981, p.319, 320.

207-L'état de nature est un état de guerre, qui contraint l'espèce humaine à mener une vie quasi animale.

tout le temps que la nature alloue ordinairement pour la vie. Par conséquent, c'est un précepte et une règle générale de la raison que chacun doit s'efforcer à la paix aussi longtemps qu'il a l'espoir de l'atteindre, et, quand il ne peut l'atteindre, qu'il peut chercher et utiliser tous les secours et les avantages de la guerre.»²⁰⁸

De cette égalité d'aptitude, découle la volonté d'atteindre les mêmes fins, ce qui pousse chacun à essayer de dominer l'autre, d'où la défiance commune aux êtres humains. De cette défiance des êtres humains entre eux procède la violence.

« À cause de cette défiance de l'un envers l'autre, un homme n'a pas d'autre moyen aussi raisonnable que l'anticipation pour se mettre en sécurité, autrement dit se rendre maître, par la force et les ruses, de la personne du plus grand nombre possible de gens, aussi longtemps qu'il ne verra pas d'autre puissance assez grande pour le mettre en danger. Il ne s'agit là de rien de plus que ce que sa propre conservation requiert-ce qui, généralement, est permis. De plus, comme il y en a qui prennent plaisir à contempler leur propre puissance à l'œuvre dans les conquêtes, ils les poursuivent bien au-delà de ce qui est nécessaire à leur sécurité ; si bien que les autres, qui sans cela se seraient contentés de vivre tranquillement dans des limites modestes, augmentent leur puissance par des attaques, sans quoi ils ne seraient pas longtemps capables de survivre en se tenant seulement sur la défensive. Par conséquent, une telle augmentation du pouvoir sur les gens étant nécessaire à la conservation de soi, il faut qu'elle soit permise.»²⁰⁹

Il y a dans l'œuvre de Hobbes une réflexion que l'on ne trouve que chez lui et qui est, à tout point de vue, remarquable. C'est quand il souligne que les êtres humains sont égaux parce que chacun d'eux peut tuer l'autre. Le plus minable des êtres humains, le plus faible, le plus idiot peut s'arranger pour tuer le plus grand et le plus puissant des êtres humains.

208-Hobbes, *Leviathan*, Paris, Gallimard, 2000, p. 231.

209-Hobbes, *Ibid*, p. 223.

Par conséquent, l'état de violence, c'est l'homicide généralisé. Et à ce point de vue, Hobbes donne vraiment l'essentiel de place à la violence. Pour lui, rivalité, méfiance et fierté sont les trois sentiments qui entraînent la violence. À la question de savoir comment échapper à l'état de guerre résultant de l'état de nature, Hobbes répond

« En sorte qu'on trouve dans la nature humaine trois causes principales de conflit : premièrement, la compétition ; deuxièmement, la défiance ; troisièmement, la gloire. La première pousse les hommes à attaquer pour le profit, la seconde pour la sécurité et la troisième pour la réputation. Dans le premier cas ils utilisent la violence pour se rendre maîtres de la personne d'autres hommes, femmes, enfants, et du bétail ; dans le second, pour les défendre ; dans le troisième, pour des détails, comme un mot, un sourire, une opinion différente et tout autre signe qui les sous-estime, soit directement dans leur personne, soit, par contrecoup, dans leur parenté, leurs amis, leur nation, leur profession ou leur nom. »²¹⁰

Comme quoi, par nature, l'être humain a un droit sur toutes les choses, ce qui conduit à l'état de guerre. Autrement dit, la violence est inhérente à l'espèce humaine. Mieux, pour lui, l'être humain a naturellement le droit d'exercer une violence sur son entourage afin de jouir de sa liberté.

« Le droit de nature, que les écrivains politiques appellent communément jus naturale, est la liberté que chacun a d'user de sa propre puissance, comme il le veut lui-même pour la préservation de sa propre nature. Autrement dit de sa propre vie et, par conséquent, de faire, selon son jugement et sa raison propres, tout ce qu'il concevra être le meilleur moyen adapté à cette fin. »²¹¹

Dans cette même perspective hobbesienne, être libre, c'est vivre hors de toute contrainte extérieure. C'est pourquoi il écrit que

210-Hobbes, *Ibid.*, p. 224.

211-Hobbes, *Ibid.*, p.229.

« Par liberté, conformément à la signification propre du mot, j'entends l'absence d'entraves extérieures, entraves qui, souvent, peuvent détourner une part de la puissance de faire ce que l'on voudrait, sans cependant pouvoir empêcher l'usage de la puissance restante, conformément à ce que dictent notre jugement et notre raison.

Une loi de nature (lex naturalis) est un précepte, ou une règle générale trouvée par la raison selon laquelle chacun a l'interdiction de faire ce qui détruit sa vie, ou qui le prive des moyens de la préserver, et de négliger de faire ce par quoi il pense qu'elle serait le mieux préservée.»²¹²

De plus, il souligne que, seule une personne qui agit conformément à sa volonté peut être jugée de libre. Elle ne doit recevoir aucune coercition d'où qu'elle vienne.

« Conformément à la signification propre et généralement admise du mot, UN HOMME LIBRE est celui qui, pour ces choses que selon sa force et son intelligence il est capable de faire, n'est pas empêché de faire ce qu'il a la volonté de faire. Mais, quand les mots libre et liberté sont appliqués à autre chose qu'à des corps, c'est un abus de langage ; en effet, ce qui n'est pas susceptible de mouvement n'est pas sujet à des empêchements. Par conséquent, quand (par exemple), il est dit que la voie est libre, on ne veut pas dire que la liberté est celle de la voie, mais que ceux qui s'y déplacent le font sans obstacle.»²¹³

Par ailleurs, la violence est une apparition de l'être. C'est une ontophanie. Refuser la violence, c'est refuser la création, c'est accepter une espèce de vie plate, une vie dans laquelle tout se répéterait, et dans laquelle une routine universelle s'installerait. Les conséquences d'une telle attitude sont évidemment très importantes. Car la première justification (comme éradication du mal) laisse toujours mauvaise conscience : si l'on n'agissait pas violemment, le mal s'étendrait, et

212-Hobbes, *Ibid.*, p.230.

213-Hobbes, *Ibid.*, p. 337.

infecterait la totalité de l'être ; mais on espère toujours un moment ou une époque où il serait possible de ne plus faire acte de violence.

Il faudrait donc se demander pourquoi certains philosophes se sont mis brusquement à trouver des vertus positives à la violence alors que, jusqu'à l'époque moderne, elle n'était considérée que d'une manière négative. C'est ainsi que les pensées qui reconnaissent, dans l'être, les principes de contradiction ou de négativité admettent tôt ou tard la légitimité ontologique de la violence, puisque celle-ci est une manifestation de la structure même de l'être. Tel est le cas de la philosophie hégélienne et de tous les systèmes qui en dérivent, qu'il s'agisse des marxistes²¹⁴ ou de la pensée critique de l'école de Francfort.

Les guerres sont parfois légitimes quand elles sont faites pour défendre la sécurité nationale ou pour maintenir certains principes ou encore pour se libérer du joug d'un oppresseur.

Il en faut trouver la source dans des réflexions, plus ou moins confuses sur la Révolution française. La Révolution française, qui a été un acte de violence et qui a fait apparaître un monde nouveau, a extrêmement frappé certains philosophes-et, nous pensons plus particulièrement à Hegel.

Pour lui, un nouveau monde est né à travers la violence. Il s'est produit ainsi une espèce d'assimilation entre la création et la violence. On a cru que toute création ne pouvait s'accomplir que par la violence. De sorte que, à partir de la Révolution française, on voit apparaître un certain nombre de philosophes qui donnent à la violence un statut positif qu'elle n'avait jamais eu jusque-là. Le premier philosophe qui ait essayé de justifier la violence, de manière systématique, c'est sans nul doute Hegel. Pour lui,

214-C'est d'ailleurs l'essentiel des analyses qui étoffent la première partie de ce travail.

« L'état de nature²¹⁵ est l'état de rudesse, de violence et d'injustice. Il faut que les hommes sortent de cet état pour constituer une société qui soit État, car c'est là seulement que la relation de droit possède une effective réalité. Éclaircissement. On décrit souvent l'état de nature comme un état parfait de l'homme, en ce qui concerne, tant le bonheur que la bonté morale. Il faut d'abord noter que l'innocence²¹⁶ est dépourvue, comme telle, de toute valeur morale, dans la mesure où elle est ignorance du mal et tient à l'absence des besoins d'où peut naître la méchanceté. D'autre part, cet état est bien plutôt celui où règne la violence et l'injustice, précisément parce que les hommes ne s'y considèrent que du seul point de vue de la nature. Or, de ce point de vue-là, ils sont inégaux tout à la fois quant aux forces du corps et quant aux dispositions de l'esprit, et c'est par la violence et la ruse qu'ils font valoir l'un contre l'autre leur différence. Sans doute la raison appartient aussi à l'état de nature, mais c'est l'élément naturel qui a en lui prééminence. Il est donc indispensable que les hommes échappent à cet état pour accéder à un autre état, où prédomine le vouloir raisonnable²¹⁷. »²¹⁸

Comme on le voit, il semble, à la limite, faire l'éloge de la violence. Mais que justifie-t-il concrètement dans la violence ? Il cherche de la création qui lui permet de la justifier. À preuve, il fait lui-même la distinction entre une bonne et une mauvaise violence.

Il y a, dans les philosophies de ce genre, une espèce de mystification extrêmement profonde que nous devons oser dénoncer. Il y a aussi, parfois, dans la manière un peu fiévreuse dont certains philosophes justifient la violence, une façon, pour eux, de se rallier à la victoire. On justifie la violence du triomphateur mais on passe sous silence la violence qui a écrasé le vaincu. Et il faut reconnaître, à cet égard, que la

215-Situation (fictive) de l'être humain n'ayant pas accédé à une organisation sociale.

216-État de l'être qui ignore le mal.

217-Faculté d'autodétermination liée à des issues de la raison.

218-Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Flammarion, 2012.

philosophie française qui était contemporaine de la Commune de Paris a eu certaines attitudes dont le philosophe, qui se sent toujours peu ou prou solidaire de ses ancêtres, n'a pas tellement à se montrer fier.

Par conséquent, là aussi, cette espèce de passage à la limite ennoyant la violence déterminée, précise, historique, dans une espèce de violence catastrophique universelle est foncièrement dangereuse.

Mieux, pour lui, l'absolu est d'abord un absolu insuffisamment riche, insuffisamment développé, et il doit se développer progressivement à travers l'Histoire. Dans la préface à la *Phénoménologie de l'esprit*²¹⁹ il signale que l'absolu ne se sépare pas de ce mouvement par lequel il développe progressivement ses différents aspects. Mais ce développement s'effectue par des crises. Ainsi, dans une telle perspective, la violence reçoit une justification, qu'il faut maintenant adjectiver : on dira que c'est une justification dialectique. Il faut de la violence car, sans elle, l'absolu ne se développerait pas.

Toutefois, il semble qu'à une telle justification s'oppose celle de Nietzsche. Il a incontestablement fait souffler sur le vieux monde chrétien un « vent de dégel », comme il le dit lui-même, et l'image qui cerne le mieux sa figure est peut-être celle d'un « casseur ». Comme il fait dire à Zarathoustra, le personnage le plus célèbre de son œuvre et d'ailleurs, son porte-parole « Ici je siéds et j'attends, d'anciennes tables brisées autour de moi, et aussi des tables nouvelles, à demi écrites. »²²⁰ À la fois « issu du christianisme et antichrétien », il peut écrire « je suis un des plus terribles adversaires du christianisme. »²²¹ Son œuvre révèle deux versants, l'un critique où il se pose en « adversaire de rigueur » du christianisme, l'autre

219-Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Flammarion, 2012.

220-Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Gallimard, 2011, p. 259.

221-Nietzsche, *Gai Savoir*, Paris, Gallimard, 1989, p. 274.

positif où il s'exerce à dessiner les contours d'un nouveau type d'espèce humaine, antithèse du chrétien.

C'est l'œuvre critique qui est la plus élaborée. On n'élimine pas le christianisme d'un revers de main. On peut le persifler, mais Nietzsche juge « l'aigreur voltairienne » de mauvais goût. Il faut le prendre pleinement au sérieux. Si l'on veut le toucher à mort, il faut le piquer à la racine. C'est à cette tâche de démolition que s'emploie Nietzsche. Quelle est la racine du christianisme ? Inutile d'aller aux « archives » : Nietzsche, qui la connaît pourtant admirablement, n'a qu'un intérêt médiocre pour tout ce qui touche à l'Histoire. Si l'on veut connaître cette racine, il faut rester dans le présent, regarder les chrétiens vivre, scruter la volonté qui les anime, la sonder jusqu'en son fond inavoué. Nietzsche va s'efforcer de faire la « généalogie de la foi ». Ayant rejoint la volonté qui veut la croyance, par un véritable travail de fouille, il y discerne le ressentiment. Voilà le fond de l'âme chrétienne. C'est à partir de lui que s'explique la croyance religieuse. Ce qui caractérise le christianisme, c'est un « idéal ascétique » : refus de la vie et projection du sens de l'existence dans une autre vie, meilleure que la première. Le christianisme est un « *platonisme pour le peuple* » : il comprend le monde comme une prison dont il faut s'évader et il promet le salut, moyennant la foi, dans un arrière-monde invisible. Le christianisme a déplacé le centre de gravité de l'être humain en Dieu, introduisant ainsi une scission en l'être humain, partagé entre un monde qui lui est interdit et un au-delà qui est une illusion.

Le « non » à la vie, qui caractérise le christianisme, ne doit pas être imputé à Jésus-Christ, qui proclamait un « gai message », mais à Paul, l'homme par excellence du ressentiment, qui s'est fait le prédicateur de ce « triste savoir ». Certes, le jugement de Nietzsche sur Jésus-Christ n'est pas toujours aussi bienveillant. Il lui arrive de le critiquer. Mais il est significatif qu'il rend surtout responsables de cette évolution du

christianisme vers un idéal ascétique les disciples du Christ et de l'Église qui le perpétue. Il lui arrive d'accuser l'Église de trahison envers le message de Jésus-Christ. Elle l'a enchaîné, étouffé « *L'Église est exactement ce contre quoi Jésus a prêché et contre quoi il a enseigné à ses disciples de lutter.* »²²²

Mieux encore « *Toute l'Église est la pierre roulée sur le sépulcre d'un Homme-Dieu ; elle recherche, par la force, à l'empêcher de ressusciter.* »²²³

Dans ces analyses, Nietzsche n'est pas exempt de préjugés. Il est victime de son temps quand il accepte sans sourciller la dissociation entre Jésus-Christ, l'homme « *le plus noble* » qui a su dire « oui » à la vie, et Paul, un homme frustré, qui se venge en condamnant cette vie et en la troquant contre une autre. Nietzsche est surtout attentif à un type de christianisme, le plus répandu et le plus populaire, qui a fait du refus et du mépris ses vertus majeures et qui vit dans la hantise du péché. Ce christianisme ne représente pas toute la tradition chrétienne. Mais c'est celui-là qu'il a sous les yeux et qu'il combat

*« Je considère le christianisme comme la plus néfaste des séductions et des mensonges, le grand mensonge et le blasphème par excellence ; ... je lui disputerai toutes ses positions. ... je pousserai à la guerre contre lui. Prendre pour norme des choses la moralité des petites gens, c'est la dégénérescence la plus répugnante que la civilisation puisse étaler au jour. Et un idéal de cet acabit, dressé au-dessus de l'humanité, sous la forme d'un « Dieu » ! »*²²⁴

Pourquoi Nietzsche s'érige-t-il en juge du christianisme et le condamne-t-il avec tant de violence ? Serait-ce uniquement parce qu'il en a tant souffert ? Serait-ce par conviction humaniste, pour en libérer une

222-Nietzsche, *Volonté de Puissance*, Paris, Gallimard, 1995, p. 191.

223-Nietzsche, *Ibid.*, p. 192.

224-Nietzsche, *Ibid.*, p. 195-196.

humanité qu'il voit trop asservie sous le joug de la religion ? Serait-ce par souci de vérité, ayant saisi l'erreur radicale du christianisme ? Les motifs peuvent s'entremêler. Parfois, Nietzsche donne l'impression d'être agacé, d'avoir à se justifier de sa révolte. S'il rejette le christianisme, c'est pour une question de goût, avoue-t-il. « *C'est notre goût qui maintenant, décide contre le christianisme, ce ne sont plus nos arguments.* »²²⁵ Pourtant, il n'épargne pas sa peine pour accumuler et figurer ses arguments contre le christianisme.

« Qu'est-ce qui est bon ? Tout ce qui exalte en l'homme le sentiment de puissance, la volonté de puissance²²⁶, la puissance même.

Qu'est-ce qui est mauvais ? Tout ce qui vient de la faiblesse.

Qu'est-ce que le bonheur²²⁷ ? Le sentiment que la puissance croît, qu'une résistance est en voie d'être surmontée.

Non d'être satisfait, mais d'avoir davantage de puissance. Non pas la paix, mais la guerre. Non la vertu, mais la valeur (vertu dans le sens de la Renaissance, virtù, une vertu « garantie sans morale²²⁸ »).

Périssent les faibles et les ratés ! Premier principe de notre philanthropie. Et il faut même les y aider.

Qu'est-ce qui est plus nuisible qu'aucun vice ? La compassion active pour les ratés et les faibles

le christianisme...

[...]La vie est, à mes yeux instinct de croissance, de durée, d'accumulation de force, de puissance : là où la volonté de puissance fait défaut, il y a déclin²²⁹. Ce que j'affirme, c'est que la volonté fait défaut à toutes les valeurs supérieures de l'humanité, - c'est que, sous les noms les plus saints, règne

225-Nietzsche, *Gai Savoir*, Op. Cit, p.132.

226-Force à la fois créatrice et destructrice, qui anime le monde.

227-Conçu ici de manière non statique, comme mouvement dynamique de puissance, comme énergie.

228-Mot forgé par le philosophe Nietzsche ; diminutif péjoratif de « morale ».

229-État de ce qui régresse, proche de décadence.

sans partage des valeurs de la décadence²³⁰, des valeurs nihilistes²³¹.»²³²

On comprend donc que la révolte de Nietzsche contre la morale chrétienne n'est pas uniquement une question d'humeur ou de goût, c'est plutôt une question de vérité.

Nietzsche prend acte d'un fait indéniable : dans la vieille Europe, imprégnée de civilisation chrétienne. Dieu est déjà mort mais pourquoi ? Il est mort parce qu'il est du destin des dieux de mourir. « *Dieu est mort ; de sa compassion pour les hommes Dieu est mort.* »²³³ Le Dieu chrétien n'y a pas échappé. Nietzsche diagnostique les signes de ce décès, que tout le monde n'a pas encore constaté. Il faut du temps pour que le cadavre de Dieu se décompose totalement dans la civilisation occidentale qui a beaucoup trop entretenu sa vie. Analysons ce passage au travers duquel il nous communique, par la bouche de l'insensé, la nouvelle de cette mort de Dieu

« N'avez-vous pas entendu parler de cet homme insensé qui, ayant allumé une lanterne en plein midi, courait sur la place du marché et criait sans cesse : » "Je cherche Dieu ! Je cherche Dieu !" - Et comme là-bas se trouvaient précisément rassemblés beaucoup de ceux qui ne croyaient pas en Dieu, il suscite une grande hilarité. L'a-t-il perdu ? Dit l'un. S'est-il égaré comme un enfant ? Dit un autre. Ou bien se cache-t-il quelque part ? A-t-il peur de nous ? S'est-il embarqué ? A-t-il émigré ? - Ainsi ils criaient tous à la fois. L'insensé se précipita au milieu d'eux et les perça de ses regards. "Où est Dieu ? cria-t-il, je vais vous le dire ! Nous l'avons tué- vous et moi ! Nous sommes tous ses meurtriers ! [...] Dieu est mort ! Dieu est mort ! [...] j'arrive trop tôt, dit-il ensuite,

230-Un concept central de la fin du XIXème siècle (Bourget, etc.) « Ma préoccupation la plus intime a toujours été la décadence. » Nietzsche.

231-Nihilistes (du latin *nihil*, rien) : il s'agit de valeurs liées au rien. Le nihilisme est conçu ici comme « volonté de néant », comme hostilité à la vie.

232-Nietzsche, *Antéchrist*, Paris, Gallimard, 1974, 12 à 15.

233-Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Gallimard, 2011, p. 123, 124.

mon temps n'est pas encore venu. Ce formidable événement est encore en marche et voyage- il n'est pas encore parvenu aux oreilles des Hommes [...]" On raconte encore que le même jour l'homme insensé entra dans différentes églises où il aurait entonné son Requiem aeternam Deo.»²³⁴

Qui est responsable de ce meurtre ? Il arrive à Nietzsche de dire que Dieu est mort de « *vieillesse* », que les êtres humains étaient fatigués de le supporter et qu'ils l'ont abandonné par lassitude. Ici, il ébauche une explication sociologique : la mort de Dieu n'est pas le fait d'un individu isolé, mais de tous les êtres humains « *Nous l'avons tué ; nous sommes tous ses meurtriers* ». Il s'agit donc d'un « *meurtre collectif* »²³⁵, dont les premiers responsables ne sont d'ailleurs pas les athées, mais les chrétiens eux-mêmes. Sans entrer dans toutes les justifications qu'il y apporte, on peut dire avec Paul Valadier que

« C'est la tradition chrétienne qui a produit l'athéisme comme son fruit ; elle a abouti au meurtre de Dieu dans la conscience des Hommes, puisqu'elle leur présente un Dieu devenu incroyable. »²³⁶

En quoi cette responsabilité incombe-t-elle en premier lieu aux chrétiens ? En ce qu'ils n'ont pas su présenter un Dieu d'amour, mais seulement un Dieu répressif, qui enserme l'être humain dans un étai moral. L'être humain, qui se tenait en accusé devant Dieu, s'est retourné contre son accusateur.

La mort de Dieu est un événement capital, dont les êtres humains n'ont pas encore mesuré les conséquences. C'est un événement à la fois récent et trop énorme pour que sa signification puisse être captée d'un coup. Même Nietzsche, ce devineur-né d'énigmes, ne se sent pas de taille à en

234-Nietzsche, *Gai Savoir*, *Op. Cit.*, p. 137.

235-Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, *Ibid.*, p.127

236-P. Valadier, *Nietzsche et la critique du christianisme*, Paris, Cerf, 1974, p. 485.

mesurer l'ampleur. Mais, contrairement à ses contemporains nihilistes et insouciantes, il pressent que la dérive de la religion signifie aussi la dérive de toute une civilisation et implique la tâche d'inventer l'Homme post-chrétien. Pour l'instant, personne ne semble encore avoir compris l'urgence de cette tâche, ni les croyants qui s'accrochent à leur vieille foi, ni les athées, qui ne s'affolent pas et rient du désarroi de l'insensé. Il leur faudra bien tirer les conséquences de leur acte et payer le prix de leur nihilisme.

Pour l'instant, restons-en au constat. Nietzsche parle de cette mort de Dieu comme d'un évènement en marche, non encore perçue par tous. Mais il ajoute que la croyance au Dieu chrétien est tombée en discrédit et l'évènement commence à « étendre son ombre sur l'Europe. »²³⁷ Nietzsche entend donc exprimer plus qu'une opinion personnelle sur cette mort de Dieu. Il interprète par cette formule « la destinée de vingt siècles d'histoire occidentale. »²³⁸ La mort de Dieu provoque en Europe une ère d'ombre, de néant, de nihilisme²³⁹.

« Que signifie le nihilisme ? Que les valeurs supérieures se déprécient²⁴⁰. Les fins manquent ; il n'est pas de réponse à cette question : « à quoi bon ?²⁴¹ ». [...] »

Le nihilisme, en tant qu'état psychologique²⁴², apparaîtra, premièrement, lorsque nous nous serons efforcés de donner à

237-Nietzsche, *Op. Cit.*, p. 285.

238-Nietzsche, *Ibid*, p. 177.

239-Nihilisme vient du latin *nihil* (rien). Le phénomène du nihilisme est historique et apparaît au XIXème siècle.

240-Il s'agit ici des normes et des idéaux traditionnels qui, durant l'étape nihiliste, perdent leur valeur. Les idéaux supérieurs dont parle Nietzsche étaient « suprasensibles ». Leur dépérissement est lié à la mort de Dieu. Dès lors, c'est le « rien » qui règne.

241-Dans cet univers, tout est vain et absurde. Rien n'en vaut la peine. Nietzsche a su prophétiser l'un des traits de la pensée du XXème siècle. L'absurde est un des traits marquants de la philosophie existentielle (voir Camus, etc.), même s'il ne se confond pas toujours avec l'« absurde » de Nietzsche.

242-Le nihilisme est ici soumis à une analyse psychologique, il est étudié dans la profondeur de l'âme humaine. Le nihilisme, c'est l'absence de sens, comme le montre Nietzsche dans ce passage que nous avons cité, mais aussi l'absence d'une totalité unificatrice et d'une vérité idéale, comme il le souligne dans des lignes qui lui font suite.

tout ce qui arrive « un sens²⁴³ » qui ne s'y trouve pas : en sorte que celui qui cherche finit par perdre courage. Le nihilisme est alors la connaissance du long gaspillage de la force, la torture qu'occasionne cet « en vain », l'incertitude, le manque d'occasion de se refaire de quelque façon que ce soit, de se tranquilliser au sujet de quoi que ce soit, la honte de soi-même, comme si l'on s'était dupé trop longtemps.»²⁴⁴

À travers ce passage, Nietzsche diagnostique la ruine des valeurs occidentales.

Ayant perdu ses références chrétiennes, l'Homme de l'Occident ne sait plus comment s'orienter. Avec la disparition du monde suprasensible, la plupart des êtres humains se sentent désemparés, condamnés à errer à travers un néant infini, tel un vieillard qui s'était dévoué à son Dieu jusqu'à la dernière heure et qui, se trouvant à présent hors service, est totalement perdu.

Voilà le choc qui en est résulté pour l'Europe et qui en ébranle les fondements. Il en est peu qui le supportent et qui sont prêts à inaugurer un nouveau style de vie. Aussi Nietzsche en vient-il à concéder que « *le christianisme est nécessaire encore à la plupart.* »²⁴⁵ Seul l'esprit libre déborde de reconnaissance parce qu'il est en mesure désormais de vivre sa propre aventure.

Cette mort de Dieu, qui est un fait de civilisation, pose à Nietzsche une double question. La première concerne la nature même de Dieu : si la mort atteint aussi les dieux, n'est-ce pas parce qu'ils sont des êtres humains et participent au destin de tout ce qui est humain ? Comme les êtres humains, ils ne peuvent échapper à la mort. La seconde concerne le sens de l'existence. Désormais, puisque Dieu est mort, il n'est plus

243-Conçu ici, non seulement comme signification, mais aussi comme réalité intelligible éclairant le réel.

244-Nietzsche, *La volonté de puissance*, Paris, Gallimard, 1995, p. 43.

245-Nietzsche, *Op. Cit.*, p. 294

personne dans le ciel pour nous dicter ce sens. Celui-ci ne peut donc être importé ; il doit être inventé. C'est à cette double question qu'il convient maintenant de répondre.

Dès lors, Nietzsche n'a pas cette conception d'un progrès dialectique dans l'humanité, et ce qu'il repousse c'est la somnolence, c'est la médiocrité, c'est la satisfaction plate du dernier être humain qui est évoquée dans le prologue du livre : *Ainsi parlait Zarathoustra*²⁴⁶. Zarathoustra, qui veut proclamer le surhomme, descend de sa montagne et arrive dans la ville et commence alors à proclamer le surhomme. Mais personne ne l'écoute. Devant son échec, il décide de faire l'inverse et de proposer la figure du dernier des êtres humains (c'est-à-dire de ce qui nous attend si nous ne prenions pas le chemin qu'évoque Zarathoustra). Il fait alors un portrait du dernier des êtres humains qui ressemble étrangement à ce que nous sommes devenus. Ce dernier des êtres humains, il le décrit comme vivant d'une existence médiocre, avec un petit plaisir pour le jour, un petit plaisir pour la nuit, pas trop de froid, pas trop de chaleur. Bref, tout le monde se reconnaît dans ce portrait où il peint le monde idéal selon lui.

« S'avez-vous à présent ce qu'est le monde pour moi ? Et ce que je veux, quand je veux ce monde-ci ? Voulez-vous un nom pour cet univers, une solution pour toutes ces énigmes ? Une lumière même pour vous, les plus ténébreux, les plus secrets, les plus forts, les plus intrépides de tous les esprits ? Ce monde, c'est le monde de la volonté de puissance²⁴⁷, et nul autre. Et vous-mêmes, vous êtes aussi cette volonté de puissance, et rien d'autre. »²⁴⁸

246-Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Gallimard, 2011.

247-La volonté de puissance est le concept fondamental de la philosophie de Nietzsche. Elle est conçue comme le « moteur » de l'univers : c'est une « force » à la fois créatrice et destructrice, qui meut sans but un univers fermé et éternel dans lequel tout se modifie sans cesse sous l'effet de cette force, en effectuant des cycles.

248-Nietzsche, *Ibid.*, p.217.

Ainsi tout état de cet univers revient-il périodiquement (l'éternel retour). Cette force est essentiellement une irrésistible poussée de domination, conduisant tout être à s'enrichir par des créations nouvelles qui détruisent en même d'autres êtres. La vie est un des aspects de cette volonté de puissance : elle se manifeste chez l'être humain aussi bien par des créations de valeur que par la domination du fort sur le faible. La vie est une manifestation majeure de cette volonté de puissance.

On comprend que cette description de l'univers soit en totale opposition avec les théories distinguant un monde vrai et un monde apparent, ou avec les morales classiques (« le bien », « le mal »), ou avec l'idée d'un devenir obéissant au progrès. Cette vision conduit Nietzsche à une virulente critique de toutes les idées établies, débouchant sur un nihilisme total, maillon essentiel vers le surhomme, porteur de valeurs nouvelles transcendant l'humanité.

« Et savez-vous bien ce qu'est « le monde » pour moi? Voulez-vous que je vous le montre dans mon miroir? Ce monde : un monstre de force, sans commencement ni fin ; une somme fixe de force, dure comme l'airain, qui n'augmente ni ne diminue, qui ne s'use pas mais se transforme, dont la totalité est une grandeur invariable, une économie où il n'y a ni dépense ni perte, mais pas d'accroissement non plus ni de recette ; enfermé dans « le néant » qui en est la limite, sans rien de flottant, sans gaspillage, sans rien d'infiniment étendu, mais incrusté comme une force définie dans un espace défini et non dans un espace qui comprendrait du « vide » ; une force partout présente, une et multiple comme un jeu de forces et d'ondes de force, s'accumulant sur un point si elle diminue sur un autre ;[...] »²⁴⁹.

Ce penseur invite le genre humain à faire violence sur lui-même en vue d'affirmer sa personnalité de façon radicale.

249-Nietzsche, *La volonté de puissance*, Gallimard, 1995, p.216.

« Voilà mon univers dionysiaque²⁵⁰, qui se crée et se détruit éternellement lui-même, ce monde mystérieux des voluptés doubles, voilà mon « au-delà du bien et du mal²⁵¹ », sans but, à moins que le bonheur d'avoir accompli le cycle ne soit un but, sans vouloir, à moins qu'un anneau n'ait la bonne volonté de tourner éternellement sur soi-même et rien que sur soi dans son propre orbite. [...] »²⁵².

On trouve chez Nietzsche une affirmation de la vitalité absolue combinée avec une fureur destructrice. Il oppose l'univers dionysiaque à celui d'Apollon qui, quant à lui, est un monde de l'éternité des formes belles, de la mesure, de la soumission à la règle et au concept. Nietzsche voit dans le ressentiment la source des valeurs morales qui est une période qui correspond à celui du christianisme. Pour lui,

« La révolte des esclaves²⁵³ dans la morale commence lorsque le ressentiment²⁵⁴ lui-même devient créateur et enfante des valeurs²⁵⁵ : le ressentiment de ces êtres, à qui la vraie réaction, celle de l'action, est interdite et qui ne trouve de compensation que dans une vengeance imaginaire.

Tandis que toute morale aristocratique²⁵⁶ naît d'une triomphale affirmation d'elle-même, la morale des esclaves oppose dès l'abord un « non » à ce qui ne fait pas partie

250-De Dionysos, dieu grec de l'ivresse et de l'enthousiasme (auquel faisait déjà référence l'origine de la tragédie). L'univers dionysiaque est celui du devenir brisant les anciennes structures pour construire perpétuellement de nouvelles formes.

251-Au-delà des valeurs morales traditionnelles, dont Nietzsche a fait la généalogie (la généalogie désigne chez Nietzsche le dévoilement de l'origine des valeurs). L'univers dionysiaque se situe par-delà la morale.

252- Nietzsche, *Idem*.

253-Les faibles, ceux qui sont incapables d'affirmer quelque chose de véritablement positif, de créer authentiquement. Il convient d'éviter tout contresens sur ce terme, comme sur celui de maître : de même que le maître n'est pas seulement celui qui détient le pouvoir, mais le créateur, l'esclave est celui chez qui l'élément négatif triomphe et l'emporte. Le maître, dans la philosophie de Nietzsche, se définit comme celui qui détient la puissance spirituelle. L'esclave, au contraire, est celui qui ne sait ni créer, ni donner, ni affirmer de manière vraiment positive.

254-Il s'agit ici d'un sentiment de rancœur, de rancune, d'amertume, ressenti à la vue des maîtres par ceux qui sont incapables de créer positivement.

255-Le bien et le mal.

256-Ce mot vient étymologiquement des mots grecs : *aristos* qui désigne en Français : meilleur et *cratein* qui signifie en français : commander. Les aristocrates nietzschéens sont les meilleurs, les forts et les créateurs.

d'elle-même, à ce qui est « différent » d'elle, à ce qui est son « non-moi » : et ce non est son acte créateur.

Ce renversement du coup d'œil appréciateur-ce point de vue nécessairement inspiré du monde extérieur au lieu de reposer sur soi-même-appartient en propre au ressentiment : la morale des esclaves a toujours et avant tout besoin, pour prendre naissance, d'un monde opposé et extérieur : il lui faut, pour parler physiologiquement, des stimulants extérieurs pour agir ; son action est foncièrement une réaction²⁵⁷.

Le contraire a lieu, lorsque l'appréciation des valeurs est celle des maîtres : elle agit et croît spontanément²⁵⁸, elle ne cherche son antipode que pour s'affirmer soi-même avec encore plus de joie²⁵⁹ et de reconnaissance,- son concept négatif « bas », « commun », « mauvais » n'est qu'un pâle contraste né tardivement en comparaison de son concept fondamental, tout imprégné de vie et de passions, ce concept qui affirme « nous les aristocrates, nous les bons, les beaux, les heureux ! »²⁶⁰

La violence, comme nous le voyons ici, nous arrache à la mollesse de l'égalitarisme et du confort moderne, elle nous jette dans un monde de conflits où chacun trouvera le courage et la dureté exaltante d'un dépassement de soi.

Ce que nous trouvons chez Nietzsche c'est une justification héroïque de la violence. Il évoque l'idée de volonté de puissance, le mépris de l'égalitarisme des valeurs judéo-chrétiennes ; bref le culte du surhomme. Nous sommes donc devant deux sortes de justifications : une justification dialectique par laquelle la violence apparaît comme liée au développement même de l'absolu, et par conséquent de la création. Et, d'autre part, une justification héroïque qui a pour but de stimuler et de faire surgir d'exemplaires et remarquables scènes d'humanité.

257-Un comportement provoqué par une action externe, une action répondant à une autre action.

258-De soi-même, sans y être porté par autrui.

259-Terme important dans la philosophie nietzschéenne. Le maître est joyeux, il éprouve un sentiment total de satisfaction et de perfection, parce qu'il crée.

260-Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, Gallimard, 1995, p.45.

Ceci porte à croire que ces deux directions ne sont finalement pas tellement différentes car la justification héroïque de la violence, on la trouve aussi chez Hegel. De même, la justification, non pas dialectique, mais la justification par la création, on la trouve également chez Nietzsche.

En prenant ces deux penseurs, nous pouvons aboutir à la conclusion suivante : la violence se trouverait justifiée parce que, par elle, une création se fait jour. Laquelle création permet à l'être humain de s'accomplir lui-même.

Dans un langage plus technique, nous dirons que, peut-être, la justification de la violence que nous avons exposée jusqu'à présent consiste à montrer que, par l'acte de violence, il y a un destin qui s'accomplit à travers l'espèce humaine. Seulement, dépêchons-nous de signaler que l'être humain est absolument dominé par ses forces internes. La philosophie morale peut-elle accepter cet état de choses ? On pense souvent qu'il n'y a pas de philosophie de la violence, mais c'est peut-être soutenir que la violence est ce que repousse le bon philosophe, et que finalement, l'objet qu'il prend comme thème de réflexion et de justification n'est peut-être pas la violence. Mais au fond, c'est ce qui se produit, comme nous l'avons déjà montré, à l'issue de ce chapitre, chez Hegel qui apparaît comme un philosophe de la violence.

Comme quoi, ce rapide tour d'horizon sur d'autres justifications philosophiques de la violence, loin d'être un pot-pourri de citations, vise plutôt à proclamer le caractère civilisateur de la violence.

Face à toutes ces philosophies, les pensées de la présence ou d'un être sans différence, qui serait en pleine égalité avec lui-même - une égalité jamais quittée ou enfin retrouvée -, commandent une non-violence absolue et prônent une réconciliation de l'humanité et de la nature sous toutes ses formes.

Il importe de pousser plus loin cette analyse, en interpellant les pratiques religieuses et en procédant à la relecture de certaines œuvres tant bien scientifiques que techniques, afin de prouver, combien les apôtres de la non-violence se transforment parfois en de véritables défenseurs d'esprit de violence.

4.2. Pratiques religieuses et non-violence comme vecteur de violence

En réalité, la plupart des pratiques religieuses établissent un lien de sang entre les humains et le sacré. Les dieux sont des êtres puissants, des êtres ambivalents, vénérés par crainte, aimant ou châtiant selon les circonstances. Ils exigent parfois des êtres humains des sacrifices du sang pour apaiser leur colère. Regardons autour de nous lors des "*Houétanou*"²⁶¹ ou lorsqu'on nous annonce qu'un être cher est souffrant et qu'il faut sacrifier tel ou tel animal. Si ce qui est fait autour de nous, nous répugne, jetons notre regard dans le temps et dans l'espace. Voyons chez Maya du Mexique où les sacrifices humains étaient une pratique ordinaire. Nous ne voulons pas faire état d'un certain roi du royaume de Dahomey qui, selon l'Histoire construisit, rien qu'avec du sang humain, une case. De plus, observons-ce n'est pas un sacrilège-le symbolisme du sang dans cette religion monothéiste que constitue le christianisme. La mort de Jésus-Christ sur la croix apparaît comme une illustration patente de cette symbolique du sang que les chrétiens appréhendent non, comme un assassinat, mais plutôt comme un sacrifice déjà évoqué depuis l'Ancien Testament. Regardons toujours du côté de la religion chrétienne, où le Dieu du Nouveau Testament fut un Dieu violent, vengeur et puissant, demandant des sacrifices humains. Rappelons-nous

261-Terme emprunté au *Fon gbé* (une langue nationale de la République du Bénin) signifiant cérémonie traditionnelle regroupant périodiquement tous les adeptes d'une divinité ou tous les membres d'une famille ou d'une collectivité.

Abraham devant sacrifier le fils unique que son épouse Sarah lui a donné ! Souvenons-nous de Sodom et de Gomorrhe. Rappelons-nous le déluge. Le Yahvé de l'Ancien Testament était-il différent de *Zeus* soumettant Prométhée aux pires souffrances ? Souvenons-nous de la finitude du prophète Mahomet que les musulmans évoquent difficilement et sporadiquement. Autant de choses qui portent à croire qu'au commencement était la violence. Violents, les dieux païens, musulmans, bouddhistes comme chrétiens l'étaient et continuent de l'être. C'est dire donc que la violence est fondatrice du sacré lui-même. Les interdits, les tabous sont là pour empêcher qu'on offense le sacré lequel punit sans ménagement. Si les dieux sont violents et se maintiennent par la violence, on peut dire alors que toutes leurs créatures portent fatalement la marque de la violence dès l'origine des temps.

De plus, la plupart des religions ont sacralisé la violence, mais l'ont de la sorte, endiguée et ritualisée. Nous n'en voulons pour preuve que la guerre sainte, faite au nom du vrai Dieu, pour convertir, de gré ou de force les infidèles. C'est également dans cette même logique que s'inscrivent les guerres de croisades.

La violence ritualisée est celle du sacrifice qui fut d'abord humain, puis on sacrifia des animaux. Enfin le sacrifice devint purement symbolique (Eucharistie chez les chrétiens, *Kola Vera*²⁶² chez les adeptes des divinités : "*Étron Kpéto déka*" et "*Étron Kpéto évé*"²⁶³).

Toutefois, la violence a été récusée par certains penseurs pour des raisons religieuses et morales. Rendons-en grâce à Dieu.

262-Nom scientifique français de la noix de cola ou encore kola qui est un produit stimulant extrait de la graine d'un arbre d'Afrique appelé kolatier.

263-Nom des divinités adorées par certains groupes de Béninois, de Togolais, de Ghanéens, d'Ivoiriens et de Nigériens qui obéissent aussi aux dix commandements de la Bible.

Dès lors, la remise en cause religieuse reste directement issue des Évangiles et des tables de la loi. Les dix commandements de Dieu nous recommandent formellement ce qui suit

« 1-Tu adoreras le seigneur ton Dieu seul et tu l'aimeras plus que tout.

2-Tu diras le nom du seigneur avec respect.

3-Tu sanctifieras le jour du seigneur.

4-Respecte ton père et ta mère.

5-Tu ne tueras point.

6-Tu ne feras pas d'impureté.

7-Tu ne voleras pas.

8-Tu ne diras pas de mensonge.

9-Tu ne prendras pas la femme ou le mari de ton prochain.

10-Tu ne désireras pas ce qui appartient aux autres.»²⁶⁴

Malgré toute la bonne morale de vie véhiculée *a priori* par ce décalogue donné à Moïse, il incarne *a posteriori* une idée de violence. L'expérience quotidienne nous apprend que bien des chrétiens choisissent de vivre en faisant fi de ces dix commandements. D'autres chrétiens acceptent de s'y conformer tout en y ressentant le poids d'une coercition infernale. Le christianisme primitif a proclamé la fraternité universelle et condamné la violence de façon malheureusement violente. L'Église, devenue institution, a pris quelques accommodements avec cette généreuse perspective.

Au nom des mêmes valeurs de fraternité, sans se référer nécessairement à une religion, les non-violents ont rejeté les comportements agressifs quels qu'ils soient sans s'éviter d'utiliser la violence. La non-violence présuppose celui de punir : elle marque le choix de ne pas recourir à une violence physique qu'on pourrait exercer pour répondre à la violence de même nature. La non-violence est indubitablement une attitude pacifique sinon pacifiste qui est une forme de résilience à l'exercice de la violence. Toutefois, elle n'est pas acceptation résignée ou impuissante mais

264-Bible, Exode (Ch. 20, versets : 2-17) ou Deutéronome (Ch. 5, versets : 6-21). Version Louis Segond.

résistance active. Elle est, pour ainsi dire, une forme de violence exercée sur soi-même. Elle exprime la capacité qu'a l'espèce humaine de dominer ses passions et ses sentiments d'intolérance parce que la violence est inhérente à la nature humaine. C'est d'ailleurs justement ce que nous suggère Konrad Lorenz dans *L'homme dans le fleuve du vivant*

« Il est...plus que vraisemblable que les effets de l'agressivité humaine que Freud expliquait par une fondamentale pulsion de mort reposent tout simplement sur le fait que la sélection intra-spécifique...a conféré à l'homme dans les temps les plus reculés de son existence un potentiel d'agressivité qui ne trouve plus à se libérer dans l'organisation sociale de notre temps. »²⁶⁵

Comme tel, quand bien même l'on fait l'apologie de la violence, ce n'est pas de la violence en tant que fin, mais plutôt, en tant que moyen : elle serait facteur de progrès, nécessaire à l'établissement de la justice, d'une société sans classe, au règne du bonheur. La fin de la violence serait donc paradoxalement la non-violence. Certains pacifistes, par exemple, veulent croire que la non-violence apparaît davantage à même de désarmer la violence de l'adversaire, si puissant soit-il, qu'une violence désespérée, minoritaire et vouée, comme telle, à susciter à son tour une nouvelle violence, celle de la répression. À la lecture de Gabriel Marcel et Jean-Marie Müller²⁶⁶, on trouve consacrée la non-violence conçue comme le moyen le plus sûr, le plus radical et le plus rapide de changer le monde.

Sans même faire appel aux objections des polémologues pour qui la lutte pour la paix passe d'abord par la connaissance de la guerre et l'examen

265-Konrad Lorenz, *L'Homme dans le fleuve du vivant*, Paris, Flammarion, 1992, p.

266-Gabriel Marcel et Jean-Marie Müller, *L'évangile de la non-violence*, Paris, Fayard, 1969.

scientifique de celle-ci²⁶⁷, par lesquelles on s'enferme dans le prêchi-prêcha, on peut considérer qu'il existe de sérieuses raisons de mettre en question les chimères sans consistance que caressent si volontiers les pacificateurs, sans aucun risque d'être écoutés.

Le plus souvent, qui se contente de réprouver la violence comme telle en vient tout naturellement à considérer les injustices et les inégalités dont regorge le statu quo comme d'inéluctables et irréversibles fatalités devant lesquelles il ne reste, dès lors, qu'à se résigner²⁶⁸.

Que peut-on espérer, en fait, des appels solennels qui conjurent de « briser l'escalade de la violence ? »²⁶⁹ Que nous veulent-ils donc, ces empêcheurs d'opprimer en rond ?

En fait, comme le remarquait déjà Maurice Merleau-Ponty « À enseigner la non-violence, on consolide la violence établie, c'est-à-dire un système de production qui rend inévitables la misère et la guerre. »²⁷⁰

Et le philosophe, au nom d'une « violence progressive et nécessaire »-la bonne violence, encore une fois -s'en prenait à la « violence rétrograde » inhérente à la société libérale, qu'elle s'employait tant bien que mal à camoufler derrière une morale purement formelle²⁷¹. Lorsqu'on prône la non-violence ou qu'on s'y réfère pour la consacrer ou pour la désavouer on risque cependant vite de simplifier et de verser dans un schéma grossier. Il y a autant de non-violences que de violences. Et la plupart

267-Gaston Bouthoul, *Lettre ouverte aux pacifistes*, Paris, Albin Michel, 1973.

268-Jacques Ellul, *De la révolution aux révoltes*, Paris, Calmann-Lévy, 1972.

269-Comme le pape Paul VI voulait en convaincre les diplomates accrédités auprès du Saint-Siège, *Le Monde* du 18 janvier 1977.)

270-Astier de La Vigerie, *La violence : Semaine des intellectuels catholiques*, Desclée De Brouwer, 1967. p. 26.

271-On se souviendra que l'auteur a, sur cette question, engagé une vive polémique avec Albert Camus dont on trouvera les échos dans « Ni victimes ni bourreaux », dans *Essais* (de Camus). Gallimard, La Pléiade, p. 280 et suiv. et 332 et suiv. Sur cette question consultez aussi Maurice Weyembergh : « Merleau-Ponty et Camus », dans *Annales de l'Institut de philosophie* (Université libre de Bruxelles), 1971, p. 53-99.

des non-violents ne se rejoignent que sur un point : le refus du recours aux armes si ce n'est en cas d'extrême nécessité. On voit bien que l'expression est ambiguë et trompeuse. Dom Helder Camara a préféré y renoncer

« Je n'aime pas beaucoup le mot de non-violence. Je préfère mille fois l'expression de Roger Schutz : la violence des pacifiques ou n'importe quelle définition qui fasse bien la différence avec le pacifisme. Comment espérer que les jeunes renoncent à la violence armée si on ne leur offre pas en échange quelque chose de fort, d'efficace, qui permette d'obtenir des résultats concrets? »²⁷²

Considérons les non-violents qui ont « réussi », qui ont atteint l'objectif qu'ils s'étaient fixé et ont pu, pour y parvenir, exercer un charisme suffisant. Ils ne sont guère nombreux. Retenons-en les plus célèbres : Gandhi et César Chavez. L'évolution du Mahatma, de son premier jeûne et de la grève de 1918 jusqu'à sa mort, est exemplaire. Il ne considérait à l'origine comme *« juste qu'une action qui ne fait de mal à aucun des partis qui s'opposent. »*²⁷³ Erik. H. Erikson²⁷⁴ en vient à reconnaître ensuite

« Pour le bien de la non-violence, nous pratiquons la violence à grande échelle. Craignant de verser le sang, nous tourmentons les gens jour par jour et faisons sécher leur sang. »²⁷⁵

On voit d'où l'on vient et où l'on arrive. Ne peut-on, dès lors, lui reprocher de réintroduire une autre sorte de violence, insidieuse, psychologique, qui serait de l'ordre du chantage et qui constitue le

272- D. H. Camara, *Les confessions d'un évêque*, Entretiens avec José De Broucker, Paris, Seuil, 1977, p. 164

273-Erik. H. Erikson, *La vérité de Gandhi*, Paris, Flammarion, 1974, p. 324.

274-Cet auteur est un psychanalyste occidental qui a eu accès à des sources restées longtemps inédites.

275-Erik. H. Erikson *Ibid.*, p.355.

fondement de la doctrine de Martin Luther King, l'un des apôtres de la non-violence, après Gandhi et Nehru.

Et il importe du reste d'observer que, dans le regard de ses adversaires, qui ne s'y sont pas trompés, Gandhi est apparu très vite dangereux, donc violent.

En effet, Mahatma Gandhi lui-même n'a point hésité à déclarer

« Je me considère comme un soldat, un soldat toujours de la paix. Je connais la valeur de la discipline et de la vérité. C'est pourquoi je vous demande de me croire lorsque j'affirme ne jamais avoir pris à mon compte le fait que la population indienne, si cela devenait nécessaire, pourrait recourir à la violence. »²⁷⁶

En tant qu'apôtre avéré de la « non-violence », Gandhi a pourtant souvent déclaré : « Là où il n'y a le choix qu'entre lâcheté et violence, je conseillerai violence. » Comme quoi, en dépit de tout leur attachement à la « non-violence », Gandhi et ses apôtres reconnaissent la fonction réparatrice que peut parfois jouer la violence. Cela signifie qu'il est désespéré de vouloir mettre fin à tout prix à la violence. Les « victimologues » assimileraient volontiers la désobéissance civile - en particulier lorsqu'elle prend une certaine ampleur comme dans le cas de la marche contre l'application des ordonnances sur le sel en 1930-1931, pour briser le monopole gouvernemental ou celui du boycottage des textiles britanniques - à une forme suprême de provocation. Que les prophètes majeurs de la non-violence de type gandhien apparaissent tels des terroristes masqués à leurs adversaires. Nous n'en voulons pour preuve que le sort qu'ils leur réservent : à Gandhi, à Martin Luther King, à Lambrakis et à commencer par les deux plus anciens pacifistes,

276-Discours prononcé par Mahatma Gandhi à Genève (Suisse) le 10 décembre 1931.

Socrate²⁷⁷ et Jésus-Christ. Ils l'ont payé assez cher. Il leur avait suffi d'agir en marge de la loi, même s'ils ne se soustrayaient pas à l'application de celle-ci.

En vérité, dans la stratégie gandhienne-au-delà de l'idéologie dont elle s'inspirait et qu'elle véhiculait-la mobilisation des masses populaires réussit aussi grâce à cette « violence » intrinsèque, qui ne pouvait aboutir à aucun compromis²⁷⁸.

Le cas de César Chavez n'est pas moins éclairant. Pour arracher au pouvoir fédéré et fédéral une amélioration de la condition des ouvriers agricoles -et en particulier des saisonniers - mexicains en Californie, ce militant syndicaliste n'a entendu prêcher ni la paix sociale ni la collaboration des classes. Il a même récusé avec vigueur l'idéalisme et le moralisme au nom desquels certains niaient le conflit existant. Il prônait un changement des structures existantes, une révolution sociale en bonne et due forme. Et par la contrainte, il a empêché que soit brisée la grève des loyers entreprise. Et, une fois encore, l'adversaire ne s'est pas mépris, lui qui voyait dans la lutte des *Chicanos* mobilisés par Chavez²⁷⁹ « des Viêt-congs » qui pratiquaient une manière de « guérilla. »²⁸⁰ Mais il est une autre façon, que celle des pacifistes, de se récrier devant le recours obligés à la violence. Celle des sociologues qui redoutent une sacralisation de la violence comme telle et dénoncent l'attrait qu'elle exerce, aujourd'hui, sur une catégorie de penseurs de gauche, Hannah Arendt, par exemple, s'essaie à une démythification de la violence prônée par ce qu'on appelle, aux États-Unis d'Amérique, « la nouvelle

277-Maurice Clavel, *Nous l'avons tous tué !*, Paris, Seuil, 1977.

278-Garaudy, *Pour un dialogue des civilisations*, Paris, Denoël, 1977, p. 381.

279-Sur tous les aspects du processus social déclenché par Chavez, consultez Jean-Marie Müller, Jean Kalman, César Chavez. *Un combat non violent*, Paris, Le Cerf, 1977.

280-Peter Matthiess, *Cesar Chavez and the New American Revolution*, New York, p. 158, 159, 1970.

gauche » qui se nourrit du message des penseurs tels que : Sorel, Sartre et Fanon²⁸¹. Elle craint que la violence "purificatrice", consacrée comme une fin en soi, ne constitue pas une réponse convaincante au sein du débat social. Elle s'autorise à renvoyer dos à dos la gauche impie et les forces répressives qu'elle dénonce car leur violence se nourrit l'une de l'autre. Elle reconnaît pourtant qu'« *en certaines circonstances, la violence devient l'unique façon de rééquilibrer les plateaux de la balances.*»²⁸²

Mais quelles sont précisément ces circonstances ?

Pratiquant, lui aussi, l'amalgame mais de façon quasi systémique, Friedrich Hacker n'hésite pas à réprover toutes les formes de violence et tous ceux qui y ont recours ou la préconisent. Il n'hésite pas à écrire, par exemple, que

*« Sartre, Fanon, Eldridge Cleaver, Che Guevara, Ho Chi Minh, Mao Tsé-toung célèbrent et ritualisent tous leur propre violence, la présentent comme un instrument de délivrance et de liberté, une source d'union et d'abnégation. Au nom de l'égoïsme impie de leurs idéologies, ils sanctifient la violence comme contre-violence, dans la destruction de l'homme, le triomphe de l'inhumanité. »*²⁸³

Et plus avant dans sa démonstration, on voit encore cet auteur renvoyer dos à dos Ho Chi Minh, Castro, Nixon, Hitler, Mussolini et Staline.

On voit à quel étrange melting-pot aboutit l'argumentation de Friedrich Hacker. Ce n'est du reste là qu'une illustration de l'amalgame, parfois inconscient, que risque d'opérer celui qui, pareillement, considère les choses de si haut qu'il ne les aperçoit plus. Ainsi que l'observe Jean-Marie Domenach

281-La troisième partie de ce travail lui sera consacrée.

282-Hannah Arendt, « *sur la violence* », *Du mensonge à la violence*, Paris, Calmann-Lévy, 1972, p.173.

283-Friedrich Hacker, *Agression- violence dans le monde moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1971, p.103.

« On se met vite d'accord pour condamner les violences d'où qu'elles viennent », on dénonce les guerres, les insurrections, les terreurs, sans discrimination aucune, « mais, ce faisant, on n'atteint que le plus visible dans la violence et l'on s'enferme dans un moralisme aux contours fragiles. »²⁸⁴

Singulier arbitrage, en effet. Est-il « raisonnable » de rester neutre face aux guérilleros guatémaltèques et au régime qui opprime au Guatemala la classe rurale, aux paysans du Dhoiar et au pouvoir qui les liquide, aux rebelles d'Afrique du Sud en proie à l'apartheid du gouvernement de Pretoria ? Ne peut-on rester « sérieux » qu'à ce prix ? Celui qui entend semblablement renoncer à tout engagement, ne fût-ce qu'à la lumière des principes humanitaires, s'expose délibérément ou à son insu à voler au secours d'une violence structurelle qu'il a renoncé, une fois pour toutes, à apercevoir, et il en devient du même coup le complice et l'otage.

C'est aussi une manière d'ouvrir la voie royale du détachement, faux pacifisme²⁸⁵, qui garantit une bonne conscience à toute épreuve.

Évoquant, un jour, l'instabilité de la majorité silencieuse américaine devant les bombardements du Viêt Nam, Kurt Vonnegut parle d'« *une indifférence hystérique.* »²⁸⁶ Le raisonnement de Friedrich Hacker se fonde sur le postulat que la violence révolutionnaire crée, en tout état de cause, elle-même, les composantes de la situation où elle s'offre et se présente comme la seule issue possible et l'unique réplique concevable à la violence institutionnalisée. Cette attitude conduit à renoncer d'emblée et définitivement à dépister les causes de la violence pour s'inquiéter seulement de ses effets.

284-Domenach, *La violence*, Semaine des intellectuels catholiques, *Loc. Cit.* p. 31.

285-Même un penseur « non-violent » tel que J. M. Müller exprime son malaise devant tout ce qui vise à confondre ainsi dans une même réprobation oppresseurs et opprimés. (Voir : *L'évangile de la non-violence*, *op.cit.*)

286-Noam Chomsky, *Guerre en Asie*, Paris, Hachette, 1971.

Pour les uns la prétendue contre-violence présente le vice majeur de prolonger la violence structurelle et sans se donner les moyens de la connaître utilement, car elle a pour effet de déclencher une répression qui peut à tout moment la réduire²⁸⁷. Au prix d'une sorte de pari pascalien sur l'avènement à long terme d'une société égalitaire et fraternelle, même des penseurs de gauche, tel Roger Garaudy, semblent en être arrivés à la conclusion qu'il est impossible qu'une société sans violence soit portée sur les fonts baptismaux de la violence révolutionnaire. Le plus souvent, d'ailleurs, un tel « grand soir » ne serait qu'une chimère d'intellectuels²⁸⁸ nietzschéens coupés des masses et peu soucieux, en fait, d'assurer leur bien public.

Pour les autres, ce sont ces violences-là qu'il faut réduire et combattre, en convenant la résistance comme un droit et même comme un devoir qui serait « *le moteur du développement historique de la liberté.* »²⁸⁹ Les Droits humains, ces valeurs de la paix et du respect de la vie par excellence, ne purent souvent être arrachés que par la violence révolutionnaire (1688, en Angleterre ; 04 juillet 1776, aux États-Unis d'Amérique, et 1789, en France) et cela sous son jour le plus sanglant, quelquefois. Devons-nous donc, avec Marcuse, nous répéter que

*« la terreur révolutionnaire est différente de la terreur blanche, parce que la terreur révolutionnaire implique, en tant que terreur précisément, sa propre transcendance vers une société libre. »*²⁹⁰

287-Jacques Ellul, *Op. Cit.* p. 297.

288-J. Ellul. *Ibid.*, p. 213. D'où l'accusation faite à ceux-ci de formuler malgré eux, et aveuglement, un programme à vocation fascisante... R. Aron, *Op. Cit.*, p.242-243.

289-H. Marcuse, *Op. Cit.* p. 49.

290-*Ibid.*, p. 69.

Seulement voilà : que la révolution voie le jour et bien souvent elle est presque aussitôt trahie ou détournée.

L'explication religieuse reste dans son fond partiel tout comme celle relative à la nature humaine, car si les tendances existent, elles supposent, tout de même, des conditions bien déterminées.

Mieux encore, orientons cette analyse vers la nature de l'être humain.

Dès lors, en étudiant la nature humaine dans ses structures intimes, plusieurs chercheurs scientifiques et philosophes découvrent que l'être humain porte en lui les germes d'une violence latente, qu'il a naturellement tendance à la violence et à l'agressivité.

En parlant de la nature humaine, nous ne pouvons pas ne pas évoquer le masochisme et le déterminisme biologique par suite de la présence de garniture chromosomique. Nous nous retrouvons de pleins pieds sur un terrain biologique. On peut, par exemple, nous inviter, ainsi que le fait Dom Helder Camara à considérer que « *partout les injustices sont une violence.* » Et qu'« *on peut et doit dire qu'elles sont partout la première de toutes les violences.*»²⁹¹

C'est à partir de cette violence initiale et primordiale que se crée une « *spirale de violence* », ce cycle infernal où une violence en entraîne une autre, telles les colères des Atrides. Marcuse, pour sa part, nous indique très bien comment, lorsqu'on est en butte à la violence d'un ordre dominant, dominateur et devenu tyrannique sur un plan ou sur un autre, « *il semble inévitable de devoir affronter cette violence.*»²⁹²

Un débat aussi vieux que l'Histoire ! Comme Antigone²⁹³ et comme la Bible, où chacun sait qu'une violence n'est pas l'autre et qu'il existe « *la*

291-Dom Helder Camara, *Spirale de la violence*, Paris, Desclée de Brouwer, 1970, p. 16.

292-Herbert Marcuse, *La fin de l'utopie*, Paris, Seuil, 1968, p. 8.

293-Simone Fraisse, *Le mythe d'Antigone*, Paris, Armand Colin, 1974.

*bonne violence, qui fait violence au violent.»*²⁹⁴ Comment l'opprimé échapperait-il, en fait, à sa vocation violente ? L'opresseur ne lui a-t-il pas indiqué la voie ?

En dépit de cette longue justification de la violence, nous devons impérieusement, à travers notre personnalité, lui faire échec sous toutes ses formes. En tout état de cause, ces diverses philosophies de la violence qui ont servi de sources d'inspiration à Fanon restent des approches conceptuelles qu'il a tantôt adoptées et adaptées à ses réflexions, tantôt combattues comme nous le verrons dans la suite directe de ce travail.

294-Xavier Léon-Dufour, *La violence selon la Bible*, Paris, Esprit, 1970, p. 327.

Conclusion de la deuxième partie

Il importe de signaler au terme de cette deuxième partie qu'avec Sartre, la justification de la violence est à son paroxysme. On note chez lui, une forte influence du matérialisme marxiste. Dès lors, sa philosophie, quoique l'on dise, est un combat pour la liberté au plein sens du terme. Elle est à comprendre, cependant comme une manière pour l'être humain de sortir d'un contexte de déterminations (de situations) qu'il n'a pas choisies. L'Histoire et l'Économie font partie de ces déterminations. Sartre reprend, en ce sens, les analyses de Marx qui montrent que l'oppression est un produit de l'économie capitaliste. L'espèce humaine doit donc s'affirmer contre ces causes d'oppression. D'où le soutien de Sartre aux modèles socialistes et communistes qui, pour lui, symbolisent cette affirmation de la liberté. De plus, on retrouve dans les réflexions sartriennes, une philosophie engagée. L'engagement prend chez ce dernier un sens politique. L'être humain ne doit pas seulement affirmer sa liberté à travers ses projets et son existence. L'engagement doit aussi s'ouvrir à la perspective d'un projet et d'une liberté communs. L'être humain est, en ce sens, responsable de lui-même, mais aussi de tout le genre humain. Dieu n'a point d'influence sur sa personnalité. En refusant de s'engager dans le monde, l'être humain se livre aux déterminismes et à l'oppression. Avec Sartre nous assistons à un humanisme athée qui réhabilite, à grande échelle, la violence. À la suite de Platon, Aristote, Hobbes, Hegel et Nietzsche, Sartre balise, pour ainsi dire, le terrain à Fanon, du moins, au sujet de la justification de la violence.

TROISIÈME PARTIE : JUSTIFICATION DE LA VIOLENCE CHEZ FANON

Introduction de la troisième partie

Dans son ouvrage *On violence*, Hannah Arendt nous rappelle ce que disait Georges Sorel soixante ans avant elle à savoir : « *Les problèmes de la violence sont encore très obscurs.* »²⁹⁵ Elle ajoute que cette constatation reste aussi vraie aujourd'hui. Fondée ou non, sa remarque souligne l'immense portée de la notion même de violence et la complexité de certains de ses aspects. Tout compte fait, certaines formes de violence ont, dans certaines conditions tout au moins, été approuvées à des époques et en des lieux divers. L'une des manifestations les plus flagrantes de la violence est la colonisation. Celle-ci est un processus d'expansion et de domination politique, culturelle, économique et militaire, pratiquée par certains États sur d'autres États ou peuples alors obligés d'accepter des liens plus ou moins étroits de dépendance. Il s'agit d'un processus expansionniste d'occupation, qui consiste en l'assujettissement des habitants. On parle ainsi d'impérialisme de la part du centre politique de décision appelé métropole. En réalité, la colonisation vise à exploiter des avantages réels ou supposés (matières premières, mains-d'œuvre, position stratégique, espace vital et autres) d'un territoire au profit de sa métropole ou de ses colons. Elle cherche à assujettir des peuples divers. Cet assujettissement entraîne une perte d'identité du peuple colonisé. Surtout que c'est de cette façon que se justifie leur entreprise qui est, selon eux, une mission civilisatrice.

295-Hannah Arendt, *On violence*, New York, Harcourt, Brace and World, 1970, p.106.

Comme tel, la décolonisation, par conséquent, apparaît comme la volonté des assujettis de reconquérir leurs indépendances en niant

progressivement les contraintes de toutes sortes imposées par le colonisateur. On comprend donc aisément que la décolonisation est la prise de conscience par laquelle l'assujéti tente de recouvrer sa vraie nature. La révolution violente a également été idéalisée par des mouvements qui s'efforcent d'obtenir la libération nationale. Fanon a exposé dans le contexte de la guerre d'Algérie au début des années 1960, l'effet purificateur et libérateur de la révolution violente contre le colonialisme. On peut, dans ce contexte, distinguer deux formes de violence : la violence en tant qu'instrument et la violence en tant qu'expression.

En utilisant la violence en tant qu'instrument, on cherche à atteindre des objectifs spécifiques en causant des dommages ou en ayant un rôle de dissuasion. La violence en tant que forme d'expression individuelle ou collective est une fin en soi et ce que l'on juge c'est l'héroïsme qui en découle, plutôt que ses résultats spécifiques. Il peut être bon du point de vue politique de faire la distinction entre les actes de violence spontanés et organisés ; entre le genre de violence qui naît de protestations de masse et la violence organisée ; par un groupe d'individus précis. Dans ces conditions que reste-t-il au citoyen quand il vit dans un État qui dégénère en une tyrannie ? Que reste-t-il au peuple algérien dans le contexte qu'analyse Fanon depuis le livre : *Peau noire, masques blancs* jusqu'au livre : *Les damnés de la terre* ?

Fanon, dans cette perspective, répond qu'il reste au peuple algérien, une violence libératrice en ces termes

« Le colonialisme n'est pas une machine à penser, n'est pas un corps doué de raison. Il est la violence à l'état de nature et ne peut s'incliner que devant une plus grande violence. »

La violence conduit donc au refus de l'ordre existant qui, en fait, n'est qu'un désordre qui ne dit guère son nom. Dans ce cas, l'utilisation de la violence devient un moment nécessaire du rétablissement du vrai sens de l'Histoire. Autrement dit, elle conduit à l'émancipation du peuple et à la libération des êtres humains. La violence conduit en quelque sorte au rétablissement d'une certaine justice puisqu'elle vise à supprimer une injustice. C'est justement dans cette perspective que s'inscrivent les réflexions de Fanon.

En effet, pour lui, celui qui subit la misère, l'exploitation et l'aliénation se trouve guetté par la mort. Cette présence de la mort diffuse, en quelque sorte, dans la conscience aliénée, un jour, se renverse et conduit à la violence révolutionnaire comme il l'a souligné dans ses écrits et mouvements de lutte pour la décolonisation. Fanon, en cela, se rapproche de Marx. Voilà, en quelque sorte, la perspective dans laquelle s'inscrit le fanonisme.

Chapitre 5

Fanon et la question de violence

Le présent chapitre porte essentiellement sur la justification de la violence chez Fanon. Toutefois, comme nous l'impose l'œuvre de Fanon elle-même, il nous a paru judicieux de partir du contexte du fanonisme, tout en y mettant en relief la portée afin d'aboutir à son approche de la question de violence à proprement parler. Beaucoup d'autres penseurs nous serviront d'arrière-plan très fécond dans cette tâche.

5.1. Contexte du fanonisme

Les actions de Fanon se situent dans le contexte d'après-guerre marqué par la lutte idéologique entre le bloc occidental mené par les États-Unis d'Amérique et le bloc socialiste mené par l'Union Soviétique. La cassure semblait irrémédiable entre l'Est et l'Ouest mais un troisième monde émergea au cours des années 1950-1960 : C'est le Tiers-Monde qui revendique lui aussi sa place dans les relations internationales et sa part dans le partage des richesses de la planète. Le tiers-monde affirmait pour la première fois son existence politique en 1955 à la conférence de Bandung, en proclamant son refus de la bipolarisation du monde. De nombreux leaders du tiers-monde apparurent en même temps que les mouvements de libération nationale et menèrent une lutte de plus en plus radicale en Afrique, en Asie et en Amérique Latine.

Les années 1960 furent marquées par des répressions violentes et des assassinats d'hommes politiques représentant la lutte des peuples opprimés : répression sanglante en Indonésie en 1965 (500.000 morts), assassinat de Patrice Lumumba au Congo, assassinat de Che Guevara en Bolivie ; assassinats de Malcom X, de Martin Luther King aux États-Unis d'Amérique, assassinat de Mehdi Ben Barka du Maroc, procès de

Rivonia en Afrique du Sud où Nelson Mandela et ses compagnons ont été condamnés à la prison à vie.

En Martinique, la jeunesse s'est révoltée pendant trois nuits d'émeute à Fort-de-France (décembre 1959, trois morts), puis ce fut l'arrestation et la déportation des jeunes Martiniquais de l'O.J.A.M²⁹⁶ qui avaient osé mettre partout des affiches où l'on pouvait lire : "La Martinique aux Martiniquais."

Voilà ce qui concerne le contexte socio-politique du fanonisme. Qu'en est-il des origines philosophiques ?

Certaines idéologies très portées sur la violence²⁹⁷, considèrent que l'action violente quelle qu'elle soit est positivement bonne. Ainsi, le fascisme a glorifié la guerre parce qu'elle est un moyen d'étendre la puissance de l'État et qu'elle peut inspirer l'héroïsme, le sacrifice de soi et l'amitié entre les êtres humains. Certaines autres idéologies de gauche ont également chanté les louanges de la révolte violente parce que la violence est libératrice. Sur le plan, psychologique, elle développe le manquement, le courage et la fierté, et incite certains êtres humains à se révolter. On trouvera ces idées dans l'un des principaux traités théoriques sur la révolte violente de Georges Sorel intitulé : *Réflexions sur la violence*²⁹⁸.

Dès lors, ce livre fait l'apologie de l'insurrection violente de la classe ouvrière par la grève générale pour faire tomber la société bourgeoise décadente.

On peut aussi mesurer la gravité des dégâts commis et la nature des objectifs. Par exemple, une confrontation entre la police et des piquets de grèves n'a pas les mêmes implications politiques que la violence pour

296-Organisation de la Jeunesse Anticolonialiste de la Martinique.

297-Nous reviendrons plus amplement sur cette justification de la violence dans la partie critique du travail.

298-Sorel, *Réflexions sur la violence*, Paris, Rivière, 1906.

tenter d'attenter à la vie des principaux membres d'un gouvernement. Mais dans les deux cas, il s'agit de violence politique.

Comment la violence est-elle liée au pouvoir ? La plupart des théoriciens considèrent que la violence est un élément de l'exercice du pouvoir.

Mais Hannah Arendt a soutenu que la violence est l'antithèse du pouvoir puisque le pouvoir vient de l'action coopérative des masses tandis que la violence s'appuie non pas sur le nombre d'acteurs mais sur la technologie qui peut amplifier la destruction. Empruntons-lui ce passage

« Le pouvoir correspond à l'aptitude de l'homme à agir, et à agir de façon concertée. Le pouvoir n'est jamais une propriété individuelle ; il appartient à un groupe et continue à lui appartenir aussi longtemps que ce groupe n'est pas divisé. Lorsque nous déclarons que quelqu'un est « au pouvoir », nous entendons par là qu'il a reçu d'un certain nombre de personnes le pouvoir d'agir en leur nom. [...]

La puissance désigne sans équivoque un élément caractéristique d'une entité individuelle; elle est la propriété d'un objet ou d'une personne et fait partie de sa nature ; elle peut se manifester dans une relation avec diverses personnes ou choses, mais elle en demeure essentiellement distincte.[...]

La force, terme que le langage courant utilise souvent comme synonyme de la violence, particulièrement quand la violence est utilisée comme moyen de contrainte, devrait être réservée, dans cette terminologie, à la désignation des « forces de la nature » ou de celle des « circonstances » (la force des choses), c'est-à-dire à la qualification d'une énergie qui se libère au cours de mouvements physiques ou sociaux.»²⁹⁹

Les définitions qu'on donne de la violence ont souvent pour but de justifier une forme de violence et d'en condamner d'autres. Lorsque la violence organisée est le fait de l'État, on dit que c'est la force par opposition aux actes de violence politique dirigés contre l'État. Beaucoup de ceux qui utilisent cette distinction disent que la force est

299-H. Arendt, « Sur la violence », *Du mensonge à la violence*, Paris, Calmann-Lévy, 1972, p. 143 à 145.

légitime alors que la violence ne l'est pas. Par contre, Sorel³⁰⁰ arrive à des conclusions opposées.

À l'instar de Fanon, lorsqu'on condamne la violence du colonialisme, on qualifie de violent tout un système social et politique : cela implique que la révolte violente contre ce système est justifiée. L'utilisation du même mot violence pour désigner une action destructive de la part d'agent de l'État ou de l'opposition a une signification politique.

On devient plus précis en considérant d'abord l'acte lui-même plutôt que l'agent, et en portant ensuite des jugements moraux à propos de la question de savoir si l'acte est justifié.

Il faut bien reconnaître aussi que les idéologies fascistes de l'espace vital, de la supériorité de certaines races et du droit des plus forts ont beaucoup emprunté à ces philosophies de la violence, quelques fois, en les déformant.

Une autre orientation philosophique, héritière des pensées messianiques, légitime une violence pure et furieuse qui est l'analogue humain de la colère par laquelle le Dieu biblique affirme son absolue puissance.

On trouve cette conception chez Hannah Arendt³⁰¹ qui oppose la pureté radicale de la fureur et de la révolte à la violence mécanique des calculateurs qui la rationalisent dans la poursuite de leurs fins trop humaines. Dans la fureur se manifeste la dignité humaine en ce qu'elle a de quasi divin, mais toute la difficulté est précisément d'échapper au retour immédiat de la pensée instrumentale. Ce courant de pensée s'est prolongé chez Fanon³⁰².

À ces formes d'ontologie, il convient d'opposer une approche de la violence en termes d'altérité et de différence, telle qu'on la trouve chez

300-Sorel, *Réflexions sur la violence*, Paris, Rivière, 1972.

301-H. Arendt, *Les origines du totalitarisme*, Paris, Seuil, 1982.

302-Nous y reviendrons dans la suite du travail avec plus de détails.

Jean-Paul Sartre et chez René Girard. Chez ces deux auteurs, c'est le rapport à autrui dans l'affrontement des désirs qui engendre la violence. Pour Sartre, comme nous l'avons amplement vu ci-haut, autrui, qui est, après tout, le même que moi, devient mon ennemi absolu, double et démoniaque, quand s'affrontent nos désirs dans l'élément de la rareté. Pour René Girard³⁰³, le désir mimétique de l'autre engendre le désir des mêmes objets et ouvre un monde de violence et de vengeance sans fin, dont il n'est possible de sortir qu'en détournant la violence sur une victime sacrificielle, un bouc émissaire, dans l'institution de ce qui est à la fois le social et le sacré. Mieux, le sacrifice, comme l'a si bien montré Girard ritualisait l'expulsion de la violence. La victime était désignée pour symboliser les maléfices, et son exécution avait pour but de réconcilier et pacifier la cité. Or le déclin des religions rend plus difficiles la désignation et l'expulsion de la victime émissaire.

Par ailleurs, de récents holocaustes, en Europe, ont pourtant montré que le réflexe jouait toujours ; mais le sacrifice, s'il croît en nombre, a perdu toute valeur religieuse : c'est l'ennemi désigné qui est anéanti, et non plus son substitut symbolique. Autrement dit, la violence continue à répondre à la violence, mais l'effort de la religion pour circonscrire son domaine s'étant beaucoup réduit, la violence se diffuse rapidement dans les esprits, dans les spectacles, dans la vie quotidienne-violence indifférenciée, polymorphe, qui refuse les cadres traditionnels et presque honorables qui lui étaient assignés, pour chercher un exutoire dans la délinquance. Le sentiment d'être prisonnier d'un système très bien organisé mais que rien ne légitime, sinon son propre fonctionnement, joue dans le sens de cette diffusion et crée une situation redoutable, qui pourrait devenir explosive.

303-R. Girard, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972.

C'est donc dans un contexte similaire que s'inscrivent les actions et la pensée de Fanon.

Mieux, devant la question de la violence, Fanon a eu une position tout à fait nette. Il pense que la violence est un phénomène qui est susceptible de changer l'ordre du monde. Il s'est toujours inscrit en faux contre les intellectuels qui n'aiment pas prendre part, de façon active, au mouvement de lutte révolutionnaire. Le phénomène de violence le préoccupe au point qu'il y a consacré tout un chapitre dans son ouvrage majeur, *Les damnés de la terre*. On peut y lire

« Libération nationale, renaissance nationale, restitution de la nation au peuple, Commonwealth, quelles que soient les rubriques utilisées ou les formules nouvelles introduites, la décolonisation est toujours un phénomène violent [...]. La décolonisation, qui se propose de changer l'ordre du monde, est, on le voit, un programme de désordre absolu. Mais elle ne peut être le résultat d'une opération magique, d'une secousse naturelle ou d'une entente à l'amiable. [...] On ne désorganise pas une société, aussi primitive soit-elle, avec un tel programme si l'on n'est pas décidé dès le début, c'est-à-dire dès la formulation même de ce programme, à briser tous les obstacles qu'on rencontrera sur sa route. Le colonisé qui décide de réaliser ce programme, de s'en faire le moteur, est préparé de tout temps à la violence. Dès sa naissance il est clair pour lui que ce monde rétréci, semé d'interdictions, ne peut être remis en question que par la violence absolue. »³⁰⁴

Comme on le voit, le combat de Fanon ne visait pas seulement la libération de l'Homme noir ou du colonisé. Il cherchait à libérer l'être humain, sinon le genre humain dans son intégralité. La décolonisation est véritablement la création d'êtres humains nouveaux. Mais cette création ne reçoit sa légitimité d'aucune puissance surnaturelle. La "chose" colonisée devient être humain dans le processus même par

304-Fanon, *Les damnés de la terre*, Paris, François Maspero, 1961, p. 29 à 31.

lequel elle se libère. Fanon tire à boulet rouge sur la colonisation en ces termes

« Je ne veux pas chanter le passé aux dépens de mon présent et de mon avenir. [...] Je ne suis pas esclave de l'esclavage qui déshumanisa mes pères [...] Je ne veux qu'une chose : Que cesse à jamais l'asservissement de l'homme par l'homme, c'est-à-dire de moi par un autre. Qu'il me soit permis de découvrir et de vouloir l'homme où qu'il se trouve. »³⁰⁵

L'essentiel du message de Fanon, un message qui est toujours d'actualité au moment où l'on assiste à la montée des intégrismes de tout bord, dans un monde d'inégalités où le fossé se creuse entre riches et pauvres, entre nantis et démunis, peut se résumer comme suit *« Faire peau neuve, développer une pensée neuve, tenter de mettre sur pied un homme neuf. »³⁰⁶*

Ce combat pour la reconnaissance et la valorisation de l'être humain opprimé en général, Fanon l'avait d'ores et déjà amorcé dans son livre, *Peau noire, masques blancs*. En voici un extrait

*« Dois-je sur cette terre, qui déjà tente de se dérober, me poser le problème de la vérité noire ?
Dois-je me confiner dans la justification d'un angle facial ?
Je n'ai pas le droit, moi homme de couleur, de rechercher en quoi ma race est supérieure ou inférieure à une autre race.
Je n'ai pas le droit, moi homme de couleur, de souhaiter la cristallisation chez le blanc d'une culpabilité envers le passé de ma race.
Je n'ai pas le droit, moi homme de couleur, de me préoccuper des moyens qui me permettraient de piétiner la fierté de l'ancien maître.
Je n'ai pas le droit ni le devoir d'exiger réparation pour mes ancêtres domestiqués.
Il n'y a pas de mission nègre ; il n'y a pas de fardeau blanc.
Je me découvre un jour dans un monde où les choses font mal ; un monde où l'on me réclame de me battre ; un monde où il est toujours question d'anéantissement ou de victoire.*

305-Fanon, *Peau noire, Masques blancs*, Paris, Seuil, 1952, p.302 à 307.

306-Fanon, *Op. Cit.*, p. 242.

Je me découvre, moi homme, dans un monde où les mots se frangent de silence, dans un monde où l'autre, interminablement, se durcit.

Non, je n'ai ni le droit de venir et de crier ma haine au Blanc.

Je n'ai pas le devoir de murmurer ma reconnaissance au Blanc.

Il y a ma vie prise au lasso de l'existence. Il y a ma liberté qui me renvoie à moi-même. Non, je n'ai pas le droit d'être un Noir. [...]

Un seul devoir. Celui de ne pas renier ma liberté au travers de mes choix.»³⁰⁷

Le fanonisme, comme on le voit, est une pensée à la fois humaniste et tiers-mondiste. Elle est pourvoyeuse d'actions révolutionnaires et violentes.

Poussons cette analyse plus loin pour signaler que la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave (telle qu'interprétée par Kojève dans ses cours à l'École des Hautes Études entre 1933 et 1939) est le cadre dans lequel Fanon s'est amplement inscrit dans ses ouvrages.

Dans *Peau noire, masques blancs*, il insiste sur la nécessité pour le Noir colonisé d'une lutte ouverte pour la reconnaissance que l'abolition de l'esclavage n'a fait que rendre plus improbable « *Un jour le Maître Blanc a reconnu sans lutte le nègre esclave [...] Le Blanc est un maître qui a permis à ses esclaves de manger à sa table.* »³⁰⁸

Outre le fait que le Noir n'a pas été sujet de sa libération, il s'est vu conférer, selon Fanon, une liberté purement abstraite, non pas une liberté effective mais une idée de la liberté qui est peut-être la condition de possibilité de l'assujettissement colonial. Le Noir est une personne qui est considérée comme un esclave émancipé par le Blanc. À travers l'idée d'esclave émancipé, Fanon apparaît ouvertement comme un marxiste faisant montre d'un marxisme remodelé.

307-Fanon, *Op. Cit.*, p.205-206.

308-Fanon, *Ibid.*, p.196 à 198.

Dès lors, la première composante de la réflexion de Fanon, et c'est certainement la plus évidente de son ouvrage : *Les damnés de la terre* ; c'est son analyse marxiste sous-jacente aux sociétés colonisées et à leur processus historique de libération. Dans un passage explicite, il reconnaît tout de même qu'il s'agit d'un marxisme qu'il a lui-même travaillé et adapté à sa cause

« Aux colonies, l'infrastructure économique est également une structure. La cause est conséquence : on est riche parce que blanc, on est blanc parce que riche. C'est pourquoi les analyses marxistes doivent être toujours légèrement distendues chaque fois qu'on aborde le problème colonial. »³⁰⁹

Comme tel, Fanon procède à une distorsion du marxisme le long de trois dynamiques liées :

-d'abord, il récupère intact le concept d'aliénation du colonisé, qui n'a autre choix que de retourner la violence de ses bourreaux-les colons-contre eux-mêmes,

-ensuite, il s'attache à la description d'une lutte des classes légèrement différente de celle de Marx. Les trois classes concernées sont :

*premièrement, la classe urbaine, qui est, aux yeux de Fanon, une classe futile. Le prolétariat urbain est trop domestiqué par le colon pour être révolutionnaire et la bourgeoisie urbaine, de son côté, constitue une force conservatrice anti-révolutionnaire à supprimer.

*deuxièmement, le vrai ferment insurrectionnel est rural, paysan méprisé chez Marx et Lénine, le lumpenprolétariat³¹⁰ agraire est encensé chez Fanon.

309-Fanon, *Op. Cit.*, p. 32.

310-Terme marxiste désignant la partie du prolétariat constituée par ceux qui ne disposent d'aucune ressource et caractérisée par l'absence de conscience de classe.

*troisième classe au rôle un peu ambigu, les intellectuels sont amenés, selon Fanon, à sortir du carcan de pensée européen dans lequel ils végètent pour renaître comme penseurs patriotes au service de la lutte nationale.

On note clairement une nuance entre l'idée de violence chez le marxisme "orthodoxe" et l'idée de violence chez Fanon bien que les deux théories utilisent la violence comme un moyen de lutte politique.

-enfin, troisième et dernière dynamique, Fanon évoque les éléments organisationnels de la révolution décolonisatrice. Fanon entre ici en complète rupture avec la théorie léniniste du parti de révolutionnaires professionnels, à l'instar des *bolcheviks* en 1917. Il réfute toute idée d'un parti de ce type, qu'il présente comme incompatible avec l'insurrection nationale.

De la même manière, Fanon condamne d'avance tout leader politique qui oserait trahir l'Afrique en organisant un culte de la personnalité autour de sa personne lorsqu'il soutient que

« Au niveau des individus, la violence désintoxique. Elle débarrasse le colonisé de son complexe d'infériorité, de ses attitudes contemplatives ou désespérées. Elle le rend intrépide, le réhabilite à ses propres yeux. Même si la lutte armée a été symbolique et même s'il est démobilisé par une décolonisation rapide, le peuple a le temps de se convaincre que la libération a été l'affaire de tous et de chacun, que le leader n'a pas de mérite spécial. La violence hisse le peuple à la hauteur du leader. D'où cette espèce de réticence agressive à l'égard de la machine protocolaire que de jeunes gouvernements se dépêchent de mettre en place. Quand elles ont participé, dans la violence, à la libération nationale, les masses ne permettent à personne de se présenter en « libérateurs ». Elles se montrent jalouses du résultat de leur action et se gardent de remettre à un dieu vivant leur avenir, leur destin, le sort de la Patrie. Totalement irresponsables hier, elles entendent aujourd'hui tout comprendre et décider de tout. Illuminée par la violence, la conscience du peuple se rebelle contre toute pacification. Les démagogues, les opportunistes, les magiciens ont désormais la tâche difficile.

La praxis³¹¹ qui les a jetées dans un corps à corps désespéré confère aux masses un goût vorace du concret. L'entreprise de mystification devient, à long terme, pratiquement impossible.»³¹²

Malgré une référence à l'Internationale dès son titre : *les damnés de la terre*, ne sont que les paysans affamés plutôt que les ouvriers relativement bien traités par le colon. Pour Fanon, le Noir colonisé demeure fixé dans son être pour l'autre, cet autre, le Blanc, dans lequel se condense le sens de sa vie. Plus encore, le Noir n'est pas seulement pour le Blanc, il est, dans le monde colonial, construit en sa nature par lui. En s'inspirant des réflexions sartriennes sur la question juive, Fanon le cite

« Le juif est un homme que les autres hommes tiennent pour juif : voilà la vérité simple d'où il faut partir [...] C'est l'antisémite qui fait le juif. »³¹³ ;

avant d'écrire lui-même

« Mais là-bas, juste à contre-pente, je bute, et l'autre, par gestes, attitudes, regards, me fixe, dans le sens où l'on fixe une préparation par un colorant.»³¹⁴

C'est à juste titre dans cette perspective qu'il déclare devoir abandonner l'ontologie hégélienne parce qu'elle ne saurait expliquer ce qu'on peut appeler l'être par l'autre du Noir, sa surdétermination extérieure ; elle ne saurait rendre compte de l'impureté, de la tare introduite par le Blanc dans la vision du monde du colonisé. Il devient impossible de penser

311-Terme marxiste signifiant pratique, pragmatique.

312-Fanon, *Ibid.*, p.70.

313-Sartre, *Réflexions sur la question juive*, Paris, Gallimard, 1985, p.88-89.

314-Fanon, *Op. Cit.*, p. 108.

l'être du Noir « *Car le Noir n'a plus à être noir, mais à l'être en face du Blanc.* »³¹⁵

La réflexion ne peut plus alors porter que sur l'existence. Elle doit aussi porter sur l'identité du Noir par rapport au Blanc. C'est en cela que Fanon rejoint l'existentialisme de Sartre. Mais si en un sens ce dernier fournit des clés à la compréhension de la situation existentielle du Noir colonisé, en un autre sens, il rend impossible tout dépassement de cette situation. D'une part, affirmant que le soi-disant problème juif est notre problème, Sartre avance l'idée, intolérable pour Fanon, que le juif ne peut rien à sa propre libération à l'égard de l'antisémitisme. Sartre pose une extériorité de la liberté qui, rappelant étrangement le moment de l'abolition, interdit toute forme de lutte. D'autre part, dans son ouvrage, *Anthologie de la poésie nègre et malgache*³¹⁶, il affirme que le mouvement de la Négritude est le temps faible, le moment nécessaire de la négativité dans une progression dialectique s'acheminant vers la synthèse ou la réalisation de l'humain. Fanon y voit à nouveau une forme de dépossession de ses moyens d'action, l'inscription de cette dernière dans un mouvement dont le sens le précède et le détermine : ce n'est pas lui qui va foutre le feu afin d'incendier ce monde, mais c'est le flambeau qui était là, attendant cette chance historique. Il reproche à Sartre « *Cet hégélien-né* »³¹⁷, d'avoir « *oublié que la conscience a besoin de se perdre dans la nuit de l'absolu, seule condition pour parvenir à la conscience de soi.* »³¹⁸

Cet absolu, signe d'un retour à Hegel, c'est ce qui sera à l'œuvre dans son ouvrage, *Les damnés de la terre*, œuvre dans laquelle la lutte de libération nationale du peuple algérien, ne sera rien d'autre que cette

315-Fanon, *Idem.*

316-Sartre, Préface de *l'Anthologie de la poésie nègre et malgache*, Paris, P.U.F., 2005.

317-Fanon, *Op. Cit.*, p.128.

318-Fanon, *Idem.*

lutte à mort pour la reconnaissance pensée par Hegel, et qui seule, pour Fanon, offre la perspective d'une conscience de soi authentique.

En réalité, Fanon pense que la violence est une voie royale qui conduit tout esclave, tout condamné, tout damné à recouvrer la libération et la liberté. Illustrons cette remarque par quelques extraits de son ouvrage : *Les damnés de la terre*.

Dès lors, Fanon tire au clair à plus d'un titre sa conception de la violence. Voici sa définition de la violence

« Qu'est-ce donc que cette violence ? Nous l'avons vu, c'est l'intuition qu'ont les masses colonisées que leur libération doit se faire, et ne peut se faire, que par la force [...] Les hommes colonisés, ces esclaves des temps modernes, sont impatients. Ils savent que seule cette folie peut les soustraire à l'oppression coloniale. »³¹⁹

Cette même vision se trouve un peu plus loin, exprimée par Fanon « *La violence est ainsi comprise comme la médiation royale. L'homme colonisé se libère dans et par la violence.* »³²⁰

Il est vrai, selon Fanon que la violence dont il est question est dirigée et perpétrée contre le colon, en réponse à la violence qu'il inflige au colonisé. C'est un effet boomerang

« Le travail du colon est de rendre impossible jusqu'aux rêves de liberté du colonisé. Le travail du colonisé est d'imaginer toutes les combinaisons éventuelles pour anéantir le colon [...] Pour le colonisé, la vie ne peut surgir que du cadavre en décomposition du colon. »³²¹

319-Fanon, *Les damnés de la terre*, Paris, François Maspero, 1961, p. 55.

320-Fanon, *Ibid.* p. 64.

321-Fanon, *Ibid.* p. 69.

Revenons dans l'ouvrage : *Peau noire, masques blancs* afin d'assister à la mise à distance de la pensée sartrienne, non pas uniquement lorsqu'il s'agit d'analyser le problème de l'aliénation et du complexe.

Fanon fustige, en effet, les réflexions de Sartre dans son ouvrage : *L'être et le néant* à propos de l'être pour autrui qui ne s'accommode pas avec une conscience nègre car le Blanc n'est pas seulement l'Autre mais le maître, réel ou imaginaire d'ailleurs. Cette affirmation, qui est à nouveau le signe d'une profonde fidélité à Hegel, porte cependant en elle les germes d'une transformation essentielle, voire d'une subversion du processus dialectique. Il cite René Ménénil évoquant

« l'instauration dans la conscience des esclaves, à la place de l'esprit « africains » refoulé, d'une instance représentative du Maître, instance instituée au tréfonds de la collectivité et qui doit la surveiller comme une garnison la ville conquise. »³²²

L'autorité blanche est intériorisée, introjectée ; le Blanc se présente alors comme une nouvelle instance psychique du moi du colonisé, instance d'observation, de critique, de censure. Fanon, explicitant les relations entre Antillais, n'affirme pas autre chose lorsqu'il écrit qu'elles ne sont pas des relations à deux termes polarisées par le moi, mais qu'elles sont coiffées par un troisième terme, le Blanc en tant que fiction dirigeante. Or Freud, dans son ouvrage : *L'inquiétante étrangeté*, affirmait que dans les cas pathologiques du désir de surveillance, il y a dissociation du moi par clivage. C'est une telle pathologie que Fanon détecte chez le Noir colonisé. Elle constitue d'ailleurs la toile de fond de ses analyses dans *Peau noire, masques blancs*. C'est ce qu'on peut appeler le problème de la double conscience, en référence à la pensée de l'écrivain afro-

322-Fanon, *Peau noire, Masques blancs*, Paris, Seuil, 1952, p.138. Citation empruntée à Michel Leiris « Martinique Guadeloupe, Haïti » Temps modernes, Février 1950.

américain William Edward Burghardt Du Bois avec laquelle l'idée de violence chez Fanon présente de remarquables affinités.

Fanon, analysant l'imposition culturelle des valeurs blanches du colonisateur emploie les qualificatifs suivants : « *la blanche Justice, la blanche Vérité, la blanche Vierge* »³²³, et constate que le Noir en vient à posséder le même inconscient collectif que le Blanc. Or, dans cet inconscient, le Noir est le signe de toutes les contre valeurs : du péché, du laid, du mal et autres. Il est identifié à ce croissant excessivement noir, où sommeillent les pulsions les plus immorales, les désirs moins avouables.

C'est ainsi que le Noir en vient à se dédoubler, à se désigner lui-même comme ce qu'il a à combattre « *Après avoir été esclave du Blanc, il s'auto-esclavagise.* »³²⁴

La haine du Noir ne saurait cependant suffire à un tel dédoublement. Ce dernier implique d'autre part (et simultanément) un processus d'identification aux "valeurs blanches" que Fanon expose notamment dans sa relecture du stade du miroir de Lacan³²⁵. Prenant notamment l'exemple des jeunes Antillais se délectant des aventures des héros blancs des histoires illustrées, Fanon pose qu'il y a une identification intégrale du Noir au Blanc en ces termes « *Le nègre est, dans toute l'acceptation du terme, une victime de la civilisation blanche.* »³²⁶ Cela signifie que le Blanc n'est pas seulement une instance de censure, il est celui qui est reconnu comme supérieur, il est le modèle auquel il faut ressembler, il joue le rôle d'idéal du moi. D'où ce désir de lactification, dont la

323-Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952, p.165.

324-Fanon, *Ibid*, p.175.

325- Le stade du miroir est un stade dans le développement psychologique où l'usage du miroir amène l'enfant à prendre conscience de son corps et à le distinguer des autres corps

326-Fanon, *Ibid*.

romancière antillaise Mayotte Capécia est le symbole, un symbole d'aliénation en ce qu'il révèle que cette identification, qui se présente comme totale, ne peut jamais être accomplie dans la mesure où elle est toujours refusée en même temps que prescrite par le Blanc. Car « *le monde colonial est un monde manichéiste* »³²⁷ traçant une frontière infranchissable entre Noir et Blanc, colonisateur et colonisé. C'est ce clivage social, matériel, qui est introjecté par le Noir, qui devient clivage du moi : à partir du moment où le Noir accepte le clivage imposé par l'Européen, il n'a plus de répit.

Le Noir reconnaît et dénie simultanément son absence de blancheur dans l'hallucination spéculaire, il se dit sans couleur. Il produit un substitut de réalité, un fétiche, qu'on peut nommer l'âme blanche - ensemble des comportements, attitudes, paroles, propriétés de revêtement du Blanc - qui masque la différence raciale. Cependant, il ne faudrait pas penser que seul le colonisé soit conduit à un tel fétichisme ; l'aliénation dans le monde colonial est nécessairement aliénation réciproque tout comme l'est la reconnaissance chez Hegel.

Dans cette même perspective, Homi K. Bhabha³²⁸, s'inspirant de Fanon, a dévoilé la nature fétiche du stéréotype racial, celui-ci n'étant rien d'autre qu'un instrument permettant d'accueillir la différence raciale et culturelle mais ceci qu'en tant qu'elle peut être résorbée dans du déjà connu, c'est-à-dire déniée en tant que différence. Ce même auteur a de plus su tirer certaines conséquences de la pénétration de Fanon dans le "côté noir" de l'être humain, conséquences devant lesquelles le psychiatre martiniquais lui-même aurait reculé.

327-Fanon, *Les damnés de la terre*, Paris, François Maspero, 1961, p.33.

328-Bhabha, *Les lieux de la culture : Une théorie postcoloniale*, Paris, Payot, 2007.

Il est vrai, Freud avait déjà affirmé que le clivage du moi mettait profondément en question cette conception de la synthèse du moi comme allant de soi. De même Bhabha montre que les jeux de dédoublement ayant lieu dans le monde colonial, rendent problématique l'idée d'une conscience de soi, rompant avec la dualité et se définissant, enfin, en son identité. Si comme le pense Fanon lui-même, le désir, dans la situation coloniale, se situe toujours en référence à la place qu'occupe l'autre « *En fait, il a déjà décidé de remplacer le colon, de prendre sa place.* »³²⁹ Le colonisé rêve d'une inversion des rôles. Si par conséquent ce désir inscrit toujours l'individu à au moins deux places à la fois, ne faudrait-il pas en conclure que l'assignation phénoménologique des places du maître et de l'esclave, leur fixation en une posture d'opposition ou de contradiction non équivoque, est impossible ? En ce sens, n'est-ce pas le souhait hégélien de Fanon d'une réconciliation ultime qui s'avère être une chimère ? Bhabha, dont il ne faut pas méconnaître qu'il conduit à ses extrémités l'idée fanonienne de la violence et la prolonge par la sienne propre plutôt qu'il ne l'interprète, oppose, à l'idée d'un dépassement de l'opposition du clivage, une stratégie de subversion, employée parfois par Fanon lui-même, et qui use du clivage comme d'une arme du colonisateur retournée contre celui-ci.

Cette stratégie de subversion pourrait peut-être, être illustrée par ce qu'on appellera la politique du corps de Fanon. La présence du maître blanc provoque une explosion du corps qui n'est pas sans rappeler, en l'inversant, la crainte narcissique de la lésion du corps propre qui chez Jacques Lacan commande la crainte du Maître absolu qu'est la mort. Clivage du moi et morcellement du corps sont indissociables, la tâche de Fanon se présentant alors comme une tentative de re-corporisation

329-Fanon, *Ibid.*, p.35-36.

« J'explosai. Voici les menus morceaux par un autre moi réunis. »³³⁰ C'est une tâche de reconstruction de l'image du corps qui doit faire face aux difficultés rencontrées dans le monde blanc par « l'homme de couleur [...] dans l'élaboration de son schéma corporel. »³³¹

La dialectique hégélienne du colonisateur et du colonisé, ne va pas sans cette dialectique effective qui s'installe entre mon corps et le monde. "L'expérience vécue du Noir"³³² dont l'explication occupe tout un chapitre dans *Peau noire, masques blancs*, est un vécu corporel, une expérience du moi-corps. C'est justement à ce niveau que la rencontre chez Fanon entre l'existentialisme et la psychanalyse se fait la plus fructueuse. L'influence de Merleau Ponty³³³ transparaît dans la conception de Fanon eu égard à ce qui concerne son idée de violence.

Si le vécu corporel est si essentiel pour Fanon, c'est parce que dans la situation coloniale, le corps, en tant que peau et en tant que race, est littéralement l'opérateur ou l'instrument du clivage. Au schéma corporel se substitue ainsi un schéma épidermique racial ; la peau, cette enveloppe, cette limite du moi et du monde, du moi et des autres, devient, en raison de sa sensibilité et de sa visibilité, l'objet premier du racisme colonial. Fanon, loin de s'appuyer sur une dénégation, sur une revendication de l'absence de fondements des catégories et valeurs du racisme, loin donc de défendre une universalité³³⁴, donnée *a priori*, de l'être humain ou de participer à une nouvelle estimation de la valeur des cultures africaines - à la manière des penseurs de la Négritude -, accepte

330-Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952, p.108.

331-Fanon, *Ibid.* p.109.

332-Fanon, *Ibid.*, p.108 à 134.

333-Fanon avait suivi les cours de Merleau Ponty à Lyon.

334-L'universalité devient chez Fanon une tension, en un sens quasi-physique, vers l'universel.

de faire de la race et du moi-peau à la fois l'origine et l'enjeu même de son discours. C'est dans ce contexte qu'il y aura subversion du discours discriminatoire. Fanon, décrivant l'expérience vécue du Noir, qui n'est rien d'autre que la sienne propre, fait s'exprimer le corps : Les talons vigoureux contre le flanc du monde, les artères du monde, "rougir de sang". Il ne faut pas ignorer qu'ici, le psychiatre martiniquais retrace sa propre genèse et en ce sens, rend compte d'étapes ou de moments à présent légèrement dépassés. Cette pensée du corps, Fanon la prolonge dans *Les damnés de la terre*. L'idée fanonienne d'une nécessité de la violence dans la lutte de libération du peuple algérien ne répond pas tant à une stratégie, qu'elle soit rationnelle ou irrationnelle, qu'elle suscite l'approbation ou la condamnation, qu'à une économie corporelle. Les violences et frustrations de tout ordre exercées par le colonisateur sur le colonisé sont l'origine d'une tension musculaire accumulée dont la décharge se présente comme une nécessité physiologique. S'il y a une stratégie, elle concernera bien plutôt les modalités de cette décharge, l'enjeu devenant d'éviter l'autodestruction et de mobiliser la violence dans un rapport de forces, dans une lutte où seule elle peut s'exercer à profit en tant qu'elle se retourne contre sa source même.

Empruntons à Fanon cette formule afin de conclure cette partie du travail « *Mon ultime prière : ô mon corps, fais de moi toujours un homme qui interroge !* »³³⁵

Comme le révèle la lecture de Fanon, un véritable homme qui interroge, il en fut un mais aussi un écrivain qui réhabilita la violence faisant d'elle un remarquable facteur de libération.

335-Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952, p.208.

5.2. Impact du fanonisme

En réalité, Fanon est un psychiatre, un penseur politique et un militant de la libération. Il ne doit pas être considéré comme un critique littéraire. Seulement, très souvent, en l'occurrence, dans ses livres : *Peau noire, masques blancs* et *Les damnés de la terre*, il a sollicité des œuvres littéraires ou fait référence à tel ou tel écrivain. Il l'a fait de façon suffisamment avertie pour que ses propos puissent être source d'enseignement et de réflexion pour la critique philosophique des penseurs des pays qui ont connu une domination coloniale ou un pouvoir autoritaire monochrome. Ce fait ne peut nous étonner lorsqu'on sait l'importance pour le psychiatre de la verbalisation ou du silence.

Dans le livre : *Peau noire, masques blancs* et surtout dans le chapitre IV du livre : *Les damnés de la terre*, intitulé "sur la culture nationale"; Fanon proposait une analyse du parcours des écrivains sous domination coloniale et issus du groupe des colonisés, de l'assimilation totale à la prise de conscience de la nécessité de la revendication nationale. Il a décrit avec une extrême lucidité l'espace colonial avec ses coupures entre deux mondes. Pour lui, la réponse de contre-violence des colonisés était inévitable dans la mesure où le colonialisme a été une agression violente.

«La violence du régime colonial et la contre-violence du colonisé s'équilibrent et se répondent dans une homogénéité réciproque extraordinaire [...] Le développement de la violence au sein du peuple colonisé sera proportionnel à la violence exercée par le régime colonial contesté.»³³⁶

En principe, la question n'est pas de "faire la part des choses" entre un bon et un mauvais colonialisme mais d'appréhender l'ampleur d'un

336-Fanon, *Les damnés de la terre*, Paris, François Maspero, 1961, p.66.

phénomène d'agression et de violence. Mais Fanon ne s'arrête pas là. S'immobiliser dans cette protestation continentale mène à l'impasse. Il est impérieux de dépasser cette étape pour lutter pour l'émergence de cultures nationales qui ne peuvent s'affirmer qu'avec la nation.

Les écrits de Fanon ne peuvent être considérés comme formant un système clos et ne sont pas un manuel de certitudes. Il questionne, s'interroge, avance des propositions. Il s'est employé à critiquer la colonisation de manière très véhémement mais certaines de ses analyses sont modulables et discutables d'une part, et désuètes selon un contexte de temps et de lieu. Empruntons à Michel Giraud ces lignes afin de mettre en exergue l'absence de système dont souffre l'œuvre de Fanon

« La plupart des analyses fanoniennes restent ouvertes, se terminent sur des questions non résolues. C'est précisément en cela, parce que l'œuvre de Fanon ne constitue pas un système (c'est-à-dire un ensemble parfaitement clos de propositions), qu'il n'existe pas - selon nous - de théorie fanonienne à proprement parler. Loin d'être une carence, cette caractéristique de la pensée de Fanon nous paraît en garantir la richesse. C'est, en effet, l'absence d'esprit de système qui lui permet de rendre compte, avec tant de force, des contractions de la réalité sociale, selon une logique qui n'est pas celle du dogmatisme mais [...] celle de l'interpellation. »³³⁷

Toutefois, un bel exemple du nouvel humanisme qu'il propose peut être donné à travers les pages qu'il a consacrées à la torture au chapitre V de *Les damnés de la terre*, intitulé "Guerre coloniale et troubles mentaux". Durant sa courte vie, l'obsession de Fanon a été de traquer l'aliénation dans toutes ses dimensions et il n'a pas cessé d'être à l'écoute de la maladie mentale. Pour lui, deux attitudes étaient laissées au colonisé : La pétrification soumise ou la violence.

337-M. Giraud, Conférence sur le thème : "L'actualité de Fanon", Brazzaville, 1984.

Face aux névroses de guerre et particulièrement aux troubles profonds engendrés par la torture, Fanon cherchait à inventer des dispositifs de reconstruction en tenant compte du somatique, du psychique, de l'histoire et de la société. Il fallait sortir l'individu de la répression. Il écrit, à ce propos

« Nous aurons à panser des années encore les plaies multiples et quelquefois indélébiles faites à nos peuples par le déferlement colonialiste. L'impérialisme qui aujourd'hui se bat contre une authentique libération des hommes, abandonne çà et là des germes de pourriture qu'il nous faut implacablement détecter et extirper de nos terres et de nos cerveaux [...] on trouvera peut-être inopportunes et singulièrement déplacées dans un tel livre ces notes de psychiatrie. Nous n'y pouvons strictement rien. Il n'a pas dépendu de nous que dans cette guerre des phénomènes psychiatriques, des troubles du comportement et de la pensée aient pris de l'importance chez les acteurs de la « pacification » ou au sein de la population « pacifiée ». La vérité est que la colonisation, dans son essence, se présente déjà comme une grande pourvoyeuse des hôpitaux psychiatriques. »³³⁸

Dans la note 2 de son introduction au chapitre IV intitulé : "Guerre coloniale et troubles mentaux", Fanon écrit

« Nos actes ne cessent jamais de nous poursuivre. Leur arrangement, leur mise en ordre, leur motivation, peuvent parfaitement a posteriori se trouver profondément modifiés. Ce n'est pas l'un des moindres pièges que nous tendent l'Histoire et ses multiples déterminations. Mais pouvons-nous échapper au vertige ? Qui oserait prétendre que le vertige ne hante pas toute existence. »³³⁹

Toujours dans cette réflexion sur la violence de la domination et ses effets pervers, Fanon a montré combien la disparition de la colonisation était seule à même d'assurer un rééquilibrage des échanges interculturels car le statut colonial verrouille l'échange quelle que soit la bonne volonté

338-Fanon, *Les damnés de la terre*, Paris, François Maspero, 1961, p.189.

339-Fanon, *Ibid.*, p.192.

des partenaires. Cette pensée est plus explicitement exprimée dans la conclusion de son livre : *Les damnés de la terre* et avec la volonté de désaliénation des acteurs de ces cultures en présence : colonisés et colonisateurs.

Fanon fait partie de ceux qui ont refusé de qualifier d'universel l'humanisme européen. Il installe au centre de son dispositif d'appréciation, les cultures que l'Occident rejetait en périphérie. Toutefois, il faut reconnaître qu'il exprime souvent en termes plus tranchés et décisifs que tout autre, un immense basculement culturel, du terrain de l'indépendance nationale au champ théorique de la libération. Fanon est inintelligible si l'on ne voit pas que son œuvre est une réaction à des constructions théoriques produites par la culture du capitalisme occidental tardif, reçue par l'intellectuel indigène du tiers monde comme une culture d'oppression et d'asservissement colonial.

On note une différence nette entre son ouvrage, *Peau noire, masques blancs* qui se veut une anthropologie raciale d'origine existentialiste et à portée polémique et *Les damnés de la terre* qui est une philosophie sociale radicale d'inspiration principalement néo-marxiste. Malgré ses obscurités et difficultés, Fanon a réussi, en sa manière à faire lier l'Europe et l'indigène dans une nouvelle communauté non antagonique de la conscience et de l'anti-impérialisme. Il est donc, pour ainsi dire, bien l'héritier le plus controversé de Freud car s'il est le psychiatre compétent et formé dans la lignée du maître de Vienne, il n'est pas un disciple soumis et mimétique. Il instaure un dialogue de pairs avec sa formation à partir de sa double position d'intellectuel et de colonisé (Martiniquais et Algérien), de sa position d'exilé, exil "imposé" (pour des études en métropole) puis "choisi" (l'Algérie comme lieu de décolonisation radicale). Il est dans la logique d'une remise en cause et

d'un redimensionnement du monde. Il le fait en tant que penseur mais aussi comme militant.

Concernant *Les damnés de la terre*, Sartre lui a écrit une préface dithyrambique dont en voici cet extrait

« Européens, ouvrez ce livre, entrez-y [...] Ayez le courage de le lire [...]. Vous trouverez que Fanon est le premier depuis Engels à remettre en lumière l'accoucheuse de l'histoire. »³⁴⁰

Ce style sartrien, emphatique et grandiloquent, faisait de Fanon un fils de la violence. Fanon se voulait la voix des sans voix, le porte-parole de ces damnés. Utilisant le discours du réprouvé, du rebelle, il mettait en scène celui qui hante le monde qui l'a exclu, qui y revient et qui, dans un geste vengeur, accomplit sa libération. Le rebelle, cette figure de la mythologie occidentale, prenait sous la plume de Fanon le visage du Noir, de l'Arabe ; ceux-ci arrachaient enfin le masque du maître et apparaissaient libres. Fanon voulait que la décolonisation fût la création d'une nouvelle espèce d'êtres humains, un monde où les derniers seraient les premiers, et les premiers les derniers. La décolonisation prenait des accents bibliques. Cependant, le vocabulaire fanonien n'était pas exceptionnel, c'était le vocabulaire de toute une génération marquée par la dialectique hégélienne du Maître et de l'Esclave. Adopté par les *Black Panther* aux États-Unis d'Amérique qui feront de son livre : *Les damnés de la terre* leur livre de référence³⁴¹. Admiré par Sartre et Beauvoir, traduit dans le monde entier, Fanon fut un des prophètes de la décolonisation. Prophète car il fit sien le vocabulaire de la rupture, d'un monde divisé en deux où seulement à travers un geste violent de renversement dialectique, une rupture, s'accomplirait et on assistera à la libération des peuples

340-Sartre, Préface de : *Les damnés de la terre*, Paris, François Maspero, 1961, p. 13.

341-Sur la couverture de l'édition américaine du livre : *Les damnés de la terre*, on lit : The Bible of Décolonisation.

colonisés. La décolonisation s'écrivait comme un affrontement mortel où l'Esclave devenu révolutionnaire punissait le Maître de son arrogance. Le dialogue d'Aimé Césaire dans le livre, *Et les chiens se taisaient*, que Fanon cite, offrait un bel exemple de cette figure narrative du réprouvé qui se dresse et crie au monde sa révolte

« *LE REBELLE (dur)*

– *Mon nom : offensé ; mon prénom : humilié ; mon état : révolté ; mon âge : l'âge de pierre.*

LA MERE

– *Ma race : la race humaine. Ma religion : la fraternité...*

LE REBELLE

– *Ma race : la race tombée. Ma religion...*

mais ce n'est pas vous qui la préparerez avec votre désarmement...

C'est moi avec ma révolte et mes pauvres poings serrés et ma tête hirsute.»³⁴²

L'ouvrage : *Peau noire, masques blancs*, comme l'a souvent voulu Fanon lui-même, est réellement selon nous, une étude psychologique des complexes antillais, complexes produits par le racisme et le colonialisme. Il y dénonce le désir de se « blanchir », d'adopter un masque blanc. Fanon ne défend, cependant pas, un nationalisme noir. Il est pour la naissance d'une "nouvelle humanité" où la couleur de la peau n'aurait plus d'importance. Il proclame son statut d'homme libre et refuse l'enfermement dans une ethnie ou un groupe racial. La Négritude, le mouvement culturel et intellectuel lancé par Aimé Césaire et Léopold Sédar Senghor dans les années 1920, ne l'intéresse point.

Pour lui, sa vie ne doit pas être consacrée à faire le bilan des valeurs nègres. C'est de révolution, d'émancipation politique qu'il doit s'agir. Il faut dépasser la Négritude, qui constitue la première phase mais la phase mineure de la conscience dialectique. Déjà, pour Fanon, l'analyse de

342-Aimé Césaire cité par Fanon, *Les damnés de la terre*, Paris, François Maspero, 1961.p 64.

l'oppression coloniale ne peut être seulement économique, culturelle ou politique, elle doit prendre en compte les aspects psychologiques de la relation coloniale. Car la relation coloniale se joue aussi sur la scène des fantasmes, des rêves, des désirs sexuels et par conséquent, la décolonisation doit aussi se réaliser sur le plan psychologique.

Il faut reconnaître que les écrits de Fanon, dans leur force et dans leur complexité, représentent une source indispensable pour comprendre les politiques psycho-sexuelles du corps social multiculturel. Fanon est l'un de ceux qui ont le mieux décrit le moment de rupture qu'expérimente le sujet postcolonial : la division Blanc / Noir telle que le colonialisme l'a mise en place est interrogée et critiquée. Il écrit à ce titre : « *Ce qu'on appelle l'âme noire est une construction du Blanc.* »³⁴³

Se sachant malade, Fanon écrit *Les damnés de la terre* dans l'urgence. Il veut, dit-il à ses amis, mettre sur papier ses pensées sur la décolonisation. Il a acquis, pense-t-il, une expérience unique comme Martiniquais et comme militant nationaliste. Avec les Algériens, il s'est trouvé un peuple. Il s'identifie à eux et à leur combat car les Algériens, contrairement aux Antillais décrit dans : *Peau noire, masques blancs*, ne cherchent pas à se blanchir. Ils rejettent le monde et la culture de l'Europe. *Les damnés de la terre* est l'analyse fanonienne de l'émancipation. L'ouvrage prône la culture nationale, celle qui s'ancre dans le peuple. La vision fanonienne de la culture reste dominée par une idéalisation du peuple et des paysans. C'est là qu'est le sel de la terre, les paysans. C'est là qu'est le sel de la terre, les vraies valeurs. Fanon veut une culture au service de la politique et en cela, il se fait l'écho des idéologues algériens nationalistes. Dans *Les damnés de la terre*, Fanon pose la question qui est au centre du débat politique sur la

343-Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952, p. 31.

décolonisation : quelle est la classe révolutionnaire dans la colonie, les paysans ou les ouvriers ? Les paysans, est sa réponse car la classe ouvrière ne peut jouer le rôle d'avant-garde révolutionnaire. C'est dans les campagnes, écrasées par la misère, loin de la fascination exercée par l'Européen, que sont les vrais révolutionnaires. Fanon théorise le rôle de la paysannerie au moment où le F.N.L perd le combat des villes. Le peuple est dans les campagnes où le militant en armes est, en effet, irrité de voir que beaucoup d'indigènes continuent à mener leur vie dans les cités comme s'ils étaient étrangers à ce qui se passe dans les montagnes, comme s'ils ignoraient que le mouvement essentiel ait commencé. La décolonisation fanonienne, c'est toujours la lutte entre le vice et la vertu, vertu des campagnes contre la décadence, la compromission des villes.

Comme on le voit, Fanon a émis une théorie très contestable. Il rejette la ville et oppose le désordre urbain à la sagesse profonde des campagnes. Les vraies révolutions, pense-t-il, ne peuvent venir que des campagnes. Cette exaltation de la campagne par rapport à la ville nous semble excessive.

En effet, et compte tenu de ce que nous savons de l'histoire de la colonisation et de la décolonisation, le villageois n'a jamais pu tourner le dos entièrement à la ville ; bien au contraire, des échanges existent entre la ville et la campagne qui permettent au campagnard de vivre : celui qui se rend en ville pour vendre ses produits et pour acheter ce qui lui fait défaut. En ville, le campagnard est attentif aux bruits de la ville ; à tout ce qui en sort, à ce spectacle choquant d'un monde nouveau, même s'il le refuse profondément. Il prend alors conscience de son aliénation. Or, simultanément, l'Homme colonisé de la ville prend conscience de la sienne. Du même coup, l'un et l'autre cherchent le moyen d'en sortir. Le citadin copie dans la "nuit coloniale", les façons de faire, les langages des politiques et des militants syndicalistes. Il copie de ce fait dans ses

formules les plus simples et les plus compliquées, adroitement et maladroitement, les formes d'action susceptibles de faire échec à cette colonisation.

La ville offre un extraordinaire éventail de possibilités. En effet, la ville, ce sont les journaux, les tracts plus ou moins clandestins, les manifestations publiques qui permettent de prendre conscience de sa force, c'est la force collective dans laquelle l'individu s'efface, c'est donc l'apprentissage de la vie politique, dans ses formes les plus subtiles ou les plus spectaculaires.

Mais ces manifestations constituent le début du déblocage. Celles-ci sont d'autant plus fortes et d'autant plus véhémentes que le refus est plus violent, le blocage plus violent. Ainsi, du fait que le blocage est violent, l'aliénation est alors ressentie encore plus vivement, encore plus injustement. Il existe ainsi, au sein même de cette société alors même que la colonisation ne cherche pas à les susciter, - ce serait même le contraire - les forces qui apparaissent et bouillonnent ; et ce bouillonnement a d'autant plus de force que le blocage est plus important.

Dans cette histoire des blocages et cette chronologie de la violence, les lendemains de la Seconde Guerre Mondiale ont été plus spectaculaires que les autres périodes de l'Histoire. On compte, entre 1919 et 1939, une seule proclamation d'indépendance, celle de l'Égypte, à laquelle s'ajoutent en 1930, la fin du mandat irakien et les traités franco-syriens et franco-libanais de 1936 qui promettaient l'indépendance.

Par contre, entre 1945 et 1955, il y a eu dix proclamations d'indépendance : l'Inde, le Pakistan, le Ceylan, la Birmanie, le Soudan, le Viêt Nam, le Laos, le Cambodge, la Libye : dont plusieurs acquises par la violence.

Mais de 1955 à 1965, plus de quarante États deviennent indépendants, dont quelques-uns après une guerre atroce. Ce phénomène est-il nouveau dans l'Histoire ? En toute objectivité, nous ne le pensons pas. En effet, rappelons-nous l'indépendance acquise par les États-Unis d'Amérique en 1783, à la fin d'une guerre de sept années. Ils furent aidés par la France et un groupe de Français conduits par La Fayette : La France saisit là l'occasion de régler avec la Grande-Bretagne un vieux compte ouvert avec le traité de Paris de 1763. Un autre exemple, c'est celui d'Haïti qui proclame son indépendance sous la direction de Toussaint Louverture, après avoir pris les armes contre des colons, eux-mêmes révoltés contre leur métropole. Nous avons aussi l'indépendance des colonies espagnoles et portugaises de l'Amérique du Sud, entre 1808 et 1826 : La violence joue dans chaque cas un rôle déterminant ; et l'indépendance ainsi obtenue ne l'est que par la force, et jamais par une libre discussion. Ce que nous avons connu avec l'Algérie n'a donc rien d'exceptionnel. En vérité, pour les pays du tiers-monde, la revendication, la révolte et la violence sont des constantes. Revendications, révoltes et violences éclatent au lendemain même de la conquête. Il n'est pas vrai d'imaginer que la colonisation a consisté en une opération militaire suivie d'une période de paix.

Un tel schéma n'a, pour ainsi dire, jamais correspondu, à la réalité. En effet, la colonisation est coupée de nombreux épisodes de révoltes, d'insurrections ou d'émeutes. Il n'y a pas dix années de paix de suite sans incidents plus ou moins graves et sanglants. Nous ne pensons pas seulement à la colonisation française, celle de l'Algérie, de la Tunisie, du Maroc, de l'Indochine ou de Madagascar. Nous pensons à la colonisation allemande, à la colonisation anglaise, à celle des Russes et autres. Ces révoltes, ces revendications sourdes ou ouvertes créent ainsi un lien entre le passé et le présent. La colonisation, par la force ou non, a derrière elle

un imposant cortège de luttes. En Chine, nous avons les mouvements de révolte tels que : les Thaï-pings, les Boxers avec les assassinats de religieux, de missionnaires, les multiples attentats. En Amérique du Sud ou du centre, l'être humain asservi et dépendant, le damné, tente toujours de secouer le joug, même s'il n'a que peu d'espoir d'aboutir.

Il faut retrouver la patrie et la nation perdues. Cette remarque suffit à donner sa véritable couleur à la violence en pays colonial. Non seulement retrouver la patrie et la nation perdues, mais aussi le mythe, ce qui est plus important et plus grave, c'est-à-dire la culture, ou une certaine idée de la culture et du passé, tels qu'on les imagine.

Ainsi ces révoltes et ces violences des pays coloniaux ont une couleur originale. Ces violences débouchent-elles sur des perspectives ? Oui. Les destructions, évidemment. Il est donc nécessaire que la violence débouche sur un cadre nouveau : et d'abord un cadre juridique, c'est-à-dire l'État, si celui-ci n'existe pas. Mais un cadre juridique n'est pas un cadre humain. L'État comprend aussi la nation, qui suppose l'abandon de tous les cadres classiques ou tribaux, c'est-à-dire de toutes les anciennes structures sociales. Or, dans ces nouveaux États, les colonies doivent vivre ensemble, conservant, d'une part, le patrimoine du passé qui leur a fourni un important et évident soutien durant les luttes menées contre la domination coloniale ; d'autre part, les exigences de l'État et de la nation leur imposent d'innover et de trouver des solutions aux problèmes qui ne manquent pas de se poser après le départ des colonisateurs.

Or, là où la violence coloniale a disloqué les cadres tribaux ou classiques, on a des chances solides de créer une nation ou un État. Ce fut la chance de l'Algérie, quoi qu'on pense. Alors que la violence coloniale semblait négative, la négation, ici s'est retournée : le moins a créé le plus.

En revanche, là où les cadres n'ont pas été entièrement disloqués, la nation naît dans la douleur : cas du Congo belge. La nation ne peut donc exister que dans la mesure où le blocage colonial a disloqué les vieilles structures. Mais, du même coup, ayant disloqué les vieilles structures, elle a donné le sens d'une unité ; d'une unité dans le malheur, face à l'adversaire, la colonisation. Et, de ce fait, l'unité des forces de la colonisation a créé l'unité des forces des colonisés, qui se conjuguent dans l'État, la nation et la culture.

Ainsi, aussi longtemps que la "nuit coloniale" a pesé sur ces populations, celles-ci ont cherché à puiser leurs forces dans un passé aboli, mythifié, et elles ont vécu, à travers les femmes, les enfants, la paysannerie, dans un monde de rêve et d'utopie. Faut-il alors imaginer que, à la naissance de la nation, on puisse recréer le paradis perdu ? Serait-ce même possible ? Serait-ce souhaitable ? D'une part, cela n'est pas possible, car on ne recrée jamais le passé, mais, d'autre part, cela n'est pas souhaitable.

Ces pays doivent donc se donner une culture nouvelle, quelque chose qu'ils n'ont plus encore en tant que tel, qui sera composé du passé, de ses haillons colorés les plus nobles et les plus glorieux, et de tout ce que le présent va tisser. Ici encore nous retrouvons l'importance de la colonisation. Le moins peut se transformer, et se transformer en plus, car le contact avec la culture du colonisé sera un élément fécondant.

Fanon écrit « *Il faut faire peau neuve, développer une pensée neuve, tenter de mettre sur pieds un homme neuf.* »³⁴⁴ Et il demande à ses frères africains, ces "damnés de la terre" du XX^{ème} siècle, de se détourner de l'Europe. Il semble difficile, malgré toute la sympathie qu'on puisse avoir pour ce

344-Fanon, *Les damnés de la terre*, Paris, François Maspero, 1961, p. 242.

genre de souhait, de trouver, de créer ce nouvel être humain. Il est pénible de l'imaginer, surtout lorsqu'on se place dans le contexte mondial actuel marqué par la mondialisation qui apparaît comme un phénomène incontournable depuis ces dernières décennies.

À supposer que la violence ait réussi à faire aboutir ce vœu fanonien à savoir : créer le cadre juridique, l'État, la nation et la culture. Il restera, bien entendu, un autre problème à régler : celui d'établir de nouveaux équilibres dans le domaine de la vie économique. Ceci exigera un ajustement permanent ; donc une patience infinie, mais aussi une certaine technicité. Il serait alors très possible que cette violence si longtemps exaltée se retrouve alors comme un poids dont il faille se débarrasser pour construire très précisément le monde nouveau dans lequel ces êtres humains de type nouveau aspirent à vivre.

En dépit de toutes les critiques à l'égard du fanonisme, Fanon mérite toujours d'être lu et relu. Réduire ses écrits à une apologie d'un nationalisme borné et caduc serait une erreur. Son travail de psychiatre, ses écrits sur le racisme et la relation coloniale font partie d'une époque de l'Histoire qui a profondément transformé notre monde. Une décolonisation a eu lieu, d'autres suivront à coup sûr. Des penseurs comme Fanon, nous en avons besoin encore de nos jours en vue de corriger les injustices dont regorgent les civilisations d'aujourd'hui. Sur ce, il convient de justifier la violence mais pas de façon aveugle. C'est à juste titre ce que la suite de ce travail s'emploie à faire.

Chapitre 6

Réflexion pour un monde moins violent

Cet ultime chapitre s'étendra sur deux volets que sont : les causes et les origines de la violence et la recherche de paix mondiale. Il sera ici question d'analyser les causes de la violence en nous inspirant fondamentalement de la psychanalyse freudienne, et les origines de la violence que nous focaliserons sur Rousseau et Kant d'une part. D'autre part, l'accent sera mis sur notre esquisse de la recherche de la paix mondiale. À cette étape du travail, nous souhaitons assigner une limite à la justification de la violence sur laquelle a largement porté cette recherche.

6.1. Causes de la violence

Il est impossible de trouver une cause unique à toutes les formes de la violence. Comme la plupart des grands phénomènes sociaux, la violence a, en règle générale, une profusion de causes. Il en résulte qu'en supprimant certains facteurs de la violence, on n'élimine pas nécessairement la violence sociale en tant que telle. Soit dit en passant, cela explique en grande partie pourquoi le seul moyen de faire perdre à une société militarisée, au comportement agressif, sa propension à recourir à la violence politique sur la scène internationale, est de lui infliger une défaite catastrophique.

Il est clair que nous nous trouvons en présence d'un phénomène multidimensionnel. Pour le comprendre, il nous faut en envisager simultanément les nombreux aspects. Peut-être sera-t-il possible à l'avenir de grouper les divers facteurs déterminants en une matrice de

ces causes qui nous permettra de prédire s'il y aura violence ou non. En tout état de cause, ce jour est encore lointain.

Il existe, d'abord les causes constitutionnelles, qui sont consubstantielles à l'espèce humaine, qu'elles soient biologiques, psychologiques ou sociales.

Parlant des causes biologiques, nous dirons que dans la jungle de l'existence, pour survivre, les espèces animales s'entre-dévorent. Mais la violence animale, est limitée à la satisfaction des besoins alimentaires ou sexuels et de logement. Seule l'espèce humaine pratique à une large échelle l'auto-destruction et goûte aux délices de la guerre. L'instinct de conservation, même paré par les néo-darwinistes des charmes de la sélection naturelle, ne saurait expliquer, cependant, toutes les formes de violence.

Situons-nous maintenant sur le plan de la psychologie ou plus exactement de la psychologie des profondeurs, autrement dit, de la psychanalyse. Cette science nous apprend que l'espèce humaine est une somme de pulsions, de tendances qui toutes cherchent à se satisfaire. C'est l'instinct de plaisir qui constitue le fond et l'étoffe de chacun de nous. Mais face à l'individu, il y a la société qui, elle, veut se perpétuer dans son être, et s'il le faut en dehors de l'individu. Elle constitue une instance qui réprime les pulsions de l'individu. Ce faisant, il y a refoulement car la société ne déracine pas les pulsions, elle les refoule, elle les comprime. Celles-ci cherchent à revenir en surface et dès que l'occasion se présente, elles reviennent avec violence.

Nous pouvons dire ici que la psychanalyse tente, à vrai dire, une intelligibilité des comportements jusqu'alors restés dans la confusion. Pour Freud, l'agressivité est construite de la nature humaine, c'est-à-dire, elle est innée en chacun de nous, et la société, loin de corrompre l'être humain, prend soin d'étouffer toutes les pulsions susceptibles de

menacer la cohésion du groupe. C'est du moins ce qu'il montre dans ce passage

« Il suffit donc que nous répétions que le mot "civilisation" désigne la somme des actions et des dispositifs dans lesquels notre vie s'écarte de celle de nos ancêtres animaux et qui servent deux fins : protéger l'être humain contre la nature et régler les relations des hommes entre eux. »³⁴⁵

Or, bien que la civilisation vise à long terme le bonheur des êtres humains, elle repose sur le renoncement aux pulsions instinctives. L'édifice de la civilisation exige le travail, donc le sacrifice ou en tout état de cause le report des désirs immédiats. En particulier, les pulsions sexuelles, en l'occurrence la libido, subissent, du fait de l'organisation sociale, de graves dommages. Et même si l'on peut imaginer une organisation sociale où la libido serait moins réprimée que dans la culture occidentale moderne, il reste que les pulsions agressives naturelles devront toujours être contrôlées et endiguées par l'organisation sociale. Selon Freud en effet, la personne humaine n'est pas naturellement bonne.

« L'être humain n'est pas un être doux, ayant besoin d'amour et capable tout au plus de se défendre quand on l'attaque, mais qu'il peut se targuer de compter au nombre de ses dons instinctifs une grosse part d'agressivité. »³⁴⁶

Cette agressivité naturelle doit donc et devra sans relâche être contrôlée par la société.

À en croire Freud, contrairement à ce que pense Rousseau, il y a, en l'être humain une agressivité naturelle qui doit sans relâche être réprimée

345-Freud, *Le malaise dans la civilisation*, Paris, Points, 2010, p.84-85.

346-Freud, *Le malaise dans la civilisation*, Paris, Points, 2010, p.119.

par la société. La propriété privée serait, selon les libéraux, avant tout une garantie de prospérité pour tous les membres de la collectivité. Mais cet optimisme est démenti par les faits. Au XIX^{ème} siècle, à côté de capitalistes florissants, la classe ouvrière vit dans une misère effroyable. Le droit de propriété a pu ainsi être considéré comme source de l'exploitation de l'Homme par l'Homme. Aujourd'hui, tout le monde accorde que l'État doit intervenir pour éviter les injustices et l'exploitation.

Durant sa carrière de psychanalyste, Freud est passé de la première Topique³⁴⁷ qui établit les frontières respectives des systèmes inconscient-préconscient-conscient ; à la seconde Topique, où il expose les principes du Ça, du Moi et du Surmoi.

À partir de 1900, Freud élabore une première topique. Il considère alors le psychisme comme un appareil constitué de deux systèmes différents voire opposés. D'une part, le système préconscient-conscient où dominant les valeurs classiques de la pensée éveillée, de l'attention, du raisonnement, du jugement, de l'action maîtrisée. Y sont à l'œuvre, dit Freud, autour du Moi, des processus psychiques secondaires selon le principe de réalité. D'autre part, le système inconscient où domine un fonctionnement mental très différent des processus de pensée qui s'offrent à l'observation psychologique traditionnelle. Là, l'énergie psychique fournie par les pulsions est libre. Elle circule, sans entrave, d'une représentation à une autre, sans aucune relation logique. Sa seule régulation est le principe de plaisir. Les désirs inconscients tentent d'accéder au système préconscient-conscient. Mais une fonction

347-Rappelons qu'en psychanalyse le terme topique désigne une articulation de l'appareil psychique en plusieurs systèmes dotés de fonctions différentes.

particulière de l'appareil psychique, la censure³⁴⁸, tente d'interdire ce passage. La position de Freud est ceci

« D'abord, tous les rêves ne sont pas étrangers au rêveur, incompréhensible et confus pour lui. Si vous vous donnez la peine d'examiner ceux des petits enfants, à partir d'un an et demi, vous les trouvez très simples et facilement explicables. [...]

Il nous faut donc distinguer deux choses : d'une part, le rêve tel qu'il nous apparaît, tel que nous l'évoquons le matin, vague au point que nous avons souvent de la peine à le raconter, à le traduire en mots; c'est ce que nous appellerons le contenu manifeste du rêve. D'autre part, nous avons l'ensemble des idées oniriques latentes³⁴⁹ que nous supposons présider au rêve du fond même de l'inconscient. Ce processus de défiguration est le même que celui qui préside à la naissance des symptômes hystériques³⁵⁰. La formation des rêves résulte donc du même contraste de forces psychiques que dans la formation des symptômes.

Le « contenu manifeste » du rêve est le substitut altéré des « idées oniriques latentes », et cette altération est l'œuvre d'un « moi »³⁵¹ qui se défend; elle naît de résistances qui interdisent absolument aux désirs inconscients d'entrer dans la conscience à l'état de veille; mais, dans l'affaiblissement du sommeil, ces forces ont encore assez de puissance pour imposer du moins aux désirs un masque qui les cache. Le rêveur ne déchiffre pas plus le sens de ses rêves que l'hystérique ne pénètre la signification de ses symptômes.»³⁵²

348-Barrage sélectif engendré par l'éducation, la société et l'expérience.

349-Idees oniriques latentes : ensemble profond de significations immanentes au rêve (en grec, *oneiros*), fait de contenus refoulés.

350-Symptômes hystériques : l'hystérie (du grec *hysteria*, utérus) était autrefois rattachée à un érotisme féminin supposé morbide. Cette affection est une classe de névroses dont les tableaux cliniques sont fort variés. Dans cet état pathologique, le malade est suggestible et peut simuler des infirmités (rappelons que Breuer et Freud écrivirent, en 1895, les *Études sur l'hystérie*).

351-Le moi représente, chez Freud, le pôle conscient de la personnalité.

352-Freud, *Cinq leçons sur la psychanalyse*, Paris, Payot, 1966, p.39-40.

En 1923, Freud élabore une seconde topique constituée du Ça, du Moi et du Surmoi. Le Ça est totalement inconscient et a toutes les caractéristiques que Freud attribuait dans sa première topique à l'inconscient. Le Moi qui correspond à la conscience et à la volonté est conscient et préconscient. Une partie du Moi est néanmoins inconsciente, celle qui est chargée de se défendre contre les pulsions du Ça (mécanismes de défenses du Moi). Le Surmoi provient de l'intériorisation des interdits parentaux et sociaux est inconscient et préconscient. La seconde topique met l'accent sur le conflit intrapsychique : le Ça demande, le Surmoi interdit ou non ; le Moi se trouve pris entre les exigences du Ça et les impératifs du Surmoi. Tout se passe comme si nous avions affaire à un réel conflit de personnes à l'intérieur du sujet. La seconde topique montre aussi que l'essentiel des processus psychiques est inconscient. Seule une partie du Moi émerge, tout le reste est inconscient ou préconscient.

Comme tel, l'inconscient marque alors une étape importante dans le développement de la psychanalyse. L'inconscient désormais psychique perturbe la vie normale de l'individu. Il provient du refoulement³⁵³. Bien que devenues inconscientes, les représentations refoulées restent actives et peuvent ressurgir à tout moment dans le rêve ou dans les symptômes pathologiques. Dans ce cas, le psychanalyste ramène à la conscience du sujet malade, les tendances refoulées. Et pour y parvenir, il interprète les phénomènes inconscients notamment les névroses, les psychoses, les sublimations, les lapsi, les perversions, les pulsions, les complexes et autres.

353-Chez Freud, mécanisme par lequel le sujet chasse hors de sa conscience un désir dont la satisfaction serait incompatible avec ses exigences morales. Il joue un rôle majeur, non seulement dans le psychisme pathologique, mais dans la psychologie normale.

Toutefois, il importe de signaler que la découverte freudienne d'un inconscient psychique pose problème dans la mesure où elle donne à penser que nous serions manipulés par des forces obscures et que nous pourrions ne pas être maîtres de nos choix, de nos actes, de nous-mêmes. Reconnaître l'existence d'un inconscient serait abdiquer notre responsabilité. Pour Freud, pourtant, la conscience n'est pas le tout de l'activité psychique. Il se produit en nous des phénomènes psychiques dont nous n'avons même pas conscience, mais qui déterminent certains de nos actes conscients. Ainsi nous croyons nous connaître, mais nous sommes incapables de dire pourquoi nous ne pouvons supporter la vue de tel ou tel animal pourtant inoffensif (une souris, une araignée, et autres.), pourquoi nous faisons des rêves si délirants. Nous croyons nous connaître, mais il y a, en nous comme un étranger qui se manifeste de temps en temps dans nos manies, dans nos rêves ou dans nos actes manqués, et qui s'évertue à se dérober à nos regards introspectifs. Cet étranger insaisissable, Freud l'appelle, dans le passage suivant, l'inconscient.

« On nous conteste de tous côtés le droit d'admettre un psychique inconscient et de travailler scientifiquement avec cette hypothèse. Nous pouvons répondre à cela que l'hypothèse de l'inconscient³⁵⁴ est nécessaire et légitime, et que nous possédons de multiples preuves de l'existence de l'inconscient.

Elle est nécessaire, parce que les données de la conscience sont extrêmement lacunaires; aussi bien chez l'homme sain que chez le malade, il se produit fréquemment des actes psychiques qui, pour être expliqués, présupposent d'autres actes qui, eux, ne bénéficient pas du témoignage de la conscience. Ces actes ne sont pas seulement les actes

354-Chez Freud, l'inconscient est défini à partir du refoulement. Il désigne un des systèmes de l'appareil psychique et conscient, en particulier, des représentations refoulées, c'est-à-dire des productions mentales que la « censure » maintient hors du système conscient.

manqués³⁵⁵ et les rêves, chez l'homme sain, et tout ce qu'on appelle symptômes psychiques et phénomènes compulsionnels³⁵⁶ chez le malade ; notre expérience quotidienne la plus personnelle nous met en présence d'idées qui nous viennent sans que nous en connaissions l'origine et de résultats de pensée dont l'élaboration nous est demeurée cachée.

[...] Or, nous trouvons dans ce gain de sens³⁵⁷ et de cohérence une raison, pleinement justifiée, d'aller au-delà de l'expérience immédiate.»³⁵⁸

En termes clairs, pour Freud, il y a des raisons aux conduites les plus déraisonnables, et un sens derrière les discours qui paraissent les plus insensés (le discours du rêve notamment). Seulement la signification de ces discours échappe à ceux-là mêmes qui les tiennent. Si la conscience échoue ainsi à lire en nous comme dans un livre ouvert, c'est que certaines pulsions, certains désirs incompatibles avec nos exigences morales ont été refoulés hors de notre conscience, mais continuent cependant de se manifester sur le mode symbolique, dans nos symptômes névrotiques mais aussi dans nos rêves et dans nos actes manqués. Voici ce qu'en pense Freud

« Ce sont tous ces actes innombrables de la vie quotidienne, que l'on rencontre aussi bien chez les individus normaux que chez les névrosés et qui se caractérisent par le fait qu'ils manquent leur but : on pourrait les grouper sous le nom d'actes manqués³⁵⁹. [...] Ce sont des oublis inexplicables (par exemple l'oubli momentané des noms propres), les

355-Les actes où le résultat prévu par le sujet est remplacé par un autre résultat qui n'était pas visé. Ainsi en est-il quand nous disons un mot à la place d'un autre, dans le lapsus, par exemple.

356-Une compulsion se définit comme une tendance irrépressible à réaliser un acte que le sujet se sent contraint d'effectuer, bien qu'il en reconnaisse le caractère absurde. Il l'accomplit de manière répétitive.

357-Chez Freud, le sens est l'intention au service d'un acte psychique.

358-Freud, *Métapsychologie*, Paris, Gallimard, 1968, p.66.

359-Actes qui ratent leur but intentionnel et expriment autre chose que celui-ci.

*lapsus linguae*³⁶⁰, *les lapsus calami*³⁶¹, *les erreurs de lecture, les maladresses, la perte ou le bris d'objet, etc.*

[...]On découvre alors qu'ils expriment, eux aussi, des pulsions³⁶² et des intentions que l'on veut cacher à sa propre conscience, et qu'ils ont leur source dans des désirs et des complexes³⁶³ refoulés, semblables à ceux des symptômes et des rêves. [...] Considérons-les donc comme des symptômes; leur examen attentif peut conduire à mieux connaître notre vie intérieure. C'est par eux que l'homme trahit le plus souvent ses secrets les plus intimes. S'ils sont habituels et fréquents, même chez les gens sains qui ont réussi à refouler leurs tendances inconscientes, cela tient à leur futilité et à leur peu d'apparence. Mais leur valeur théorique est grande, puisqu'ils nous prouvent l'existence du refoulement³⁶⁴ et des substituts, même chez des personnes bien portantes.»³⁶⁵

De plus, l'inconscient est fait de tous ces contenus psychiques refoulés, qui sont les causes réelles - mais enfouies et inaperçues - de nombre de nos pensées et de nos conduites. Le psychisme humain est ainsi le théâtre d'un conflit permanent dans lequel le Moi doit composer non seulement avec la réalité, mais avec les pressions contradictoires du Ça et du Surmoi. Freud soutient à cet effet

« Un proverbe met en garde de servir deux maîtres à la fois. Le pauvre moi est dans une situation encore pire, il sert trois maîtres sévères, il s'efforce de concilier leurs revendications et leurs exigences. [...] Poussé par le ça, entravé par le surmoi, rejeté par la réalité, le moi lutte pour venir à bout de sa tâche économique, qui

360-Faux pas de la langue.

361-Faux pas de la plume.

362-Processus dynamique, poussées énergétiques par lesquelles l'organisme tend vers un but. La pulsion a sa source dans un état de tension qui doit être supprimé.

363-Terme, qui a connu une grande faveur dans le langage quotidien, signifie chez **Freud** : ensemble de représentations, de sentiments et de souvenirs, en partie inconscients et refoulés, et possédant une valeur affective.

364-Opération par laquelle le sujet repousse dans l'inconscient des représentations. Il joue un rôle majeur, non seulement dans le psychisme pathologique, mais dans la psychologie normale.

365-Freud, *Cinq leçons sur la Psychanalyse*, Paris, Payot, 1966, p.25.

consiste à établir l'harmonie parmi les forces et les influences qui agissent en lui et sur lui, et nous comprenons pourquoi nous ne pouvons très souvent réprimer l'exclamation : « La vie n'est pas facile ! »»³⁶⁶

Freud appelle Surmoi la censure primitive inconsciente formée par l'intériorisation, dans la petite enfance, des interdictions morales, familiales et sociales. Le Ça, c'est la dynamique aveugle des pulsions vitales, notamment sexuelles, et des désirs refoulés, qui tendent à se satisfaire en forçant ou en trompant le Surmoi.

En effet, à côté de la pulsion de vie (*Eros*), Freud, fondateur de la psychanalyse, admet une pulsion de mort, dénommée *Thanatos*. En termes clairs, pour lui,

« Nous donnons aux forces qui agissent à l'arrière-plan des besoins impérieux du ça³⁶⁷ et qui représentent dans le psychisme les exigences d'ordre somatique, le nom d'instincts. Bien que constituant la cause ultime de toute activité, ils sont, par nature, conservateurs. En effet, tout état auquel un être est un jour parvenu tend à se réinstaurer dès qu'il a été abandonné. On peut ainsi distinguer une multitude d'instincts et c'est d'ailleurs ce que l'on fait généralement.

Il importe de savoir si ces nombreux instincts ne pourraient pas se ramener à quelques instincts fondamentaux. Nous avons appris que les instincts peuvent changer de but (par déplacement), et aussi qu'ils sont capables de se substituer les uns aux autres, l'énergie de l'un pouvant se transférer à un autre. Ce dernier phénomène reste encore imparfaitement expliqué.

Après de longues hésitations, de longues tergiversations, nous avons résolu de n'admettre l'existence que de deux instincts fondamentaux : l'Eros et l'instinct de destruction (les instincts, opposés l'un à l'autre, de conservation de soi et de conservation de l'espèce ainsi que ceux, également contraires, d'amour de soi et d'amour objectal entrent encore dans le cadre de l'Eros).

Le but de l'Eros est d'établir de toujours plus grandes unités afin de les conserver; le but de l'autre instinct, au contraire, est briser tous les rapports, donc de détruire toute chose. Il nous est permis de penser de l'instinct de

366-Freud, *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1999, p. 107.

367-Le ça est une instance psychique dont le « contenu comprend tout ce que l'être apporte en naissant, tout ce qui a été constitutionnellement déterminé, donc, avant tout, les pulsions émanées de l'organisation somatique »

destruction que son but final est de ramener ce qui vit à l'état inorganique, et c'est pourquoi nous l'appelons instinct de mort.»³⁶⁸

-Le Surmoi représente la société qui joue le rôle de censure par l'enseignement, la morale, la religion, par ses tabous et ses interdits. Il réprime les instincts.

-Le Moi qui n'est que la surface où nous notons les faits. On l'appelle encore la conscience.

-Le Ça qui est le subconscient où tout ce qui est refoulé va s'accumuler pour revenir avec force et violence à la surface, le moment venu, c'est à dire à la première occasion. Au niveau de l'individu, les comportements violents s'expliquent le plus souvent par l'histoire personnelle vécue par celui-ci. Laquelle n'est rien d'autre que son milieu d'éducation, sa famille, comment il a supporté ses inhibitions, ses relations avec des parents et avec les autres. L'enfant frustré posera ses problèmes outre que celui qui n'a pas été frustré. La violence est une réponse aux frustrations, conscientes ou inconscientes, subies par l'individu dès sa plus tendre enfance. Cette violence, très souvent refoulée, s'exprime aussi bien dans les rêves que dans les fantasmes. Elle peut aussi être, s'il n'y a pas d'issue possible, la cause de troubles mentaux tels que les névroses et les psychoses. En tout état de cause, poursuivons nos investigations avec Freud. Cette diversité des investissements psychiques n'est pas le résultat d'un choix librement décidé. Elle s'opère sous la pression de forces qui se heurtent et qui s'ajustent, s'éliminent ou s'équilibrent. La religion, comme la névrose, est le résultat d'un compromis.

368-Freud, *Abrégé de psychanalyse*, Paris, PUF, 1995, p.7.

Quelle est cette situation de conflit, à l'issue de laquelle s'est réalisé cet équilibre tel que nous le découvrons chez le névrosé ? Freud la voit dans l'enfance. C'est le stade œdipien. On sait que, vers quatre-cinq ans, l'enfant passe par une crise très violente, faite d'attachement affectif à sa mère et d'opposition haineuse à son père. Au moment où il s'éveille à l'amour, il se porte tout naturellement vers le premier objet affectif disponible, sa mère, et il revendique cet objet comme propriété exclusive. Le père apparaît alors comme le rival puisque la mère lui appartient, et il peut devenir la cible d'une hostilité violente. Cette haine est un véritable désir de mort : il faut que le père soit éliminé. Mais le père est un rival puissant qui domine l'enfant : il faut lui céder et se soumettre à sa volonté.

Une évolution normale permet à l'enfant de sortir de cette situation sans dommage excessif. Son désir se portera ailleurs, vers un objet autre que sa mère, non encore possédé par un tiers. Mais il se peut aussi que l'enfant reste prisonnier de la situation œdipienne : il ne parvient pas à se détacher psychologiquement de la mère et il continuera à ressentir l'autorité paternelle comme un danger. Son autorité répressive finit par s'installer dans la vie de l'enfant, sous la forme introjectée d'un Surmoi sévère, qui traumatise et paralyse. Elle pèse tellement sur lui qu'il ne pourra jamais adhérer au plaisir et à la joie sans éprouver un sentiment de culpabilité. Le Moi est dans une situation de procès et ne parvient pas à se libérer de ce sentiment de culpabilité.

Le névrosé est un être qui vit constamment dans cette situation de conflit. Il est sous l'emprise permanente de ce sentiment de culpabilité qui est source d'angoisse et lui suggère son « cérémonial » névrotique. Ses désirs refoulés renaissent perpétuellement, comme le Phénix de ses cendres. Mais le Surmoi veille et l'accuse dès qu'une concession leur est faite. Le névrosé est un angoissé, dont la maladie est une maladie de

relation. Si l'on va jusqu'à la racine de son mal, on s'aperçoit qu'il est resté un enfant dominé par le père. Quel que soit son âge, le névrosé est un être de relation avec ses parents.

Cette explication de la névrose, bien que discutable, est le modèle qui permettra à Freud d'expliquer le phénomène religieux. Dans le passage qui suit, son dessein est de manifester l'essence de la représentation religieuse, puis de montrer que son extinction est possible. Nous sommes ici dans la section VI, qui dégage la thèse centrale de l'essai. Mieux, pour lui, la religion exprime une croyance d'ordre affectif

«Ces idées [religieuses], qui professent d'être des dogmes, ne sont pas le résidu de l'expérience ou le résultat final de la réflexion : elles sont des illusions, la réalisation des désirs les plus anciens, les plus forts, les plus pressants de l'humanité; le secret de leur force est la force de ces désirs. Nous le savons déjà : l'impression terrifiante de la détresse infantile avait éveillé le besoin d'être protégé-protégé en étant aimé-besoin auquel le père a satisfait; la reconnaissance du fait que cette détresse dure toute la vie a fait que l'homme s'est cramponné à un père, à un père cette fois plus puissant. L'angoisse humaine en face des dangers de la vie s'apaise à la pensée du règne bienveillant de la providence divine, l'institution d'un ordre moral de l'univers assure la réalisation des exigences de la justice, si souvent demeurées irréalisées dans les civilisations humaines, et la prolongation de l'existence terrestre par une vie future fournit les cadres de temps et de lieu où ces désirs réaliseront. Des réponses aux questions que se pose la curiosité humaine touchant ces énigmes : la genèse de l'univers, le rapport entre le corporel et le spirituel, s'élaborent suivant les prémisses du système religieux. Et c'est un formidable allègement pour l'âme individuelle que de voir les conflits de l'enfance émanés du complexe paternel³⁶⁹-conflits jamais entièrement résolus-lui être pour ainsi dire enlevés et recevoir une solution acceptée de tous.»³⁷⁰

369-Chez Freud, relation au père, en tant qu'elle comporte deux composantes de sens contraire (amour, besoin de se rattacher à une image sécurisante, d'une part, agressivité, d'autre part).

370-Freud, L'avenir d'une illusion, Paris, P.U.F, 1996, p. 43.

Mais ici, une difficulté surgit, qui l'oblige à élargir l'hypothèse et que nous avons déjà constatée. Comment raisonne-t-il ? Si le complexe d'œdipe est la source des névroses, ne doit-on pas le soupçonner d'être également à l'origine de la religion ? L'hypothèse est séduisante et Freud cherche à la vérifier. Il a constaté une analogie au niveau des symptômes et hésite à franchir ce dernier pas.

Le complexe d'œdipe individuel lui paraît une base trop étroite pour expliquer la religion. S'il explique ces religions « *privées* » que sont les névroses, il s'avère insuffisant pour expliquer ces névroses « *universelles* » que sont les religions de l'humanité. Le caractère universel des religions fait soupçonner à Freud l'existence d'un complexe d'œdipe universel qui aurait laissé des traces dans le psychisme humain. Est-il possible de trouver, dans l'enfance de l'humanité, un événement similaire à celui que vit l'être humain dans son enfance, au moment du complexe d'œdipe et qui aurait traumatisé le psychisme collectif des êtres humains ? Pour Freud,

« La raison pour laquelle le grand homme acquiert en général de l'importance ne nous demeure pas un instant obscur. Nous savons qu'il existe dans la masse humaine le fort besoin d'une autorité que l'on puisse admirer, devant laquelle on s'incline, par laquelle on est dominé, et même éventuellement maltraité. La psychologie de l'individu nous a appris d'où vient ce besoin de la masse. C'est la nostalgie du père, qui habite en chacun depuis son enfance, de ce même père que le héros de la légende s'enorgueillit d'avoir dépassé.

Et dès lors, nous pouvons entrevoir que tous les traits dont nous parons le grand homme sont des traits paternels, que c'est dans cette concordance que consiste l'essence du grand homme que nous cherchions en vain. La résolution de la pensée, la force de la volonté, l'énergie des actions appartiennent à l'image paternelle, mais avant tout l'autonomie et l'indépendance du grand homme, sa divine insouciance, qui peut se hausser jusqu'à l'absence de scrupule.

On doit l'admirer, on a le droit de lui faire confiance, mais on ne peut s'empêcher de le craindre aussi. Nous aurions dû nous laisser guider par le mot lui-même ; qui d'autre que le père, dans l'enfance, peut avoir été le « grand homme » !³⁷¹

Ce genre de violence existe bel et bien et la nier serait la pire des solutions. D'après une théorie psychologique qui a suscité un grand intérêt lorsqu'elle a été énoncée, il y a un certain nombre d'années, mais dont la formulation initiale est aujourd'hui considérée comme trop schématique, l'agressivité serait toujours due à une frustration et la frustration conduirait toujours à l'agressivité³⁷².

Un second aspect qui mérite d'être envisagé dans ce travail concernera les causes réactionnelles. Qu'en est-il concrètement ?

Il s'agit ici des interprétations d'après lesquelles les causes de la violence sont toujours extérieures à l'individu ou au groupe concerné, que celles-ci soient économiques, politiques, raciales ou autres. La violence est alors une réponse à une autre violence ou à une frustration. Pour faire disparaître cette seconde, il suffirait d'en faire disparaître les causes premières. Deux phénomènes sont souvent expliqués par ce type de causes réactionnelles, la délinquance et la guerre constituent deux vastes sujets dont nous esquissons ici l'analyse.

La délinquance n'est, en effet, pas spécifique à une catégorie sociale particulière. On en trouve aussi bien dans les milieux défavorisés que dans les milieux favorisés. Elle croît lorsque certaines circonstances sont réunies : milieu familial désuni, situation d'échec scolaire et chômage structurel endémique, anonymat des relations humaines dans les grands ensembles, frustrations liées au développement de la société de consommation.

371-Freud, *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, Paris, Gallimard, 2012, p. 207.

372-J. Dollard et al., *Frustration and aggression*, New Haven, Yale University press, 1939.

De plus, la quasi universalité du phénomène, la faible influence des pacifismes, les holocaustes du XX^{ème} siècle, ont conduit Gaston Bouthoul un chercheur français à fonder la science de la guerre, la polémologie. Il s'agit pour lui de dépasser les explications traditionnelles, d'ordre économique ou politique de la violence.

De ce point de vue, les causes politiques et idéologiques ne jouent souvent que le rôle de facteur déclenchant la guerre puisqu'il suffit d'un prétexte (1914³⁷³, 1939³⁷⁴) pour lancer des millions d'êtres humains dans le conflit. Les passions religieuses, politiques, idéologiques, si fondées soient-elles, n'en seraient qu'un subterfuge.

Les causes économiques, quant à elles, sont privilégiées par les explications de types marxistes (guerres de conquêtes, de débouchés et autres.), bien que non négligeables (colonialisme) n'expliquent pas tout. En bonne rationalité, une guerre coûte quasiment toujours plus au vainqueur qu'elle ne lui rapporte.

Les causes démographiques seraient, pour leurs parts, essentielles. L'expérience a montré qu'il n'y a de guerre que lorsque la structure démographique d'un pays excédentaire en êtres humains jeunes et turbulents s'y prête. En tout état de cause, chacun de nous porte les traces des violences subies et y répond habituellement, par une autre forme de violence. Ainsi, l'enfant frustré s'affirme par des crises, le vieillard frustré de la compagnie des siens peut s'affirmer en tenant à la merci de ses besoins ceux qui s'occupent de lui.

373-Le 28 juin 1914, l'archiduc François-Ferdinand, neveu et héritier de l'empereur d'Autriche-Hongrie François-Joseph, est assassiné à Sarajevo. L'Autriche accuse son voisin, la Serbie, d'avoir organisé cet attentat, et sûre de l'appui de l'Allemagne, lui déclare la guerre. Le mécanisme des alliances se met alors en marche car la Russie protège la Serbie, peuplée comme elle de Slaves, et elle mobilise. Mais c'est l'Allemagne qui commet l'irréparable en déclarant la guerre à la Russie et à la France et en envahissant la Belgique, ce qui entraîne l'entrée en guerre de l'Angleterre. L'Italie reste provisoirement neutre.

374-Rappelons simplement que c'est le mauvais règlement de la Première Guerre Mondiale qui a occasionné la Seconde Guerre Mondiale.

C'est à ce titre que les personnes timides, et les individus refoulés dans leur intimité se révèlent comme des dictateurs dans leur exercice de fonctions publiques. De même, on observe que la politique, l'argent, la justice, l'enseignement, le patronat, et / ou les postes de responsabilité créent des situations d'affirmation qui peuvent être vécues comme de véritables drogues. Dans ces cas, la violence contre autrui devient inversement proportionnelle au degré de frustration, au manque d'autorité et de sécurité personnelle. Dans ce même sillage, d'une manière ou d'une autre, la religion peut également conditionner la violence. Les religions, dans nombre de cas, font face à un processus de laïcisation qui se poursuit depuis le XIX^{ème} siècle. Il peut se mesurer dans les lois de l'État, déconnectées de la loi religieuse, dans l'urbanisation, dans le recul de la pratique religieuse, voire de la croyance isolée. Le progrès des sciences, la diffusion d'idéologies hostiles aux religions mais aussi la crispation des religions face au monde moderne ont pu l'accélérer.

Des formes de retour du religieux se manifestent cependant à travers une soif d'engagement, d'adhésion religieuse face à un monde qui peut paraître matérialiste, dur pour l'individu isolé et dépourvu de repères : aux États-Unis d'Amérique, les *Born again Christian* sont des membres des églises chrétiennes qui proclament être revenus à la foi ou à la pratique religieuse ; les Musulmans vivant en Europe de l'Ouest respectent plus souvent le jeûne du Ramadan ; des religions étrangères à la culture d'origine exercent une attraction nouvelle. C'est le cas du Bouddhisme en Europe. De plus, les sectes les plus diverses s'implantent sur tous les continents. Ce retour du religieux peut s'accompagner d'une radicalisation. Le discours religieux est alors utilisé pour mobiliser à des fins politiques, économiques ou financières (Oussama Ben Laden et l'Islam en est un exemple). Cet extrémisme est le fait des adeptes de

grandes religions (chrétiens, juifs, musulmans ou hindouistes) ou de sectes (exemple du suicide collectif de 1000 adeptes du « temple du peuple » au Guyana en 1978).

La violence peut aussi être le fait du complexe de l'individu. Ainsi le bégaiement, l'infirmité, l'impuissance sexuelle peuvent expliquer le comportement de violence chez certains individus. La nouvelle de Jean-Paul Sartre intitulée : "l'enfance d'un chef"³⁷⁵ illustre à plus d'un titre cet état de comportement.

Lucien en effet, fils de Monsieur et de Madame Fleurier, éprouvait depuis sa tendre enfance un complexe de supériorité et avait la ferme conviction d'hériter de l'entreprise de son père, suite à la mort de ce dernier. Cet état de chose le pousse à développer un complexe de supériorité à l'égard de ses pairs. Ceci nous conduit à étudier les origines de la violence.

6.2. Origines de la violence dans la nature même de l'espèce humaine

En simplifiant les différentes perspectives, disons que deux idées, presque toujours opposées, tentent d'expliquer les phénomènes de violence : l'autre qui adopte le postulat rousseauiste selon lequel l'être humain est naturellement bon et c'est la société qui le corrompt et celle qui considère que la violence est inhérente à l'espèce humaine, inscrite au plus profond de sa nature.

Dès lors, pour Rousseau, l'être humain est originellement correct mais c'est son adhésion à la société qui lui transmet les différents vices, avec tout son cortège de maux que sont: la propriété, la division du travail, la servitude, les inégalités sociales et autres. Dans son premier ouvrage :

375-Sartre, *le mur*, Paris, Gallimard, 1939, p.153-252.

*Discours sur les sciences et les arts*³⁷⁶, Rousseau se déclare l'ennemi de la civilisation. Pour lui, le progrès des sciences et des techniques a rendu l'être humain vicieux et méchant, en corrompant sa nature intime. Dans le livre : *Émile ou de l'Éducation*, il se fera le champion d'une pédagogie naturaliste qui fait confiance aux tendances spontanées de l'enfant et répond à ses besoins profonds, au lieu de le soumettre à des contraintes artificielles. Si Rousseau est loin de prôner le retour à un état de nature à jamais révolu (et qui n'est d'ailleurs évoqué qu'à titre de conjecture dans le second Discours), il postule cependant l'innocence originelle de l'humanité, laquelle aurait été corrompue par l'avènement de la société. Rousseau écrit au début du livre : *Émile ou de l'Éducation* que « *Tout est bien sortant des mains de l'Auteur des choses, tout dégénère entre les mains de l'homme.* »³⁷⁷

Mieux, pour lui, « *L'Homme est né libre, et partout il est dans les fers*³⁷⁸. *Tel se croit le maître des autres, qui ne laisse pas d'être plus esclave qu'eux.* »³⁷⁹ C'est par cette formule incisive que s'ouvre le livre : *Du Contrat social* de Rousseau. L'auteur y recherche les conditions d'un état social légitime et qui préserverait la liberté caractéristique de l'être humain à l'état de nature³⁸⁰.

« Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant.

376-Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, Paris, Livre de Poche, 2004.

377-Rousseau, *Émile ou de l'Éducation*, Paris, Flammarion, p.35, 1966.

378-L'article 1 de la Déclaration des droits de l'Homme et du Citoyen proclamera : « *Les Hommes naissent libres et égaux en droits.* » Ce qui est une adaptation de la formule de Rousseau visant à affirmer que les Hommes ont des droits égaux. Dérathe indique (Pléiade, III, p. 1433) que la formule de Rousseau pourrait bien être une vive réplique à Bossuet qui affirme dans son ouvrage : *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte* : « *Les Hommes naissent tous sujets.* . »

379-Rousseau, *Du Contrat social*, Paris, L.G.F, 2010, p.45.

380-C'est un état fictif qui précède la réunion des Hommes en société civile.

Tel est le problème fondamental dont le contrat social donne la solution.»³⁸¹

À la différence du pacte que proposait Hobbes, lequel était conclu entre les citoyens et leur chef, le contrat social de Rousseau lie chaque citoyen à tout le corps social, c'est-à-dire au peuple, en tant qu'il exerce désormais la souveraineté politique

« Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale ; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout.»³⁸²

Si ce contrat exige la soumission, ce n'est donc plus la soumission au prince (et à ses caprices), mais la soumission à la volonté générale, qui est la volonté même du peuple. La volonté générale n'est pourtant pas la somme des volontés particulières ; elle est la volonté qu'a tout citoyen lorsqu'il fait abstraction de ses passions et de ses intérêts particuliers pour ne se soucier que du bien commun. L'objet de la volonté générale est la loi, qui ne doit jamais concerner le particulier, mais toujours l'universel. Il appartient au peuple souverain, inaliénable et indivisible, de faire la loi. Ainsi le citoyen, parce qu'il participe à la loi qui le gouverne, demeure libre *« Car l'impulsion du seul appétit est esclavage, et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté.»³⁸³*

Quittant l'influence de Rousseau, pour qui tout est bon qui sort des mains du créateur, Kant donne une valeur plus grande à la discorde, voulue par la nature, qu'à la concorde espérée par les êtres humains en ces termes

381-Rousseau, *Du contrat social*, Paris, L.G.F, 2010, p.53.

382-Rousseau, *Ibid.*, p.54.

383-Rousseau, *Du contrat social*, Paris, L.G.F, 2010, p. 57.

« L'Homme est un animal qui, du moment où il vit parmi d'autres individus de son espèce, a besoin d'un maître. Car il abuse à coup sûr de sa liberté à l'égard de ses semblables ; et, quoique, en tant que créature raisonnable, il souhaite une loi qui limite la liberté de tous, son penchant animal à l'égoïsme l'incite toutefois à se réserver, dans toute la mesure du possible, un régime d'exception pour lui-même. Il lui faut donc un maître qui batte en brèche sa volonté particulière et le force à obéir à une volonté universellement valable, grâce à laquelle chacun puisse être libre. Mais où va-t-il trouver ce maître ? Nulle part ailleurs que dans l'espèce humaine. Or ce maître, à son tour, est, tout comme lui, un animal qui a besoin d'un maître. De quelque façon qu'il s'y prenne, on ne conçoit vraiment pas comment il pourrait se procurer, pour établir la justice publique, un chef juste par lui-même : soit qu'il choisisse à cet effet une personne unique, soit qu'il s'adresse à une élite de personnes triées au sein d'une société. Car chacune d'elles abusera toujours de la liberté si elle n'a personne au-dessus d'elle pour imposer vis-à-vis d'elle-même l'autorité des lois.»³⁸⁴

C'est cette contradiction initiale qui, pour employer un vocabulaire hégélien, devient, grâce au travail du négatif, le moteur de l'Histoire. Ainsi deux forces s'opposent en l'espèce humaine : la sociabilité qui le pousse à rechercher ses semblables et l'insociabilité qui le porte à résister aux autres mais menace sans cesse de dissoudre la société. Cette insociabilité résulte des inclinations sensibles de la personne humaine et des passions égoïstes. Si elle est moralement condamnable, elle est toutefois à l'origine du développement des dispositions de la société humaine. Elle constitue, paradoxalement, pour une société des ferments ou des germes de progrès. Ainsi tout se passe comme si la nature se servait de cette insociabilité pour pousser les êtres humains à réaliser un État où seule la sociabilité régnerait. Un État fondé sur un sentiment unique et universel de bienveillance. Selon cette vision douce et niaise,

384-Kant, *Philosophie de l'histoire*, Paris, Aubier. 1989, P. 67.

chacun serait alors en accord non seulement avec autrui mais aussi et surtout avec lui-même. À l'égoïsme est substitué l'amour naturel et la violence a fait place à la douceur. Ici donc, plus d'histoire avec ses contradictions et ses luttes, mais la répétition à l'identique du même devient le lot quotidien. Mais du même coup, il n'y a plus de développement. L'être humain ne devient rien, il reste toujours un être quelconque qui ne vaut guère plus que les bêtes de son troupeau. Pire, un tel être humain sans ressort a perdu toute animalité - car il ne vaut guère plus que les bêtes de son troupeau domestique.

Mais il n'est pas inscrit comme un développement nécessaire que s'installent l'inégalité, l'opposition ou la licence : au contraire, l'espèce humaine est responsable de son histoire, de son élévation comme de sa chute. Plus il s'élève, plus il réalise l'humanité, au point d'atteindre une inhumanité inférieure même à l'animalité qui est celle de l'état de nature. Car le passage de l'état de nature à l'état civil assure pour l'essentiel le changement de l'animal engourdi, stupide, en l'être intelligent, capable de lier les notions. Ce qui est limité, borné, devient ouvert. C'est là la définition de l'espèce humaine : un être sans limites, le contraire d'un animal borné, capable de dépasser toutes les bornes fixées d'abord par la nature. Cette infinitude de la personne humaine est la condition même d'un progrès indéfini.

Voilà énoncées les causes et les origines de la violence qui nous introduisent habilement dans les réflexions pour un monde moins violent à proprement dites.

6.3. Recherche de paix mondiale

À l'entame de cette recherche, il convient de rappeler que nous avons besoin de faire usage de la violence aussi bien sur la nature que sur les espèces humaines et animales tout en assignant des bornes à cet usage.

En fait, la nature, le cosmos est en ordre et c'est l'art humain, pour ne pas dire, en quelque sorte, l'artifice humain, l'intervention de l'être humain sur la nature qui engendre le désordre, parce que modifiant le cours normal des choses.

Ainsi avec les multiples abattages des animaux et des arbres pour confectionner, des toiles, des meubles et autres, les lotissements et recasements au cours desquels des populations voient leurs maisons partiellement ou entièrement détruites ; la construction des barrages d'*Akossombo* (Ghana) et de *Nagbéto* (Bénin) pour la fourniture de l'énergie électrique, c'est l'être humain qui a fait violence à la nature. Il est vrai, même si cette dernière idée reste caduque, il n'en demeure pas moins qu'elle subsiste sous la forme d'écologisme qui dénonce les violences faites à la nature de diverses manières.

À l'issue de nos analyses antérieures, il a été montré l'animalité qui se fait sentir dans la violence. Il a été également montré que la violence semble naître d'une force étrangère à l'être humain et qui, dans certaines circonstances, s'empare de lui. Mais, en approfondissant l'analyse, on verra qu'il y a dans la violence humaine, des caractères tout à fait spéciaux.

Ce qui caractérise, en fait, la violence humaine, d'abord, c'est qu'elle va bien au-delà de ses besoins. Un fauve tue sa proie en vue d'assouvir sa faim. Et c'est fini. Seul l'être humain s'acharne vainement sur sa victime. La violence humaine est en quelque sorte désintéressée. Elle se transcende elle-même et s'illimite.

Toutefois, signalons que la violence humaine a un deuxième caractère : elle est systématique³⁸⁵.

La violence humaine a, enfin, quelque chose de radical. Ce n'est pas pour rien que, dans les tortures, le bourreau s'acharne sur les parties génitales, il atteint la source même de la vie. Et, à cet égard, il accomplit une violence qui ne se contente pas de supprimer ce qui est superficiel, mais qui supprime vraiment ce, sans quoi, il n'y aurait rien d'autre.

Ces trois aspects nous permettent de dire que, dans la violence, on trouve tous les attributs positifs de l'espèce humaine, mais complètement subvertis et entièrement retournés.

Il est vrai qu'à l'issue de nos analyses antérieures, il est apparu de toute évidence que la violence est omniprésente et qu'aucun État n'a jamais omis de se doter d'appareils destinés à exercer la violence que sont : l'armée, la police, la gendarmerie, la douane, les prisons et autres. Il est couramment admis que même le régime le plus libéral ne peut se dispenser de moyens de coercition donc de violence. L'explication est que le pouvoir, émanation de la volonté populaire (par exemple par l'expression du suffrage universel) doit, à tout moment, être en mesure de se défendre contre les agressions venues de l'extérieur et les menaces de l'intérieur : donc de l'armée et de la police. Le droit qu'a le pouvoir politique d'user de violence est, en fait, un droit de se protéger contre des violences internes ou externes.

Seulement, précisons que la violence étatique a donc une dimension exclusivement défensive. Certes, l'État a le monopole de la violence légitime, mais il est clair qu'il n'en a jamais l'initiative. Si par exemple, un individu transgresse la loi, l'État peut le contraindre à s'y soumettre par la violence. Mais à la violence privée exercée par l'individu répond

385-Après les camps de concentration, ce thème ne mérite point la peine d'être développé.

une violence publique, qui émane, en fait, du corps social tout entier. Au fond, la violence de l'État est la seule légitime parce qu'elle vient, en fait, de la collectivité, dont les appareils de l'État tels que la police, la justice ne sont que les "bras". Mieux, la guerre est toujours faite par "nation en arme". Il arrive que certains États confisquent l'usage de la violence publique au profit d'intérêts particuliers pour un être humain ou un groupe d'êtres humains, par exemple. Cela est récurrent de nos jours. Il semble que l'État "oublie" parfois sa mission publique, pour servir les intérêts particuliers d'une classe ou d'un groupe d'individus-une junte militaire par exemple. Mais la violence revêt une signification différente selon que l'on participe au gouvernement ou que l'on n'en participe pas. Pour quelqu'un qui participe au gouvernement, le phénomène de la violence est saisi comme un phénomène qui engendre le désordre et en tant que tel, doit être puni. Dès que la force est contestée, naît la violence. La force est perçue comme force d'ordre. Dans ces conditions, le pouvoir avec sa police, son armée, sa justice, est dans la cité, l'instance assurant la paix, la sécurité et pour cela, elle a le droit d'utiliser la force. L'Histoire et l'actualité la plus récente nous interdisent de ne voir dans l'armée et la police que des instruments disponibles, passifs, attendant sagement les ordres du pouvoir politique. Il résulte donc de cette tendance un risque permanent de recours à la violence, au sein de ses appareils répressifs. Tout État contient ce qu'il convient d'appeler un "penchant naturel" pour le recours à la violence. Cette tendance qu'on peut observer dans tous les types d'États modernes, repose sur une loi fondamentale bien mise en évidence par Machiavel dans son ouvrage : *Le Prince* à travers ce passage

« Un prince est obligé de savoir bien user de la bête, il doit parmi elles prendre le renard et le lion, car le lion ne se défend pas des rets, le renard ne se défend pas des loups. Il faut donc être renard pour connaître les rets et lion pour

effrayer les loups. Ceux qui s'en tiennent simplement au lion n'y entendent rien. [...] Et si les hommes étaient tous bons, ce précepte ne serait pas bon ; mais comme ils sont méchants et ne te l'observeraient pas à toi, toi non plus tu n'as pas à l'observer avec eux.»³⁸⁶

En effet, l'État tend nécessairement à sa propre conservation, voire à l'accroissement de sa puissance. N'importe quel État, ressemble donc par son fonctionnement à n'importe quel autre, même s'il existe des différences décisives au niveau du contenu politique des pouvoirs d'État. Ce n'est pas le révolutionnaire qui l'a inventée mais l'État, laisse entendre Engels. Si bien que, pour lui,

« C'est au moment où ils affirment la violence de classe que les opprimés réalisent dans les faits une société où ils s'emparent des valeurs morales officiellement réservées aux non-violents.»³⁸⁷

On peut, dès lors, se demander si, bien que la violence soit un phénomène naturel, il n'est pas de l'intérêt bien compris et égoïste des êtres humains d'en faire l'économie en se soumettant aux lois de la raison. Spinoza, à cet effet, pense que

« Non, je le répète, la fin de l'État n'est pas de faire passer les hommes de la condition d'êtres raisonnables à celle de bêtes brutes ou d'automates, mais au contraire, il est institué pour que leur âme et leur corps s'acquittent en sûreté de toutes leurs fonctions, pour qu'eux-mêmes usent d'une raison libre, pour qu'ils ne luttent point de haine, de colère ou de ruse, pour qu'ils se supportent sans malveillance les uns les autres. La fin de l'État est donc en réalité la liberté.»³⁸⁸

Seulement, il convient de signaler que l'État moderne incarne la liberté en monopolisant la violence, une violence qui est qualifiée de légitime.

386-Machiavel, *Le Prince*, Paris, Flammarion, 1992, p.141, 142.

387-Engels, *Théorie de la violence*, Paris, 10/18, 1972, P.37, 201, 224 et 261.

388-Spinoza, *Traité théologico-politique*, Paris, Flammarion, 1965, p. 329.

Comme quoi, afin d'atteindre sa fin qui est la garantie de la liberté, l'État a toujours usé ou abusé de la violence.

C'est dans cette même logique qu'Albert Camus nous fait assister à une discussion serrée entre les révolutionnaires de sa pièce de théâtre : *Les justes*³⁸⁹ où un héros nous fait saisir la violence comme un phénomène qui engendre un nouvel ordre juste.

Voilà déjà suggérée, du même coup, la nécessité d'une dictature du prolétariat. Dans une doctrine plus ambiguë, Georges Sorel aussi entendra opposer à la force et à la férocité de la classe dominante la saine violence des opprimés et préconisera le recours à la grève générale³⁹⁰. Ne formulant pas une semblable profession de foi par un suspect amour de la violence, le révolutionnaire entend plutôt prendre les armes pour accélérer l'avènement d'un monde fondé sur une paix juste, une paix qui ne fasse pas bon marché des revendications légitimes du peuple. Et la violence adoptée pour y accéder supposerait donc le sacrifice d'une part du feu, la traversée d'un purgatoire. Les penseurs que cette manière de voir indispose se sont souvent gaussés de ce naïf « postulat ». Mais n'est-ce pas de leur part instruire un mauvais procès ? À sa façon Sartre leur répond

*« Je sais que la violence est nécessaire pour passer d'une société à une autre, qu'il en a toujours été ainsi ; mais j'ignore de quelle nature sera l'ordre qui lui succédera peut-être. »*³⁹¹

Au moins le contestataire ne se berce-t-il pas non plus d'illusions sur le « statut » que le pouvoir auquel il s'en prend lui réserve car, en butte à la

389-Albert Camus, *Les justes*, Paris, Gallimard, 1973.

390-Sorel, *Réflexions sur la violence*, Paris, Marcel Rivière, 1972.

391-Francis Jeanson, *Sartre dans sa vie*, Paris, Seuil, 1974, p. 296.

violence institutionnelle de l'ordre dominant, la violence de résistance est nécessairement vouée à rester illégale en face du droit positif.

On se doute que les penseurs qui justifient la violence rencontrent bien des détracteurs, dont certains entendent même se tenir en dehors ou au-dessus de la mêlée politique et se retranchent derrière des professions de foi purement humanistes.

En réalité, un monde moins violent est synonyme d'un monde où règne davantage un climat de paix sociale.

En fait, le terme "paix" vient étymologiquement du mot latin "*pax*" qui signifie en français "paix". Elle est souvent cernée négativement comme absence de violence. La paix, c'est la quiétude physique et spirituelle d'un être. Elle n'est pas seulement et simplement l'absence de guerre et de conflit. Elle s'oppose, toutefois, à toute situation de violence. C'est donc la situation d'une nation, d'un État ou encore d'une patrie qui n'est pas en guerre. Elle suppose des rapports non conflictuels entre les êtres humains. La paix, c'est l'absence de troubles, d'angoisses et d'inquiétude sur tous les plans. Elle est à l'antipode de toute situation conflictuelle et s'assimile à un état d'accalmie, de concorde, d'harmonie et de non agitation entre les individus, les groupes d'individus ou les États. Il faut donc comprendre la paix comme la sérénité, la tranquillité de l'âme, la sécurité, la compréhension entre les individus, les groupes d'individus ou les États. C'est aussi, la quiétude qui conditionne les êtres humains à vivre en harmonie avec eux-mêmes, avec autrui voire avec la nature. D'une part, elle est l'absence d'hostilités et de violences ouvertes au sein d'une communauté. D'autre part, elle suppose d'harmonieuses relations, ou la concorde, entre les membres d'une ou de plusieurs communautés. En Psychologie, la paix est l'état de sécurité de l'esprit qui n'est troublé par aucune passion.

Par ailleurs, il est à remarquer que la réflexion théorique concernant la violence et surtout la guerre est plus nourrie que celle qui prend la paix pour objet, car si la paix est difficile à établir, l'idée de paix est également extrêmement délicate à penser.

La définition courante - négative - est par là même insuffisante et ambiguë. L'absence de tout conflit, signifie-t-elle l'absence de toute violence, de toute hostilité, ou même de tout affrontement ? En d'autres termes : la paix exclut-elle les conflits idéologiques, ainsi que les luttes et les rivalités économiques ? Mais l'embarras n'est pas moindre si l'on se tourne vers une définition positive : conçue comme concorde, unité et harmonie, la paix est une idée équivoque, car la véritable tranquillité sociale peut être obtenue au prix d'une répression des puissances vitales, dont on mesure difficilement les implications et les conséquences. La représentation individuelle de la paix (état de sérénité qu'aucune passion ne vient troubler) ne peut donc servir de modèle à la paix publique. L'ayant compris, les grands théoriciens de la paix raisonnent d'abord en réalistes et pensent l'ordre à venir en termes de tensions, de rapports de puissances et d'équilibre des forces. La paix, de ce fait, impliquerait nécessairement l'autorité, imposée ou concernée, pour amoindrir la violence afin d'imposer des relations confiantes entre les êtres humains et les États. Une paix mondiale durable implique la généralisation à tous les États du système républicain, seul capable d'assurer la dépendance de tous à l'égard d'une législation unique. La paix internationale suppose également le développement d'une sociabilité à l'échelle universelle dont parle Kant en ces termes

« Il en est des peuples, en tant qu'États, comme des individus : dans l'état de nature (c'est-à-dire dans l'indépendance de toute loi extérieure), leur seul voisinage est déjà une lésion réciproque ; et, pour garantir sa sûreté, chacun d'eux peut et doit exiger des autres qu'ils entrent

avec lui dans une constitution analogue à la constitution civile, où les droits de chacun puissent être assurés. Ce serait là une fédération de peuples, qui ne formeraient pas cependant un seul et même État. Il y aurait en effet contradiction dans cette idée ; car, comme chaque État suppose le rapport d'un supérieur (le législateur) à un inférieur (celui qui obéit, c'est-à-dire le peuple), plusieurs peuples réunis en un État ne formeraient plus qu'un peuple, ce qui est contraire à la supposition (puisque nous avons à considérer ici le droit des peuples entre eux, en tant qu'ils constituent autant d'États différents et ne doivent pas se confondre en un seul et même État).»³⁹²

Or ce droit n'est pas seulement une idée de la raison; il surgit aujourd'hui de la prise de conscience d'une proximité croissante des êtres humains sur la surface finie de la terre. Le visage actuel du monde prouve que cette situation inédite de dépendance étroite des sociétés et des agissements humains pourrait conduire l'humanité, dans le meilleur des cas, à l'institution d'un espace public à l'échelle mondiale telles que les divisions y puissent trouver une autre expression que la guerre.

Toutes les réflexions sur la paix tendent à établir que la violence est explicable et que, étant explicable, elle est évitable. Le besoin de faire régner un climat de paix est une aspiration largement partagée par l'humanité. Cette aspiration devient une force quand elle s'exprime dans l'opinion publique par des manifestations et des associations.

C'est pour tenir compte de cette exigence de la majorité de leurs concitoyens que les dirigeants des superpuissances et des puissances moyennes, reprennent à leur compte dans leurs cours officiels ou électoraux le thème de la paix dans le monde et du désarmement.

On peut noter les limites de telles proclamations au regard des enjeux économiques, sociaux et politiques de ce que d'aucuns désignent par l'expression : "Complexe militaro-industriel".

392-Kant, *Projet de paix perpétuelle*, Paris, Garnier-Flammarion, 1991, p.89.

Bien que les médias soient assez chiches sur l'information concernant les mouvements en faveur de la paix et du désarmement, il en existe aussi bien dans les pays occidentaux où ils sont dénommés "pacifistes" que dans les pays socialistes où les mouvements non officiels, indépendants, sont généralement mal tolérés.

Malgré les difficultés que peuvent connaître ces forces d'expression d'une aspiration profonde et universelle, elles sont le témoignage d'une prise de conscience croissante des dangers que l'humanité encourt avec des moyens de destruction de jour en jour sophistiqués.

Cet éveil de conscience est désormais soutenu par des recherches pluridisciplinaires sur la paix dans le cadre d'instituts et des centres de recherche développant un nouveau domaine de l'investigation scientifique³⁹³.

Entre 1983 et 2013, on comptait déjà plus de 350 institutions de recherches sur la paix et le conflit dont 55 étaient classées comme institutions internationales.

L'U.N.E.S.C.O encourage, entre autres, l'enseignement de la paix, dans le cadre des programmes dans les systèmes éducatifs des pays membres. C'est probablement là une des voies possibles de promouvoir la compréhension mutuelle des peuples et la connaissance des textes fondamentaux qui protègent des droits et des libertés comme la "Déclaration Universelle des Droits de l'Homme" proclamée par les Nations Unies le 10 décembre 1948.

Il appartient aussi aux êtres humains de bonne volonté d'apporter leur concours actif à ces efforts d'éducation et aussi l'instauration d'un climat plus sain dans les relations intra-communautaires et entre les peuples et les nations.

393-L'irénologie qui est une branche importante de la polémologie.

Il convient, par ailleurs, de préciser que condamner la violence reste une condition nécessaire mais pas suffisante. Vouloir l'éliminer, même dans ses formes les plus marquées, relève, sans doute, de l'utopie. Les illusions de certains philosophes concernant l'essence pacifique du progrès font aujourd'hui bien sourire. Mais il ne s'agit pas non plus d'accepter la violence comme une fatalité, même si l'on ne peut que la réduire, ce qui, en soi, est déjà beaucoup. La recherche patiente de solutions toujours partielles, est une tâche urgente et immense.

À la question de savoir si nous pouvons réussir à sonner le glas à la violence, trois solutions s'avèrent possibles :

D'abord, il y a la voie des préventions. C'est sans doute la meilleure mais aussi la plus difficile des solutions. Laquelle sera analysée sous trois aspects.

En effet, la prévention de la violence peut être faite par la défensive : "Si tu veux la paix, prépare la guerre". Au nom de cette logique, le monde est lancé dans une folle course aux armements, absurde et dispendieuse. Certes, l'équilibre de la terreur a préservé depuis plus de soixante-dix (70) ans le monde d'une troisième guerre mondiale mais n'a nullement empêché les guerres locales, coloniales, civiles et autres. Comme c'est, à n'en point douter, un équilibre instable. Au nom de la même logique, l'autodéfense reste en vogue ; l'industrie de la sécurité se développe et avec elle naît le sentiment d'insécurité.

Un second aspect est celui de la prévention par action sur les causes potentielles.

C'est, dès lors, une œuvre de longue haleine puisqu'il s'agit de réduire les facteurs criminogènes à l'intérieur d'une nation (réduction des inégalités, luttés contre le chômage, urbanisation à taille humaine, politique de réinsertion des condamnés...) et de réduire les facteurs belligènes entre les nations (disparités Nord / Sud, désarmement...)

La prévention par l'occultation reste le troisième aspect que nous considérons.

En fait, la violence existe mais faut-il la proclamer ? Or la bande dessinée, le cinéma, les romans policiers, la célèbrent sous des formes certes sublimées, en permanence. Ce culte de la violence est, pour ainsi dire, une incitation à la violence.

Afin d'amoindrir ou de mettre un terme à la violence, nous pouvons aussi faire usage d'une vieille solution à savoir les dérivatifs ou encore le détournement de la violence, instinctive ou réactionnelle, vers d'autres buts. Notre troisième approche de solution peut être recherchée du côté de la répression, sans en faire la solution unique. La peur de la gendarmerie, de la police ou de la douane a son efficacité mais l'expérience en montre les limites, qu'il s'agisse de rapports entre individus ou entre petits groupes d'individus.

Quant à l'échelle internationale, le problème est qu'il n'y a pas, à l'heure actuelle, de gendarmes supranationaux, reconnus et puissants et que la loi de la jungle reste, en dépit des apparences, la règle première des rapports internationaux.

Au terme de cette critique, il semble se dégager un constat à la limite du pessimisme. Cela ne fait que refléter une situation : l'équilibre précaire de la paix. Si la terreur est jusqu'ici un facteur essentiel qui dissuade les superpuissances d'employer l'arme nucléaire, les guerres locales dont les pays pauvres servent de théâtre depuis la fin de la Seconde Guerre Mondiale, indiquent bien que les conflits armés ne sont pas écartés comme moyens de régler les différends, même entre les puissances industrialisées, les progrès de pensée, la généralisation de l'instruction et l'évolution de la civilisation contemporaine n'ont pas écarté la fabrication, l'emploi de moyens de destructions effroyables et souvent inutilement cruels.

C'est dire que les valeurs éthiques sont foulées aux pieds et que les philosophes ont matière à méditation.

Les peuples, dès qu'ils le peuvent, ne manquent pas d'exprimer avec force leurs légitimes aspirations à la paix, au respect de leurs droits, à celui des droits de la personne humaine ainsi qu'au bien-être. C'est ce mouvement irrésistible qui pourra contrer les forces s'appuyant sur la puissance des armes pour préserver des intérêts finalement sordides qui conduisent l'humanité vers un suicide collectif. L'issue de cette dramatique confrontation n'est pas gagnée d'emblée. Il faut donc que ce courant pour la paix se renforce et s'implante dans tous les pays et sur tous les continents de la planète terre et, à la limite, sur toutes les autres planètes.

En définitive, le constat qui se dégage de ce chapitre est que nous ne pouvons nullement réussir à pallier les phénomènes de violence du monde, ipso facto. Nous ne pouvons, à la rigueur, que les atténuer quelles que soient les mesures et dispositions que nous prenons.

Conclusion de la troisième partie

Cette analyse de la violence chez Fanon constitue une pièce à conviction susceptible de loger ce dernier à la même enseigne que les grands théoriciens révolutionnaires du monde contemporain. En tant que psychiatre exerçant en Algérie, il observa les ravages mentaux économiques, politiques et culturels que provoquait le colonialisme. Il lutta contre les Français et balisa le chemin aux critiques intellectuels du colonialisme. Il fit d'excellentes analyses de la signification du statut de colonisé. Le livre, *Les damnés de la terre* constitue, à la fois une viscérale condamnation de l'occupation française de l'Algérie et un dossier médical psychiatrique sur les problèmes mentaux engendrés par le colonialisme qui est une manifestation de violence. Fanon fut donc un révolutionnaire confirmé, un résistant manifeste et un militant incarnant un humanisme doublé d'un altruisme très poussé, comme en témoignent sa dense et fulgurante pensée et surtout ses pointilleuses analyses sur la violence. Laquelle violence reste, selon lui, une voie royale qui mène à la libération. Laquelle libération ne mérite guère d'être négociée mais plutôt doit être arrachée véhémentement. Mieux, Fanon conseille à tout peuple à qui l'on demande d'aller se jeter en mer de se révolter. Il a été question dans les diverses analyses de ce dernier, d'une réhabilitation de la notion de violence qui, le plus souvent, est affecté d'une connotation négative. L'étude de la violence est, pour cette raison, et à long terme, une lutte contre tous les types de pouvoirs politiques qui se sont organisés, depuis le Néolithique, sur la base de l'adage : « *Si vis pacem, para bellum.* »³⁹⁴ Quel est l'être humain aussi dément qui peut préférer la guerre à la paix ? Et pourtant la vieille morale romaine est en effet toujours véritable dans un champ fractionné de causalité, correspondant

394-Adage latin signifiant en français : si tu veux la paix, prépare la guerre.

à un champ fractionné de luttes entre groupes humains. Elle est évidemment inséparable de cette maxime-ci « *Divide ut imperes* »³⁹⁵, et jusqu'à présent, dans l'histoire politique de l'humanité, celle des empires, des États et des classes, aucune expérience de société non violente ne peut être citée qui ne soit, en réalité, un îlot, sinon une cellule de non-violence entourée de remparts violents. Les praticiens de la violence ont beau jeu de rappeler les utopistes et les uchronistes à des considérations de bon sens réaliste.

Comme la lutte pour la révision de ces deux adages est néanmoins engagée, il est clair ou il devrait être clair que la lutte contre le maintien ou l'approfondissement des divisions entre disciplines, qui permet la domination des pratiques politiques sur les disciplines scientifiques, en fait partie intégrante. C'est le seul moyen, à notre avis, d'éviter la reproduction au cours des millénaires de la violence, de l'exploitation de l'Homme par l'Homme, des guerres et des génocides que les meilleurs discours humanistes n'ont jamais réussi à éliminer. Jusqu'ici, toutes les formes d'humanisme ont toujours été ceux de groupes prédateurs, dominateurs et sûrs de leur bon droit, et non un humanisme valable pour l'espèce humaine tout entière.

395-*Divide ut imperes* : Maxime énoncée par Machiavel signifiant en langue française : divise pour régner ou divise, afin de régner. Elle a été celle du sénat romain, de Louis XI et de Catherine de Médicis. On dit aussi *Divide ut regnes* ou *divide et impera* (divise et règne).

Conclusion générale

La réflexion sur la violence ne peut guère se séparer ni de la considération ni des moyens, ni des circonstances et à plus forte raison des fins que l'on poursuit. D'une part, condamner toutes les formes de violence est absurde et hypocrite. De même, "faire l'éloge" de la violence devait dépendre naturellement du rapport entre la doctrine proclamée et les moyens employés. D'autre part, elle est liée au rapport entre les moyens et la fin. Nous avons montré que le pire c'est la violence aveugle. Elle est aveugle quant aux victimes mais aussi quant à son auteur. N'oublions pas que la violence possède une fécondité propre ; elle s'engendre elle-même. Il faut donc toujours l'analyser en série et en réseau. Ses formes en apparence les plus affreuses, et parfois les plus condamnables, cachent ordinairement d'autres situations de violence, moins scandaleuses parce que étirées dans le temps et protégées par des idéologies ou des institutions d'une apparence respectable. La violence des individus et des petits groupes d'individus doit être mise en rapport avec la violence des États et la violence des conflits, avec celle des ordres établis. Nous ne devons pas perdre de vue que la vraie cause de la guerre est, la plupart du temps, la paix elle-même.

Précisément parce que nous devons affronter non pas la violence en soi, mais telle forme particulière de violence, il faut s'interroger sur la manière dont la violence nous investit et par là chercher les moyens propres à l'arrêter.

De même, se demander s'il y a plus ou moins de violence aujourd'hui qu'autrefois ne mènerait nulle part pour plusieurs raisons. Comme nous venons de le voir, la conscience de la violence ainsi que son intolérance sont des phénomènes récents, ou du moins qui ont pris récemment de

considérables dimensions. Assurément, il existait jadis une patente et manifeste violence qui est en voie de disparition dans les sociétés industrialisées. Le duel, les exécutions, les châtiments publics, les pugilats en pleine rue deviennent de jour en jour rares. Ce qui n'empêche aucunement les formes violentes de la délinquance de croître. Là réside un paradoxe sur lequel il faudrait réfléchir. À mesure que se développe une conscience civilisée qui ne tolère pas le spectacle de la violence, celle-ci se dissimule et se déplace dans deux directions. D'une part, elle s'intériorise et s'exprime de façon imprévue et détournée. La violence commune se défoule de multiples façons, à travers une agressivité flottante qui, le plus souvent, se fixe, par hasard, sur un adversaire de rencontre. D'autre part - et les deux phénomènes sont liés - la violence s'extériorise et s'incarne dans les formes collectives, anonymes que lui offrent la technique et la politique. Il y a une violence technique, impersonnelle, abstraite, qui a fourni bien des sujets d'étude. Mais il y a, plus profondément, une violence de la technique. En poussant cette analyse à fond, on retrouve dans la science et la technique, l'expression conjointe de la rationalité mondiale et de la volonté de puissance. La science et la technique à travers lesquelles les êtres humains communiquent, la technique qui est en train de créer un univers commun à toutes les nations, est en même temps ce qui éventre la terre et ce qui arraisonne la nature et l'espèce humaine. À travers elle, certaines nations prennent l'habitude de plier le monde à leur guise. Mais réduire la nature en esclavage, cela même qui fait la grandeur de l'aventure occidentale, met en péril non seulement la nature, mais la raison qui prétendait la soumettre. En fait, la puissance politique du verbe puise sa force de conviction dans l'arsenal technique de la violence. La Philosophie en tant qu'instauratrice de la sagesse est un art du seul discours rationnel, tandis que la violence destructrice, ivresse et folie de

la négation, est le refus irrationnel de tout discours. Or, la violence n'est pas hors de nous, mais bel et bien en nous. Car comme l'a si bien vu Kant « Être à la fois homme et sage, c'est trop pour des mortels. »³⁹⁶

Derrière les formes collectives de la violence que notre époque a connues, on trouve une sorte d'hystérie technocratique, une volonté de soumettre également le genre humain et les choses à une volonté unique, à un État global et transparent. La technique ne se contente pas de fournir à la politique des instruments inouïs de contrôle et de contrainte ; elle offre un modèle, une incitation à la domination totale. Quand on détient le pouvoir ultime sur la matière, il est difficile d'admettre que l'esprit résiste.

Ainsi, déraisonnable par essence, la violence est pourtant liée à l'exercice même de la raison. Quantifier, organiser, c'est déjà violenter. Le discours même, l'articulation des idées dans le cadre d'un vocabulaire et d'une syntaxe établis peuvent être considérés comme violence.

La même implication, la même ambiguïté essentielle, nous les retrouvons dans l'histoire politique. Qu'est-ce, en effet, que la *polis*, sinon l'organisation d'une collectivité contre la violence externe et interne ? Qu'est-ce que l'État, sinon l'entreprise de soustraire la violence à l'initiative des individus et des groupes d'individus et de la subsumer sous une autorité unique ? Empruntons à nouveau à Max Weber cette définition selon laquelle l'État est « *le monopole de la violence physique légitime.* »³⁹⁷ L'État est bien cette instance qui a tout pouvoir sur la vie des citoyens non seulement par le droit de punir, mais par le droit de défense

396-Kant écrivit en 1780, à l'occasion de la mort d'un collègue, ces quelques vers :

« Sois humain, honnête, fidèle et libre dans ta conscience !

Tout le reste n'est qu'un jeu :

Être à la fois homme et sage, c'est trop pour des mortels. »

397-Max Weber, *Le savant et le politique*, Paris, 10/18, 2013, p.12.5.

nationale. Et l'État, dont l'instauration a fait reculer la sauvagerie, le banditisme, la justice sommaire, est précisément ce qui institue la violence hors de toutes les normes morales et juridiques, puisqu'il est toujours à même de recourir aux moyens extrêmes de la force s'il estime sa vie menacée. La guerre est cette situation-limite à travers laquelle le citoyen se trouve engagé par son État dans le dilemme : tuer ou être tué, (tuer ou être asservi n'est qu'une variante), que l'objection de conscience refuse mais qu'elle ne résout pas.

Qu'on voie l'État résorbant ou déchaînant la violence, il demeure lié à elle. À vrai dire, toute institution politique baigne plus ou moins dans la violence, car elle est le moteur de l'Histoire, faisant paraître sur le devant de la scène les classes dirigeantes, les nations, les civilisations. Paul Ricœur l'avait si bien vu lorsqu'il écrit

« L'histoire de l'Homme paraît s'identifier à l'histoire du pouvoir violent, à la limite, ce n'est plus l'institution qui légitime la violence, c'est la violence qui engendre l'institution en redistribuant la puissance entre les États, entre les classes. »³⁹⁸

Il ne s'agit pas de justifier aveuglément la violence : l'Histoire a été baignée par trop de souffrance et de sang. Mais la violence peut être instauratrice ; elle est parfois liée à des changements socioculturels qui étaient historiquement nécessaires et qui se révèlent bénéfiques. Telles sont notre difficulté et notre incertitude. On ne s'en évadera pas facilement. Certes, il faut toujours préférer, à la violence, les moyens de la persuasion. Mais si le maître est sourd ? Certes, il vaut mieux être bon. Toutefois, la bonté naïve qui consiste à être obséquieux, en certaines occasions, peut être plus néfaste que la dureté. Sans doute, faut-il

398-Paul Ricœur, *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1995, p.73.

s'accrocher à cette conviction modeste que la violence est un recours ultime mais redoutable parce qu'elle est contagieuse, parce qu'elle détruit bientôt celui qui l'emploie et le but qu'il prétend servir : telle est bien, par exemple, la logique du terrorisme.

Mais il nous reste un dernier pas à franchir. Si la violence devient à la fois de plus en plus menaçante et de plus en plus intolérable, y a-t-il un espoir ? Y a-t-il des moyens de la mettre en échec ? Certains penseurs rêvent de la déraciner en s'attaquant à son origine supposée. Ainsi beaucoup se persuadent, comme Sartre, qu'à l'origine du conflit il y a la rareté. Mais ne peut-on pas affirmer, équivalement, qu'à l'origine de la rareté, il y a l'exploitation, l'accaparement et l'usage inégal des richesses ? Dans ces conditions, qu'est-ce qui est à l'origine de l'exploitation, non la violence d'un individu ou d'un groupe d'individus ? Et nous voilà renvoyés à cette énigme de la violence primitive sur laquelle ont buté Marx et Engels. À vrai dire, c'est l'aporie de tout humanisme, et peut-être de toutes les religions. Le péché originel tel que la Bible le met en scène, s'il explique tout, est lui-même impossible à expliquer. Nous renoncerons donc à la prétention par elle-même source des pires violences - d'extirper la racine du mal. Sans doute, il est préférable de s'établir ailleurs, de réduire les dominations et les exploitations par une pratique de la parole, de la démocratie et de la justice.

Cependant, une espérance se profile à l'horizon, qui naît de l'ampleur même de la menace.

Pendant longtemps, les cultures humaines ont cherché à contrôler la violence par le sacré, et de deux manières : d'une part, en légitimant certaines formes de violence (la guerre sainte, la justice rendue au nom de Dieu et autres), et d'autre part, en recourant à la religion pour épurer

la violence par le choix et le sacrifice d'une victime. Mais alors que la transcendance s'efface, les institutions laissent apparaître à nu leur violence ; la justice est confondue avec la vengeance, l'ordre avec la répression. Contre des institutions désacralisées, s'élève de toutes parts, une contestation radicale et, dans la mesure même où ces institutions exercent leur légitimité, c'est la violence des individus et des groupes d'individus qui tend à se légitimer par la cause qu'elle affirme servir.

Toutefois, ce péril même laisse entrevoir un remède. Jadis, la violence était limitée par une autre violence, que contrôlaient la politique et la religion. Les progrès de l'esprit démocratique ont enlevé à la violence, nous l'avons vu, ses justifications profondes. Mais en même temps, comme nous venons de le voir aussi, ils les enlèvent à ces contre-violences qu'organisaient le rituel religieux et l'appareil étatique. L'anarchie complète qui peut résulter d'une telle situation n'est pas vivable et oblige à recourir à d'autres instances que la violence ritualisée et institutionnalisée. D'autant plus que la limite ultime de la violence légitimée par l'État est l'arme, dont l'usage serait contraire au but raisonnable que s'assigne la contre-violence. Ainsi, le progrès des esprits se rencontre avec le progrès de la technique pour poser en termes radicalement nouveaux le problème de la violence et des réponses qui doivent lui être données. Puisqu'on ne peut plus compter sur la violence pour arrêter la violence, il faut bien que chaque société, et l'humanité tout entière, si elles veulent se sauver, fassent prévaloir des buts œcuméniques sur les intérêts particuliers. Il faut bien qu'une pratique du dialogue et une morale de l'amour, ou simplement de la compréhension modifient les institutions et les mœurs.

Pour la première fois dans l'Histoire, la violence, cette conduite typiquement humaine, ne parvient plus à se justifier. Sa logique propre

ne semble plus pouvoir être contenue. Lorsque les possibilités ultimes de la violence équivalent à la destruction de l'humanité, il devient insuffisant de réclamer des limitations et des contrôles. C'est à une autre problématique, à une autre pratique et à une autre politique que nous sommes invités, en attendant d'y être en quelque sorte contraints, car l'idéalisme devient nécessaire lorsqu'il converge avec l'impératif de la survie.

En tout état de cause, la violence n'est pas un phénomène nouveau. Elle a inspiré les lamentations des prophètes, les grands morceaux de la Bible, et l'effroi du moment ou bien de la catastrophe est passé de siècle en siècle jusqu'à nous. L'État athénien pouvait bien, en vertu des lois, condamner Socrate - un juste - à boire la ciguë, rien ne semblait irrémédiable, et Athènes asservie pouvait envisager la fin des mauvais jours, la disparition des tyrans. Ce qui était vrai d'Athènes le fut aussi bien de la Florence des Borgia que de l'Afrique luttant pour son indépendance.

Cette espérance, jamais atteinte, résidait déjà dans la dimension des rapports entre l'être humain en tant qu'individu et l'État. Ce dernier gardait encore des proportions humaines, et l'injustice-ou la violence, c'est un peu la même chose-pouvait toujours modifier le sens de la loi injuste et transformer l'injustice en droit et la violence en dialogue.

Du même coup, sa conscience possède une acuité et une sensibilité qui lui donnent le sentiment le plus poussé des absurdités qui l'enserrent de partout. Comment alors sortir de cette contradiction ? Vivre misérablement en protégeant contre toutes les bourrasques la lueur vacillante de la vie, de l'espoir, en subissant en silence les violences ? Protester avec véhémence et accepter de mourir, en se battant à mains nues, contre ces pressions et ces violences, avec l'espoir que le sang des martyrs sauvera les autres êtres humains ? Il n'y a qu'une issue.

Accepter le combat, comme le recommandent Marx, Sartre et Fanon, mais en le préparant, en forgeant l'union des êtres humains contre la terreur et les violences d'où qu'elles viennent. Ceci exige de la part de chacun qu'il sacrifie une partie de sa liberté pour forger la liberté du genre humain. Nous devons, à cet effet, faire en sorte, aujourd'hui où l'épée de Damoclès atomique peut, à tout instant, détruire l'humanité, aujourd'hui où l'anémie du tissu social engendre maintes frustrations, qu'une volonté collective, sûre de son droit et informée des faits, fasse reculer les périls et conjure les fatalités.

En réalité, cette thèse n'a point la prétention d'avoir épuisé un aussi vaste phénomène qui interpelle la conscience du commun des mortels, en l'occurrence des philosophes que nous rêvons de devenir, ou que nous sommes en passe de devenir. De par des conférences, des articles, des fora, des séminaires, des colloques et, à la limite, des thèses et autres, nous devons "violer les frontières psychologiques" des apôtres de la violence. De plus, l'expérience quotidienne montre que c'est dans les esprits des êtres humains que naissent les idées de violence. Par conséquent, il urge de rechercher toutes les solutions idoines de celles-ci également sur le plan psychologique. Jamais comme de nos jours, le rôle des intellectuels n'apparaît si évident dans le monde actuel qui a tendance à se démocratiser, de plus en plus, - même si ce n'est que de manière théorique. Les États contemporains doivent davantage intégrer dans les programmes d'études à enseigner dans les diverses écoles, non seulement un bon enseignement, mais aussi et surtout une éducation digne de ce nom. Les États contemporains, à travers les partis politiques, les Associations de tous genres, les Organisations Non Gouvernementales, les conseils communaux et autres, tous les animateurs et acteurs de la vie publique doivent œuvrer pour une conscience plus aigüe des exigences d'un monde sans violence sinon

sans trop de violence. Il importe, quel que soit le secteur auquel nous appartenons, de prendre nos bâtons de pèlerins et d'éveilleurs de conscience pour "injecter" aux populations, une immense dose de règles de tolérance, de morale et de patience dans nos diverses manières de vivre afin d'amoindrir, faute de supprimer, à jamais la violence dans nos différents États. Toute grande guerre se fait en pure perte, comme le rappelait en vain Karl Kraus « *La guerre : d'abord on compte gagner ; ensuite, on espère que l'ennemi va perdre, puis on est satisfait de n'être pas les seuls à souffrir ; à la fin, chacun s'étonne que tout le monde ait perdu.* »³⁹⁹

Une fois de plus, rappelons que la violence demeure un grave et dangereux fléau social que nous devons nous employer, corps et âme, à éradiquer définitivement autour de nous afin d'asseoir la paix et la concorde dans le monde. L'analyse du monde contemporain tente d'aller plus loin que Heidegger, et prouve que l'être humain n'est plus seulement « *le berger de l'être* », mais qu'il en est aussi le mouton, quand les dictateurs l'envoient se faire tuer après l'avoir fait tondre avant le combat. Il meurt souvent pour rien. Conduit par des troupes successives dans l'arène sanglante où il doit cesser d'exister, il est le gladiateur du néant. Il s'ensuit que de nos jours, lorsqu'on parvient à tuer un seul être humain, on est taxé d'assassin. Il suffit de tuer des milliers d'êtres humains, pour passer pour un conquérant. En tuant tout le monde, on finit par être pris pour un dieu. Nous devons prendre garde de toute forme d'ontologie totalitaire qui, confondant les assassins, les conquérants et les dieux dans une même répudiation de toutes les valeurs humaines, refuse l'universalité du discours philosophique et sacralise l'irrationalité de la violence.

399-Karl Kraus, le Flambeau, 15 février 1909.

En analysant nos réflexions antérieures, beaucoup de personnes doivent se demander si nous n'affichons pas un optimisme trop douillet, et donc dangereux, en exaltant ainsi le visage positif de la violence. Ainsi, serions-nous trop idéaliste pour ignorer que la violence est la pire des voies qui mènent à la paix. Comme on le voit, si la violence devait nécessairement régner, la philosophie instauratrice serait ridicule. Mais si la philosophie doit avoir le dernier mot, c'est la violence destructrice qui est dérisoire. Fort de cela, à l'adage qui stipule : "*si tu veux la paix, prépare la guerre*", nous substituerons désormais cette bénigne formule : si tu veux la paix, tourne dos à la violence et érige-toi en un véritable artisan de paix. Il importe d'avouer que pour construire une paix durable, il faut y croire. Toutefois, il ne suffit pas seulement d'y croire. Il convient de la construire essentiellement, de par sa pensée et son agir, c'est-à-dire à travers toute sa personnalité. C'est à ce prix que le "cancer" de la violence desserrera son emprise et c'est dans l'espoir de contribuer, si peu que ce soit, à cette délivrance que ce sujet de thèse a été embrassé. Ceci sonne comme une invite du commun des mortels à œuvrer fondamentalement pour l'enracinement de la paix dans le monde.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES ET WEBOGRAPHIQUES

I-Ouvrages de Fanon consultés

- 1-Fanon (F.), *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1971.
- 2-Fanon (F.), *Pour la révolution africaine*, Paris, La Découverte, 2001.
- 3-Fanon (F.), *L'An V de la révolution algérienne*, Paris, La Découverte, 2001.
- 4-Fanon (F.), *Les damnés de la terre, Paris*, François Maspero, 2009.

II-Ouvrages de Marx consultés

- 5-Marx (K.), *Les Grands Textes du Marxisme*, Paris, Éditions sociales internationales, 1946.
- 6-Marx (K.), *Œuvres complètes de Karl Marx*, Paris, A. Costes, 1947.
- 7-Marx (K.), *Critique du programme du parti ouvrier allemand, Paris*, Gallimard, 1966.
- 8-Marx (K.), *Le capital*, P.U.F, Paris, 1970.
- 9-Marx (K.), *Critique du droit politique hégélien*, Paris, Éditions Sociales, 1975.
- 10-Marx (K.), *Manifeste du Parti Communiste*, Paris, Éditions Sociales, 1976.
- 11-Marx (K.), *Manuscrits de 1944*, Paris, Flammarion, 1999.
- 12-Marx (K.), *Les luttes de classes en France*, Paris, Gallimard, 2002.
- 13-Marx (K.), *Contribution à la critique de l'économie politique*, Paris, Éditions Sociales, 2014.
- 14-Marx (K.) et Engels (F.), *L'idéologie allemande*, Paris, Éditions Sociales, 1977.

III-Ouvrages de Sartre consultés

- 15-Sartre (J.P.), *Le mur*, Barcelone, Gallimard, 2012.
- 16-Sartre (J.P.), *Mots*, Barcelone, Gallimard, 2012.
- 17-Sartre (J.P.), *L'Existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1963.
- 18-Sartre (J.P.), *Huis clos*, Paris, Gallimard, 1947.
- 19-Sartre (J.P.), *Cahier pour une morale*, Paris, Gallimard, 1947.
- 20-Sartre (J.P.), *La Nausée*, Paris, Gallimard, 1972.
- 21-Sartre (J.P.), *Les Mouches*, Paris, Gallimard, 1972.
- 22-Sartre (J.P.), *Les mains sales*, Paris, Gallimard, 1948.
- 23-Sartre (J.P.), *Le Sursis*, Paris, Gallimard, 1976.
- 24-Sartre (J.P.), *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943.
- 25-Sartre (J.P.), *La Putain respectueuse*, Paris, Gallimard, 1947.
- 26-Sartre (J.P.), *Les Chemins de la liberté, Tome 1 : l'âge de la Raison*, Paris, Gallimard, 1972.
- 27-Sartre (J.P.), *Morts sans sépulture*, Paris, Gallimard, 1947.
- 28-Sartre (J.P.), *Anthologie de la poésie nègre et malgache*, Paris, P.U.F, 2005.
- 29-Sartre (J.P.), *Qu'est-ce que la littérature ?*, Paris, Gallimard, 2008.
- 30-Sartre (J.P.), *Réflexions sur la question juive*, Paris, Gallimard, 1985.

IV-Autres ouvrages consultés

- 31-AHOYO (F.N.), *Introduction aux grandes doctrines morales*, Porto-Novo, SPEI, 2012.
- 32-Arendt (H.), *On violence*, New York, Harcourt, Brace and World, 1970.

- 33-Arendt (H.), « Sur la violence », *Du mensonge à la violence*, Paris, Calmann-Lévy, 1972.
- 34-Arendt (H.), *Les origines du totalitarisme*, Paris, Seuil, 1982.
- 35-Arendt (H.), *Le système totalitaire*, Paris, Seuil, 1997.
- 36-Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Nathan, 1981.
- 37-Aristote, *La politique*, Paris, J. Vrin, 1995.
- 38-Beaud (M.), *L'art de la thèse*, Paris, La Découverte, 2006.
- 39-Bhabha (H.), *Les lieux de la culture : Une théorie postcoloniale*, Paris, Payot, 2007.
- 40-Berdiaev (N.), *Les sources et le sens du communisme russe*, Paris, Gallimard, 1938.
- 41-Bossuet (J. B.), *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*, Genève, Droz, 1967
- 42-Bouthoul (G.), *Lettre ouverte aux pacifistes*, Paris, Albin, 1973.
- 43-Camara (D.H), *Spirale de la violence*, Paris, Desclée de Brouwer, 1970.
- 44-Camara (D.H), *Les confessions d'un évêque*, Entretiens avec José De Broucker, Paris, Seuil, 1977.
- 45-Camus (A.), *Les justes*, Paris, Gallimard, 1973.
- 46-Camus (A.), *Essais*, Paris, Gallimard, 1965.
- 47-Camus (A.), *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, 1985.
- 48-Camus (A.), *L'Étranger*, Paris, Gallimard, 1985.
- 49-Césaire (A.), *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence africaine, 1955.
- 50-Cicéron, *De la République*, Paris, Garnier-Flammarion, 1965.
- 51-Cicéron, *Ce que je crois*, Paris, Grasset, 1975.
- 52-Clavel (M.), *Nous l'avons tous tué !*, Paris, Seuil, 1977.

- 53-Descoqs (P.), *Revue de philosophie : L'existentialisme*, Paris, P. Taqui, 1947.
- 54-Dollard (J.) et al., *Frustration and aggression*, New Haven, Yale University Press, 1939.
- 55-Dostoïevsky (F.), *Les possédés*, Paris, Livre de poche, 1977.
- 56-Léon-Dufour (X.), *La violence selon la Bible*, Paris, *Esprit*, 1970.
- 57-Dufay (F.), *En Chine l'étoile contre la croix*, Paris, Casterman, 1963.
- 58-Ellul (J.), *De la révolution aux révoltes*, Paris, Calmann-Lévy, 1972.
- 59-Engels (F.), *Le rôle de la violence dans l'histoire*, Paris, Éditions Sociales, 1947.
- 60-Engels (F.), *Théorie de la violence*, Paris, 10/18, 1972.
- 61-Engels (F.), *L'anti-Dühring*, Paris, Éditions Sociales, 1973.
- 62-Etcheverry (A. M.), *La philosophie du communisme*, Paris, Beauchene, 1929.
- 62-Erikson (E. H.), *La vérité de Gandhi*, Paris, Flammarion, 1974.
- 63-Fischer (J.), *Les russes tels qu'ils sont*, Paris, Hachette, 1947.
- 64-Fraisse (S.), *Le mythe d'Antigone*, Paris, Armand Colin, 1974.
- 65-Freud (S.), *Le malaise dans la civilisation*, Paris, Points, 2010.
- 66-Freud (S.), *Cinq leçons sur la psychanalyse*, Paris, Payot, 1966.
- 67-Freud (S.), *Métapsychologie*, Paris, Gallimard, 1968.
- 68-Freud (S.), *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1989.
- 69-Freud (S.), *Abrégé de psychanalyse*, Paris, P.U.F, 1995.
- 1-Freud, *L'avenir d'une illusion*, Paris, P.U.F, 1996
- 70-Freud (S.), *Anthropologie de la guerre*, Paris, L.G.F, 2011.
- 71-Freud (S.), *Pourquoi la guerre ?*, Paris, L.G.F, 2011.

- 72-Freud (S.), *L'homme moïse et la religion monothéiste*, Paris, Gallimard, 2012.
- 73-Garaudy (R.), *Entretiens de Salzbourg, Marxistes et chrétiens*, Paris, Mame, 1968.
- 74-Garaudy (R.), *Marxisme du XX^{ème} siècle*, Paris, La Palatine, 1966.
- 75-Garaudy (R.), *Pour un dialogue des civilisations*, Paris, Denoël, 1977.
- 76-Garaudy (R.), *Parole d'Homme*, Paris, Laffont, 1975.
- 77-Garaudy (R.), *Alternatives socialistes*, Paris, Laffont, 1972.
- 78-Gide (A.), *Retour de l'U.R.S.S*, Paris, Gallimard, 2008.
- 79-Girard (R.), *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972.
- 80-Gusdorf (G.), *La vertu de force*, Paris, Payot, 1956.
- 81-Hacker (F.), *Agression-violence dans le monde moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1971.
- 82-Hegel, *Système de la vie éthique*, Paris, Payot, 1992.
- 83-Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Vrin, 1998.
- 84-Hegel, *Histoire de la philosophie*, Paris, Gallimard, 2007.
- 85-Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Flammarion, 2012.
- 86-Heidegger (M.), *L'Être et le temps*, Paris, Gallimard, 1966.
- 87-Heidegger (M.), *Lettre sur l'humanisme*, Paris, Gallimard, 1964.
- 88-Henry, (M.), *Marx*, Paris, Gallimard, 1976.
- 89-Héraclite, Fragments, n° 53 in Simone Weil, *La source grecque*, Paris, Gallimard, 1953.
- 90-Hobbes (T.), *Léviathan*, Paris, Gallimard, 2000.
- 91-HOUNSOUNON-TOLIN (P.), *Afrique, la voie du cannibalisme culturel*, Paris, L'Harmattan, 2012.

- 92-HOUNTONDI (P.J.), *Sur la philosophie africaine*, Yaoundé, CLE, 1980.
- 93-Houtisse (F.), *La coexistence pacifique*, Paris, Grasset, 1993.
- 94-Jeanson (F.), *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Paris, Du Myrte, 1947.
- 95-Jeanson (F.), *La foi d'un incroyant*, Paris, Seuil, 1963.
- 96-Jeanson (F.), *Sartre dans sa vie*, Paris, Seuil, 1974.
- 97-KADJA (G.), *PLATON ET LA POLITIQUE*, Porto-Novo, Flamboyant, 1994.
- 98-Kant (E.), *Philosophie de l'histoire*, Paris, Aubier, 1989.
- 99-Kant (E.), *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, L.G.F, 1993.
- 100-Kant (E.), *Projet de paix perpétuelle*, Paris, Flammarion, 1991.
- 101-Kant (E.), *Critique de la raison pure*, Paris, P.U.F, 2004.
- 102-Kant (E.), *Critique de la faculté de juger*, Paris, Gallimard, 2001.
- 103-Kant (E.), *Le conflit des facultés*, Paris, P.U.F, 1990.
- 104-Kant (E.), *Critique de la raison pratique*, Paris, Flammarion, 2003.
- 105-Koestler (A.), *Le Zéro et l'Infini*, Paris, livre de Poche, 1974.
- 106-Lorenz (K.), *L'Homme dans le fleuve du vivant*, Paris, Flammarion, 1992.
- 107-Koriakoff (M.), *Je me mets hors la loi : pourquoi je ne rentre pas en Russie Soviétique*, Paris, Le Monde Nouveau, 1947.
- 108-kravchenko (V. A), *J'ai choisi la liberté ! La vie publique et privée d'un haut fonctionnaire soviétique*, Paris, Self, 1947.
- 109-Lénine, *La maladie infantile du communisme : «Le communisme de gauche»*, Paris, Éditions sociales, 1946.
- 110-Lénine, *L'État et la Révolution*, Pékin, Éditions en langues étrangères, 1966.

- 111-Locke (J.), *Premiers traités*, Paris, P.U.F, 1989.
- 112-Lorenz (K. Z.), *Essais sur le comportement animal et humain*, Paris, Seuil, 1970.
- 113-Machiavel (N.), *Le Prince*, Paris, Flammarion, 1992.
- 114-Marcel (G.) et Müller (J.M.), *L'évangile de la non-violence*, Paris, Fayard, 1969.
- 115-Malraux (A.), *La voie royale*, Paris, Livre de Poche, 1976.
- 116-Marcuse (H.), *La fin de l'utopie*, Paris, Seuil, 1968.
- 116-Matthiess (P.), *César Chavez and the New American Revolution*, New York, 1970.
- 118-Merleau-Ponty (M.), *Humanisme et terreur*, Paris, N.R.F, 1947.
- 119-Michaud (Y.), *Violence et Politique*, Paris, Gallimard, 1978.
- 120-Mills (C.W.), *the power elite*, New York, Oxford University Press, 1956.
- 121-Montherland, *Homme libre*, Paris, Gallimard, 1943.
- 122-Müller (J.M.), Kalman (J.), Chavez (C.), *Un combat non violent*, Paris, Le Cerf, 1977.
- 123-Nietzsche (F.), *Antéchrist*, Paris, Gallimard, 1974.
- 124-Nietzsche (F.), *Humain, trop humain*, Paris, Hachette, 2001.
- 123-Nietzsche (F.), *Daniel Halevy*, Paris, L.G.F, 2000.
- 125-Nietzsche (F.), *Gai Savoir*, Paris, Gallimard, 1989.
- 126-Nietzsche (F.), *Volonté de Puissance*, Paris, Gallimard, 1995.
- 127-Nietzsche (F.), *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Gallimard, 2011.
- 128-NOUHOUAYI (A. J.), *Valeurs animales de la civilisation*, Cotonou, Flamboyant, 1996.

- 129-N'KRUMAH (K), *Le consciencisme*, Paris, Présence africaine, 1976.
- 130-Platon, *Apologie de Socrate*, Paris, Garnier-Flammarion, 1997.
- 131-Platon, *La République*, Paris, Garnier-Flammarion, 1963.
- 132-Platon, *Gorgias*, Paris, Gallimard, 1980.
- 133-Platon, *Le Politique*, Paris, Garnier-Flammarion, 2003.
- 134-Proudhon, *Justice et Liberté*, Paris, P.U.F, 1993.
- 135-Rauschning (H.), *La Révolution du nihilisme*, Paris, Gallimard, 1939.
- 136-Rawls (J.), *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987.
- 137-Ricœur (P.), *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1964.
- 138-Rousseau (J. J.), *Émile ou de l'Éducation*, Paris, Flammarion, 1966.
- 139-Rousseau (J. J.), *Du Contrat social*, Paris, L.G.F., 2010.
- 140-Rousseau (J.J.), *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Nathan, 1993.
- 141-Rousseau (J.J.), *Discours sur les sciences et les arts*, Paris, Livre de Poche, 2004.
- 142-Sorel (G.), *Réflexions sur la violence*, Paris, Marcel Rivière, 1972.
- 143-Spinoza (B.), *Traité théologico-politique*, Paris, Gallimard, 1965.
- 144-Staline (J.), *Le matérialisme dialectique et le matérialisme historique*, Paris, Le Temps Des Cerises, 2003.
- 145-Truc (G.), *De J.P Sartre à Lavelle ou désagrégation ou réintégration*, Paris, Tissot, 1946.
- 146-Vailland (R.), *Drôle de jeu*, France, Corrêa, 1945.
- 147-Valadier (P.), *Nietzsche et la critique du christianisme*, Paris, Cerf, 1974.

148-Vène (A.), *Vie et doctrine de Karl Marx*, Paris, Éditions de la Nouvelle France, 1946

149-Weber (M.), *Le savant et le Politique*, Paris, Plon, 2013.

150-Weil (E.), *Logique de la Philosophie*, Paris, J. Vrin, 1950.

151-Weil (E.), *Philosophie morale*, Paris, J. Vrin, 1961.

152-Weil (E.), *Philosophie politique*, Paris, J. Vrin, 1984.

V- Autres documents consultés

153-Astier de La Vigerie, *La violence : Semaine des intellectuels catholiques*, Paris, Desclée De Brouwer, 1967.

154-Giraud (M.), Conférence sur le thème : "*L'actualité de Fanon*" Brazzaville, 1984.

155- KADJA (G.), Conférence sur le thème : "*Phénomène de la violence*", Porto-Novo, I.N.F.R.E, 1995.

156-Marx et Lénine, Revue : "*Économie et Humanisme*", mars 1945.

157-Léon-Dufour (X.), "*La violence selon la Bible*", *Esprit*, février 1970.

158-*Le Monde* du 18 janvier 1977.

159-Bensussan (G.), Labica (G.), *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris, P.UF, 1999.

160-Weyembergh (M.), "*Merleau-Ponty et Camus*", in *Annales de l'Institut de philosophie*, Bruxelles, Université libre de Bruxelles, 1971.

VI-Mémoires et thèses consultés

161-KIATTI (M. D.), "*Recrudescence de la violence humaine en Afrique noire à partir de XX^{ème} siècle : quels effets de la civilisation contemporaine ?*", *Mémoire de D.E.A. en Philosophie Morale et Politique*, U.A.C, 2010.

162-GBODOU (C. M.), *"Phénoménologie du Moi chez Maurice Merleau-Ponty et question d'univers du sous-développement de l'Afrique"*, Thèse de doctorat en Philosophie, U.A.C, 2015.

163-GBENOU (A.), *"Pédagogie et didactique de la Philosophie des contes en régime d'oralité : cas des Ouémènou du Bénin"*, Thèse de doctorat en Philosophie, U.A.C, 2014.

164-AHOUANDJINOU (Z.L.A.), *"La Philosophie pour enfant à l'école primaire : une nécessité pour l'éducation civique et morale"*, Thèse de doctorat en Philosophie, U.A.C, 2015.

165-OTEKPO (E.O.D.), *"De l'usage politique du bien commun au Bénin : réflexions critique et éthique"*, Thèse de doctorat en Philosophie, U.A.C, 2015.

166-TOGBE (C.T.), *"Conflits entre acteurs dans la gouvernance des lacs Toho et Ahémé au sud-ouest du Bénin"*, Thèse de doctorat en Sociologie et Anthropologie, U.A.C, 2014.

167-TCHIATTI (H.), *"Paix, justice et éducation chez Platon"*, Thèse de doctorat en Philosophie, U.A.C, 2015.

168-MEGNANGLO (B. D. Y), *"Étude analytique et critique de la violence dans les États dits de droit"*, Mémoire de Maîtrise en Philosophie, U.A.C, 2002.

169-MEGNANGLO (B. D. Y), *"La violence chez Frantz Fanon"*, Mémoire de D.E.A en Philosophie Morale et Politique, U.A.C, 2011.

VII- Dictionnaires et encyclopédies consultés.

170-Lalande (A.), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, P.U.F, 2010.

171-Russ (J.), *Dictionnaire des philosophes*, Paris, Armand Colin, 2000.

172-Russ (J.), *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Bordas, 2013.

173-Durozoi (G), Roussel (A), *Dictionnaire de Philosophie*, Paris, Nathan, 2009.

174-Foulquie, *Dictionnaire philosophique*, Paris, P.U.F., 1972.

176-Canto-Sperber (M.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, P.U.F, 1996.

177-*Encyclopédie philosophique universelle*, Paris, P.U.F, 1990.

VIII-Sites Internet consultés

1. <http://www.Sauv.net/couchepin>. Consulté le 11/1/2011.
2. <http://www.Madate.Com> consulté le 12/09/2012.
3. <http://www.Ipu.Org/dem-fr/> consulté le 22/11/21012.
4. <http://www.Lecoinbénin.Com> consulté le 01/08/2008.
5. <http://www.Afrobarometer.Org> consulté le 12/02/2009.
6. <http://www.marabout.net/> consulté le 10/05/2013.
7. <http://www.Pnoppa-bénin.Org/> consulté le 11/04/2013
8. <http://www.bénineductionfund.Org/> consulté le 22/07/2013.
9. <http://www.uac.bj/> consulté le 27/06/2013.
10. <http://www.cae.bénin.org/>consulté le 03/03/2013.
11. <http://www.whaubénin.com/> consulté le 29/02/2011.
12. <http://www.jurisprudencebénin.Info/> consulté le 21/09/2011.
13. <http://www.Bénin.diaspora.com/>consulté le 05/04/2011.
14. <http://www.Regardbénin.net/> consulté le 08/05/2012.
15. <http://www.Sauv.net/couchepin>. Consulté le 11/1/2012.
16. <http://www.Madate.Com> consulté le 12/09/2011.
17. <http://www.Ipu.Org/dem-fr/> consulté le 22/11/21011.
18. <http://www.Lecoinbénin.Com> consulté le 01/07/2008.
19. <http://www.Afrobarometer.Org> consulté le 12/03/2009.
20. <http://www.marabout.net/> consulté le 10/06/2013.
21. <http://www.Pnoppa-bénin.Org/> consulté le 11/05/2013

22. <http://www.bénineductionfund.Org/> consulté le 22/08/2013.
23. <http://www.uac.bj/> consulté le 27/07/2013.
24. <http://www.cae.bénin.org/> consulté le 03/04/2013.
25. <http://www.whaubénin.com/> consulté le 29/04/2011.
26. <http://www.jurisprudencebénin.info/> consulté le 21/08/2011.
27. <http://www.Bénin.diaspora.com/> consulté le 05/06/2011.
28. <http://www.Regardbénin.net/> consulté le 08/06/2012.
29. <http://www.Sauv.net/couchepin>. Consulté le 11/03/2011.
30. <http://www.Madate.Com> consulté le 12/08/2012.
31. <http://www.Ipu.Org/dem-fr/> consulté le 22/12/2012.
32. <http://www.Lecoinbénin.Com> consulté le 01/07/2008.
33. <http://www.Afrobarometer.Org> consulté le 12/04/2009.
34. <http://www.marabout.net/> consulté le 10/06/2013.
35. <http://www.Pnoppa-bénin.Org/> consulté le 11/05/2013
36. <http://www.bénineductionfund.Org/> consulté le 22/06/2013.
37. <http://www.uac.bj/> consulté le 27/04/2013.
38. <http://www.cae.bénin.org/> consulté le 03/04/2013.
39. <http://www.whaubenin.com/> consulté le 29/03/2011.
40. <http://www.jurisprudencebénin.info/> consulté le 21/08/2011.
41. <http://www.Regardbénin.net/> consulté le 07/05/2012.

TABLE DES MATIÈRES

TITRES

DÉDICACE	2
REMERCIEMENTS	3
SOMMAIRE	4
TABLE DES ABRÉVIATIONS ET SIGLES	5
RÉSUMÉ	6
ABSTRACT	7
Introduction générale	8
1. Cadre théorique de la recherche	12
1.1. Contexte et Problématique	12
1.2. Hypothèses	14
2. Objectifs de la recherche et résultats attendus	14
2.1. Objectif général	14
2.2. Objectifs spécifiques	15
2.3. Résultats attendus	15
3. État de la question et Méthodologie de la recherche	15
3.1. État de la question	15
3.2. Méthodologie de la recherche	21
4. Limites du travail	22
5. Mécanisme de résolution du problème	23
PREMIÈRE PARTIE : IDÉE DE VIOLENCE CHEZ MARX	25

Introduction de la première partie	25
Chapitre 1 : Généralités sur la violence, lutte révolutionnaire et dictature du prolétariat chez Marx	27
1. Généralités sur la violence	27
1.1. Définition et formes de violence	27
1.1.1. Définition de la violence	27
1.1.2. Formes de violence	34
1.1.3. Auteurs et victimes de la violence	38
1.1.3.1. Auteurs de la violence	38
1.1.3.1. Victimes de la violence	40
1.2. Lutte révolutionnaire et dictature du prolétariat chez Marx	42
1.2.1. Lutte révolutionnaire selon Marx	42
1.2.2. Dictature du prolétariat selon Marx	48
Chapitre 2 : Société idéale, place de l'être humain et portée marxiste de la violence	61
2.1. Société idéale selon Marx	61
2.2. Place de l'être humain dans le marxisme	72
2.3. Portée de l'idée marxiste de la violence	86
Conclusion de la première partie	96
DEUXIÈME PARTIE : SARTRE ET LA RÉHABILITATION DE LA VIOLENCE	99
Introduction de la deuxième partie	99
Chapitre 3 : Réhabilitation de la violence selon Sartre	101
3.1. Violence comme vecteur de liberté humaine selon Sartre	101
3.2. Haine et besoin d'autrui selon Sartre	106
3.3. Pour-autrui selon Sartre	116

3.4. Absurdité de l'être humain selon Sartre	119
3.5. Portée de l'idée sartrienne de la violence	124
Chapitre 4 : Autres justifications de l'idée de violence	137
4. 4.1. Idée de violence chez d'autres philosophes	138
4.2. Pratiques religieuses et non-violence comme vecteur de violence	158
Conclusion de la deuxième partie	171
TROISIÈME PARTIE : JUSTIFICATION DE LA VIOLENCE CHEZ FANON	172
Introduction de la troisième partie	172
Chapitre 5 : Fanon et la question de violence	176
5.1. Contexte du fanonisme	176
5.2. Impact du fanonisme.....	195
Chapitre 6 : Réflexion pour un monde moins violent	208
6.1. Causes de la violence	208
6.2. Origines de la violence dans la nature même de l'espèce humaine	225
6.3. Recherche de paix mondiale	230
Conclusion de la troisième partie	242
Conclusion générale	244
RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES ET WEBOGRAPHIQUES	254
TABLE DES MATIÈRES	266