

LE MAL, LA GUERRE ET LE POLITIQUE

La guerre comme violence réglée

Comment l'homme acquiert-il un pouvoir sur le monde ? En produisant des procédures rituelles. La guerre elle-même n'échappe pas à cette loi : elle se définit comme « l'organisation de l'action violente par les collectivités aux prises ». Même dans l'exercice de la force brutale, l'homme ritualise, c'est-à-dire qu'il établit un protocole, des règles, des procédures. Il faut éviter la surenchère de la violence.

Si la guerre est une violence, elle est une violence réglée « qui a pour caractéristique essentielle d'être méthodique et organisée quant aux groupes qui la font et aux manières dont ils la mènent. Elle est limitée dans le temps et l'espace, soumise à des règles juridiques particulières, variables suivant les lieux et les époques. Et lorsqu'elle dure, alors, c'est par la ruse qu'elle doit enfin trouver son ultime aboutissement : c'est le sens du cheval de Troie.

Le combat réglé, et selon un protocole très ritualisé constitue pendant longtemps le cœur de la stratégie militaire. On peut l'observer jusque dans les écrits du Moyen Âge. Dans la *Chanson de Roland*, le motif du combat à cheval se déroule selon un protocole précis et toujours le même : « éperonner le cheval, frapper l'adversaire, briser le bouclier, percer le haubert, plonger l'arme dans le corps, jeter le cadavre à bas du cheval, lancer un sarcasme ». Les héros de l'*Iliade* commencent d'abord par se présenter, et en particulier par présenter leur généalogie. C'est logique, les héros de Homère aiment à lutter contre un adversaire digne d'eux. Avant d'engager le combat, on se présente. Il convient de savoir qui on a tué, ou qui va vous tuer. Le combat implique un rituel et tout rituel implique une parole.

Des victoires sans carnage, des tromperies héroïques et des stratagèmes époustouffants ont eu souvent des conséquences historiques majeures : le fait de guerre ne frappe pas forcément par son caractère héroïque. Une fois qu'on a enlevé les voiles et les dentelles de la littérature, ce cheval de Troie n'est jamais qu'une ruse indigne, brisant le rapport de force jusqu'alors équilibré entre Troyens et Achéens au point que la guerre s'éternise (elle a duré dix ans). Lorsque les Troyens le découvrent sur la plage, le grand-prêtre Laocoon vient relayer la fonction généralement dévolue à Cassandre et les mettre en garde. Mais les Dieux ont décidé de la perte de Troie et lorsqu'il lance une flèche contre le cheval, le serpent monstrueux vient l'entraîner et l'engloutir.

De Machiavel à Michel Foucault

Il ne faudra que trois siècles de plus pour que *l'essence du politique* ne soit plus pensée dans les paradigmes hérités de l'antiquité : la question du Bien commun en particulier. Désormais, l'horizon du politique est la violence, en particulier la violence étatique, les moyens de soumission et de domination des personnes (devenues des individus grâce aux bienfaits de la sociologie).

Dans cet horizon, la guerre, la « grande jurisprudence ininterrompue du pouvoir » comme la qualifie Michel Foucault, (le penseur de la violence), la guerre qui constitue un des *pics de visibilité* de la violence politique, fait l'objet d'approches spécifiques.

Michel Foucault est sans aucun doute le grand penseur de la violence. Sa singularité c'est qu'il a ordonné le hasard à la violence humaine et surtout il a vu l'importance, dans l'histoire même de la stratégie, des croyances des hommes : la « Fortune » des hommes de la Renaissance n'est ni la Providence, ni le Hasard aveugle.

« *Le pouvoir, les puissants, les rois, les lois, cachent le plus souvent qu'ils sont nés dans le hasard et dans l'injustice des batailles* »¹. Et pourtant, ils pensaient que la raison l'emporterait.

MACHIAVEL, *Le Prince* (1532).

Je n'ignore pas que beaucoup ont pensé et pensent que les choses du monde sont gouvernées par la fortune et par Dieu et la fortune, et que les hommes, malgré leur sagesse, ne peuvent les modifier, et n'y apporter même aucun remède. En conséquence de quoi, on pourrait penser qu'il ne vaut pas la peine de se fatiguer et qu'il faut laisser gouverner le destin. Cette opinion a eu, à notre époque, un certain crédit du fait des bouleversements que l'on a pu voir, et que l'on voit encore quotidiennement, et que personne n'aurait pu prédire. J'ai moi-même été tenté en certaines circonstances de penser de cette manière.

¹ Foucault (M.), « Il faut défendre la société », cours au collège de France, 1976, Hautes études, Gallimard, Seuil, 1997, p. 240.

Néanmoins, afin que notre libre arbitre ne soit pas complètement anéanti, j'estime que la fortune peut déterminer la moitié de nos actions mais que pour l'autre moitié les événements dépendent de nous. Je compare la fortune à l'un de ces fleuves dévastateurs qui, quand ils se mettent en colère, inondent les plaines, détruisent les arbres et les édifices, enlèvent la terre d'un endroit et la poussent vers un autre. Chacun fuit devant eux et tout le monde cède à la fureur des eaux sans pouvoir leur opposer la moindre résistance. Bien que les choses se déroulent ainsi, il n'en reste pas moins que les hommes ont la possibilité, pendant les périodes de clame, de se prémunir en préparant des abris et en bâtissant des digues de façon à ce que, si le niveau des eaux devient menaçant, celles-ci convergent vers des canaux et ne deviennent pas déchaînées et nuisibles. Il en va de même pour la fortune : elle montre toute sa puissance là où aucune vertu n'a été mobilisée pour lui résister et tourne ses assauts là où il n'y a ni abris ni digues pour la contenir.

Pour Foucault, on peut « reconnaître deux grandes morphologies, deux grands foyers principaux, deux fonctions politiques du discours historique. D'un côté l'histoire romaine de la souveraineté, de l'autre l'histoire biblique de la servitude et des exils ». En évoquant les tragédies historiques de Racine, il en fait des « tragédies du droit et du roi, essentiellement centrées sur le problème de l'usurpateur et de la déchéance, de l'assassinat du roi, et de cette naissance d'un être nouveau que constitue le couronnement d'un roi ». La question qu'il pose est décisive : comment un individu peut-il recevoir par la violence, l'intrigue, le meurtre et la guerre une puissance publique qui doit faire régner la paix, la justice, l'ordre et le bonheur ? Comment l'illégitimité peut-elle produire la loi. La tragédie de Shakespeare s'acharne sur cette plaie, sur cette espèce de blessure répétée que porte au corps la royauté, dès lors qu'il y a mort violente des rois et avènement des souverains illégitimes.

C'est ainsi que Foucault fait de la tragédie racinienne par un de ses axes au moins, une sorte de cérémonie, de rituel de re-mémorisation des problèmes du droit public.

Avant lui, c'est Hobbes, dans une vision éminemment pessimiste, qui a vu le caractère inhérent de la violence humaine.

La violence inhérente à l'homme ?

HOBBS, *Léviathan*

Si deux hommes désirent la même chose alors qu'il n'est pas possible qu'ils en jouissent tous les deux, ils deviennent ennemis: et dans leur poursuite de cette fin (qui est, principalement, leur propre conservation, mais parfois seulement leur agrément), chacun s'efforce de détruire ou de dominer l'autre. Et de là vient que, là où l'agresseur n'a rien de plus à craindre que la puissance individuelle d'un autre homme, on peut s'attendre avec vraisemblance, si quelqu'un plante, sème, bâtit, ou occupe un emplacement commode, à ce que d'autres arrivent tout équipés, ayant uni leurs forces, pour le déposséder et lui enlever non seulement le fruit de son travail, mais aussi la vie ou la liberté. Et l'agresseur à son tour court le même risque à l'égard d'un nouvel agresseur.

Du fait de cette défiance de l'un à l'égard de l'autre, il n'existe pour nul homme aucun moyen de se garantir qui soit aussi raisonnable que le fait de prendre les devants, autrement dit, de se rendre maître, par la violence ou par la ruse, de la personne de tous les hommes pour lesquels cela est possible, jusqu'à ce qu'il n'aperçoive plus d'autre puissance assez forte pour le mettre en danger. Il n'y a rien là de plus que n'en exige la conservation de soi-même, et en général on estime cela permis. [...]

Il apparaît clairement par là qu'aussi longtemps que les hommes vivent sans un pouvoir commun qui les tienne tous en respect, ils sont dans cette condition qui se nomme guerre, et cette guerre est guerre de chacun contre chacun.

Hobbes voyait la guerre comme un état de nature. Il est véritablement l'inventeur de la théorie du contrat social.

Mais cette vision pessimiste a quelque peu gommé qu'il a aussi vu avec justesse la domination comme la conséquence d'une séduction qui aurait échoué. Pour lui, la guerre est ruse avant d'être violence. La domination commence par la séduction et ne donne lieu à la violence que lorsque la séduction échoue. Il est le seul qui fait intervenir la parole humaine comme l'une des conditions de la guerre. « Pourquoi les hommes qui prévoient les avantages de la concorde ne peuvent-ils pas la maintenir sans contrainte, comme le font les abeilles ».

L'empiriste anglais donne trois raisons. La première, c'est qu'entre les hommes, il y a une rivalité au sujet de l'honneur et de la dignité qui crée l'envie, la haine et la guerre. Parce qu'à l'opposé de l'animal, pour lequel le bien privé ne diffère pas du bien commun, l'homme se compare aux autres et « ne peut vraiment

savourer que ce qui est au dessus du sort commun »² De là suit qu'il recherche la supériorité et la domination des autres. La seconde, c'est parce que les hommes se jugent plus sages les uns que les autres, et plus aptes à gouverner la chose publique. La dernière enfin, parce que l'homme dispose de
« *l'art des mots par lequel certains savent présenter ce qui est bon sous les apparences du mal et ce qui est mauvais sous les apparences du bien et augmenter ou diminuer la grandeur apparente du bien et du mal, rendant les hommes insatisfaits, et troublant leur paix à leur gré* » (*The elements of law natural and politic*).

Aux quatre usages de la parole tels que Hobbes les dégage, : l'acquisition des arts, l'enseignement, l'entr'aide et le jeu, correspondent terme à terme quatre abus : l'erreur, le mensonge, la dissimulation et l'offense.

Voilà qui s'oppose radicalement à une vision plus moderne et quelque peu iréniste, de l'usage de la parole diplomatique, celle qui empêcherait voire préviendrait la guerre. Idée que R. Aron assume: pour que les Etats civilisés ne s'élèvent pas à la manière des « barbares » aux extrêmes de la violence, l'un ou l'autre des belligérants jeté par terre et réduit à l'impuissance, il faut qu'ils maintiennent entre eux la communication grâce à laquelle chacun saura plus ou moins exactement ce qu'il doit craindre ou espérer. La communication ne suffit pas à garantir la modération, seule elle la rend possible. Mais la communication suppose des cœurs droits, une « finalité bonne, autrement dit des intentions bonnes.

ALAIN, *Propos de littérature*, 1934

Si le langage avait premièrement pour objet de décrire les choses, l'art de persuader serait une sorte d'arithmétique ; car les choses sont de constantes et fidèles redresseuses. Aussi l'on voit que les œuvres de la technique muette sont des merveilles en tous les temps ; tels l'arc, le moulin, la voile. Mais dès que deux hommes parlent, les choses sont oubliées. Le langage est geste et cri ; il ressemble à l'homme, non aux choses. Fuir est un énergique langage, et qui persuade d'abord, sans qu'on sache de quoi. Frapper est un énergique langage, qui appelle aussitôt défense et riposte. Dans les deux cas, agir, répondre, comprendre sont une même chose. Quant au danger réel, ou à la cause réelle du combat, qui donc y pense d'abord ? Le signe fait connaître l'homme premièrement, et la chose indirectement et par l'homme, par la forme de l'homme. Dans nos discours ordinaires, nous abrégeons l'ancien langage ; mais nous conservons toujours, assez du geste et du cri ; un discours attaque, effraie, rassure par d'autres moyens que par des raisons ; les choses sont oubliées, aisément oubliées, toujours trop. L'assemblée est un moyen de croire, mais non pas un instrument de savoir.

La fin et les moyens : un couple paradigmatique

Si l'on admet avec Aron que la puissance d'un individu, c'est la capacité de faire, et avant tout, celle d'influer sur la conduite ou les sentiments des autres individus, le concept clé est donc celui d'action. Qui dit « action », dit conduite finalisée, et donc fait intervenir le couple fins et moyens : « *La conduite humaine peut toujours être traduite en termes de moyens et de buts, pourvu que l'acte ne soit pas un simple réflexe et que l'acteur ne soit pas insensé* ». Dans cette perspective, la violence est un moyen pour une fin : la volonté du plus fort et son accomplissement.

Par opposition à la puissance, (qui n'implique aucune notion morale) la « force » est une vertu, et c'est même une vertu cardinale. Elle dispose d'une façon stable la volonté de l'homme à affronter et surmonter les difficultés qui font obstacle aux exigences de la justice, et de la vie selon la raison et la vérité (et non pas les exigences de son désir conçu comme une puissance illimitée et débridée comme le pensait Hobbes - et Spinoza quoique celui-ci d'une manière plus désincarnée). Toute force n'est donc pas vertu.

Qu'est-ce qui constitue l'acte de la force ? Saint Thomas le prétend double : c'est l'acte d'attaquer, mais c'est aussi et surtout l'acte de supporter, de soutenir, deux actes qui renvoient à l'opposition des deux ordres de l'attaque et de la défense, sans toutefois s'y identifier complètement. Les deux termes ne sont pas dans un rapport de symétrie inverse.

Comme le soulignait Jacques Maritain, la force d'agressivité et la force de patience sont comme deux claviers distincts. Le premier a son ultime efficacité du côté du corps, et de l'activité transitive propre à la matière. Le second, en revanche a son ultime efficacité du côté de l'activité immanente propre aux esprits. La riposte (force d'agressivité) implique de disposer des mêmes forces que l'adversaire, sauf à accepter de sacrifier des forces considérables. Car modérer la force, c'est la rendre moins forte. Restreindre et réfréner les énergies de la violence, c'est diminuer ces énergies et se priver de beaucoup de moyens. Dès lors, le plus dénué de scrupules est par hypothèse le plus assuré du succès.

² Hobbes, *Léviathan*, Penguin books, 1968, XVII, p. 226 /p. 176.

La violence est cette impatience dans le rapport avec autrui, qui désespère d'avoir raison par raison et choisit le moyen le plus court pour forcer l'adhésion. Si l'ordre humain est l'ordre de la parole échangée, de l'entente par la communication, il est clair que le violent désespère de l'humain, et rompt le pacte de cette entente entre les personnes où le respect de chacun pour chacun se fonde sur la reconnaissance d'un même arbitrage en esprit et en valeur. La raison du plus fort nie l'existence d'autrui en prétendant l'asservir: la conscience faible doit devenir conscience serve, et le corps le moins fort doit être soumis à celui qui le domine (...).

C'est dans le cadre de cette problématique de l'attaque et de la défense que peut se poser la question des « moyens ». Si on donne au mot guerre un sens aussi étendu que l'analogie le permet, on appelle « moyens de guerre » tous les moyens dont la vie humaine use en ses conflits et oppositions pour briser un obstacle ou résister à une force brisante. Ces moyens de la guerre charnelle réclament des régulations. Sans ces régulations (la trêve pour ensevelir les morts par exemple, le respect des prisonniers...), ils vont jusqu'à la surenchère et l'anéantissement de l'ennemi (longtemps le but de la guerre).

Mais se défendre avec les mêmes moyens que l'adversaire, c'est entrer sous le signe de la surenchère. Ne pas lutter, c'est se condamner. La question apparaît inévitablement : dans les luttes politiques auxquelles les groupements humains sont incessamment soumis, n'y a-t-il rien d'autre à proposer que de freiner ou de modérer selon la raison l'usage de la force contraignante ou l'usage de la violence ? Ne peut-on imaginer d'autres moyens que les moyens charnels de la violence, de la ruse ou la manipulation ?

Sans oublier le fait que la puissance d'un individu comme d'une institution n'est pas seulement la capacité d'agir, mais avant tout, celle d'influer sur la conduite ou les sentiments des autres individus (d'où l'enjeu de la presse et de la propagande étatique).

Se défendre avec les mêmes moyens que l'adversaire, c'est entrer sous le signe de la surenchère (de la force ou de la propagande mensongère). Ne pas lutter, c'est se condamner. Comment résoudre l'aporie philosophique mais aussi le problème pratique qui se pose à chaque homme placé en situation où il est agressé ou menacé ?

C'est la racine de la violence éternelle.

C'est la raison pour laquelle, si l'on en croit Socrate, il ne faut pas résister au méchant, parce que sinon, en vertu de cette loi, on devient à son tour méchant... Mais cela condamne alors à la mort physique. Et l'homme veut vivre.

La fronde de David était un moyen pauvre, proportionné à la force spirituelle qui usait de lui. Et c'était de soi un moyen charnel

Le couple attaque/défense est constitutif de la nature humaine même. Il est signifié dans une prophétie d'Isaïe, à priori incompréhensible :

*Le loup habitera avec l'agneau,
La panthère se couchera avec le chevreau
Et le veau et le lionceau seront ensemble à l'engrais
Et un jeune garçon les conduira
Et la vache et l'ourse paîtront, ensemble se coucheront leurs petits
Et le lion mangera de la paille comme le bœuf.
Et le nourrisson têtant se réjouira sur le trou du cobra
Et l'enfant sevré étendra la main sur la lumière de la vipère.
Ils ne nuiront pas et ils ne détruiront pas sur toute la montagne sainte.*

Ces couples d'animaux symbolisent des états internes à l'homme quand il est investi du souffle de l'Esprit (par opposition à l'homme soumis à ses seules ressources naturelles, y compris dans ses énergies, ou ses pulsions vitales).

Ces couples d'animaux sont au nombre de sept. Or, il existe aussi sept formes du souffle de Dieu, figurées par la Ménorah (un arbre à sept branches, et non pas six), puis repris dans la tradition catéchétique de l'Église qui identifié sept « dons du Saint Esprit ». Mais on gardera le mot « souffle » : le souffle de Yod He Vav Hé, le souffle de sagesse, d'intelligence, de conseil, de courage, de connaissance et de crainte révérentielle.

On peut ainsi attribuer un souffle à chaque couple d'animaux.

La première étape de cette réintégration des énergies dans un homme nouveau, est illustrée par le couple du loup et de l'agneau. Ce souffle est la puissance faisant surgir de la souche une nouvelle végétation dont la croissance serait due à la conciliation d'énergies opposées. Et quoi de plus contraire que les énergies du loup et celle de l'agneau ?

Pour le comprendre, il faut examiner le symbolisme de ces deux bêtes. Le loup est réputé pour sa voracité et sa férocité lorsqu'il a faim. L'agneau figure la crainte, la fragilité, la faiblesse, il vit en troupeau. Ces deux animaux évoquent deux formes de vie sociale grégaire, celle des loups organisée et ordonnée à la chasse, celle des moutons, ordonnée à la protection des individus qui la composent. Le loup et l'agneau offrent donc la figure du couple attaque / défense. C'est le couple qui préside aux rapports sociaux et dont une réalisation sophistiquée se voit dans les forces armées.

Faire cohabiter le loup et l'agneau suppose que l'un n'attaque plus et que l'autre ne se défende plus. Cette résolution s'opère à la racine sous l'impulsion de l'esprit de Dieu. C'est pourquoi on parle de souche. Pour qu'il y ait une souche, il faut qu'on ait coupé l'arbre, ce qui repart pourrait être un chirurgien qui restituerait un arbre semblable au premier. Or, ici, on indique que la nouvelle croissance n'est pas une nouvelle montée de sève mais une nouvelle impulsion qui marie la sève ancienne avec un souffle divin nouveau.

Dans ces conditions, l'énergie fondamentale de la vie ne porte plus ni angoisse, ni agressivité, cette angoisse ou cette agressivité qui le plus souvent, consciemment ou pas, tissent nos rapports relationnels. Si l'on admet cela, on conçoit qu'à l'échelle des sociétés, la dissociation entre l'énergie qui nous fait vivre et le souffle divin entraîne une agressivité foncière, incoercible, furieuse et enragée. Construite et intégrée dans les rapports sociaux en particulier lorsqu'ils impliquent des structures hiérarchiques, et lorsque viennent se greffer les rapports de pouvoir et de domination, l'angoisse, la peur, la violence deviennent inhérentes à la nature humaine.

Le loup et l'agneau offrent donc la figure du couple attaque / défense, qui préside aux rapports sociaux et dont une réalisation sophistiquée se voit dans les forces armées.

On voit par là comment se rejoignent la philosophie et l'anthropologie, dans ce couple « attaque/défense » au cœur de l'analyse stratégique de Clausewitz et de Aron.

La « loi »

Il faut donc postuler l'existence en nous d'une « fonction judiciaire » c'est-à-dire d'un pouvoir politique investi de droit (*jus*) seul susceptible de garantir la paix intérieure et la défense extérieure. Il faudrait admettre que l'humanité (c'est-à-dire chacun de nous) est habilitée virtuellement (mais réellement) à cet exercice, bien qu'il soit détenu par ceux qui ont été investis des pouvoirs qui y sont liés : les soldats, l'armée en général.

Il ne s'agit pas du désir de puissance postulé par les théoriciens d'un état de nature. Un tel désir d'accumulation indéfini de puissance, impliquerait l'état de guerre comme l'état de nature même. Ce dont il s'agit ici, c'est d'une puissance foncière, organisatrice et unifiante : celle qui exerce ce qu'on appelle le « jugement », non pas au sens de « sentence » (qui innocente ou qui condamne) mais au sens d'exercice de la raison et de l'intelligence. Cela s'appelle la délibération, ou jugement délibératif. Le fruit logique de cette délibération est la décision. L'enjeu en est l'action. L'agir humain, prudentiel, est le fruit du jugement délibératif.

Dans les sociétés traditionnelles, cette fonction judiciaire est incarnée dans et par la fonction royale, ce qui signifie le caractère royal en nous de cette instance. Elle n'agit pas seule, elle s'appuie sur la « force » entendue comme une vertu (c'est même une vertu cardinale), comme la puissance qui dispose d'une façon stable la volonté de l'homme à affronter et surmonter les difficultés qui font obstacle aux exigences de la justice, et de la vie selon la raison et la vérité (et non pas les exigences de son désir conçu comme une puissance illimitée et débridée comme le pensait Hobbes (et Spinoza, quoique d'une manière plus désincarnée).

Texte Georges Gusdorf, La vertu de la force

Mais il arrive que le violent, une fois hors de soi, ne puisse à nouveau se posséder. Il fait confiance à la violence, méthodiquement, comme on le voit dans le domaine de la terreur, instrument jadis et naguère, et aujourd'hui encore, de la fausse certitude. La violence se fait institution et moyen de gouvernement: dragonnades, inquisition, univers concentrationnaire et régimes policiers; il a existé, il existe une civilisation de la violence, monstrueuse affirmation de la certitude qui rend fou, selon la parole de Nietzsche. A travers l'histoire, les persécutions et les guerres maintiennent le pire témoignage que l'humanité puisse porter contre elle-même. Individuelle ou collective, cette violence n'est d'ailleurs que le camouflage d'une faiblesse ressentie, d'un effroi de soi à soi que l'on essaie, par tous les moyens, de dissimuler. L'agressivité est d'ordinaire signe de peur, et d'une manière générale, on pourrait faire entrer la sociologie de la violence parmi les répercussions du sentiment d'infériorité. Celui qui, ayant la force brutale de son côté, se sent mis dans son tort, et comme humilié, par un plus faible, réagit par des cris et des coups. Ainsi le loup devant l'agneau, de l'homme souvent en face de la femme, de l'adulte en face de l'enfant, ou de l'enfant plus âgé

devant un plus jeune (...). La violence une fois déclenchée s'enivre d'elle-même par un effet d'accélération; elle fait boule de neige et, comme enchantée par son propre déchaînement, elle ne s'arrêtera plus. Ainsi s'expliquent les crimes et les massacres dont le caractère monstrueusement passionnel demeure incompréhensible à un esprit de sang froid. La violence est liée au mystère du mal dans l'être de l'homme (...).

Conclusion

La conclusion est donc évidente : il faut semble-t-il, (en l'état actuel de l'humanité) un minimum de capacité guerrière réductrice du pire, ou de capacité stratégique. La rationalité commande donc de songer à la paix en dépit du vacarme des combats, et de ne pas oublier la guerre en dépit du silence des armes. Laissons au « prudent » que fut Raymond Aron le soin de conclure.

« Les savants qui nous enjoignent de créer l'état universel demain, à peine de tous périr dans un monstrueux holocauste, n'animent pas notre volonté : ils nous acculent au désespoir. La sagesse politique ne propose rien de plus que la survie par la modération. Il est bon d'en dénoncer les insuffisances, à condition de ne pas faire la bête en voulant faire l'ange. Les religions de salut ont enseigné depuis des millénaires le secret de la paix, elles n'ont jamais promis que la paix s'accomplirait sur cette terre ».

Mais au niveau individuel ?

La force de « coaction », la force des moyens de coaction ou d'agressivité, la force qui frappe tend à détruire le mal. Mais c'est à l'aide d'un autre mal (physique) infligé à des corps (ou un mal moral, si ténu soit-il). De là, le mal, si diminué soit-il, passera encore de l'un à l'autre, selon les lois de l'action transitive.

C'est pourquoi il ne faut pas résister au méchant. Car sinon on devient soi-même méchant. La paix, chacun le sait, est d'abord dans les cœurs. Et le mensonge est le meilleur soutien de la guerre.

Les présupposés de tout modèle se sont pas neutres. Si on admet un modèle à la Hobbes, la guerre ne peut être qu'innée. Or, nous ne pouvons plus compter sur la transmission génétique des conduites nécessaires à la vie : il nous faut les placer au cœur de la culture, où elles seront exposées aux aléas de la transmission culturelle. Y compris la force, y compris la ruse, y compris donc la manière dont nous allons apprendre à réguler ou à refouler la violence. La morale chrétienne imposait un apprentissage parfois douloureux, mais qui limait les ongles des jeunes tigres et lionceaux. Sanctionner le mensonge, la dissimulation et tout ce qui relève de la volonté de dominer le prochain est sans aucun doute peu glorieux, mais cela relève de la sagesse pédagogique. Sanctionner est la meilleure des préventions, avec des peines proportionnelles aux fautes, et à la condition que le monde adulte reflète les valeurs qu'il prétend promouvoir et une idée de l'homme digne de ce nom.

Quelques exemples de questions philosophiques.

La violence est-elle inhérente à l'homme ?

Le droit a-t-il pour vocation de circonscrire la violence ?

Le contrat social rend-t-il vraiment compte de la question de la violence ?

Peut-on concevoir une société sans violence ?

La guerre n'est-elle qu'une violence réglée ?

La paix est-elle souhaitable à n'importe quel prix ?

Peut-on détruire le droit du plus fort ?

Toute violence est-elle politique ?

La force et la ruse sont-ils des universaux anthropologiques ?

La ruse est-elle la seule réponse à la violence ?

La violence est-elle nécessairement source de désordre ?

BIBLIOGRAPHIE

- Aron (R.), *Paix et guerre entre les nations*, Paris, Calmann-Lévy, 1992.
Penser la guerre, Clausewitz, I, l'âge européen, Paris, NRF, éd. Gallimard, 1976.
Sur Clausewitz, éditions complexes, Historiques,
Anthologie, une histoire du XXe siècle, Paris, Plon, 1996.
- Bobbio N. *La guerre et ses théories*,
- Bouthoul (G.), *Traité de polémologie*, Paris, Payot 1991.
Le phénomène guerre, Paris, Payot, 1991.
- Charachidzé Georges, *Prométhée ou le Caucase, essai de mythologie contrastive*, Flammarion, 1986.
- Chaunu (P.) dir., *Les fondements de la paix, des origines au début du XVIIIe siècle*, Paris, PUF, 1993.
- Clausewitz, *De la guerre*, Ed. de Minuit, Paris, 1955.
- Foucault (M.) « Il faut défendre la société », cours au collège de France, 1976, Hautes études, Gallimard, Seuil, 1997.
- Froger (Jean-François) *Symbolique de l'image et anthropologie*
Enigme de la pensée, DésIris, 2016.
- Goyard-Fabre (Simone) « Qu'est-ce que l'état de guerre », in *La guerre*, Cahiers de philosophie politique et juridique, 1986, n° 10, centre de publications de l'université de Caen.
- Hassner (Pierre). « Raymond Aron : Machiavel et les tyrannies modernes ». In: *Revue française de science politique*, 44e année, n°1, 1994. pp. 144-147
- Hobbes (Thomas) *Elements of law*
Léviathan, Penguin books, 1968.
- Mead Earle (Edward), *les Maîtres de stratégie*, Stratégies, Bibliothèque Berger-Levrault, 1980, vol. De la Renaissance à la fin du XIXe siècle.
- Maritain (J.), *Du régime temporel et de la liberté*, Paris-Bruges, Desclée de Brouwer, 1933, in *Œuvres complètes*, Paris et Fribourg, éd. Saint Paul et Fribourg, vol. V, 1982.
- Muchemblé (Roger) *L'histoire de la violence ou comment civiliser les mœurs*
- Racine (J.) *Esther*, Paris, Gallimard, *Bibliothèque de la Pléiade*, 1999.
Athalie, Paris, Gallimard, *Bibliothèque de la Pléiade*, 1999.
- Tabet (Xavier), « La « querelle de Machiavel » en France aux XIX^e et XX^e siècles », *Philosophie du droit*, p. 217-23, *Volume 5 - 2013*)
- Terray Emmanuel « Violence et calcul, R. Aron, lecteur de Clausewitz », *Revue française de sciences politiques*, vol. 36, avril 1986 , p. 248 – 266.,
- Verger Grégory, « Machiavel et machiavélismes au XXe siècle, Relecture critique de Raymond Aron (acadumia).