

 **PTIMUM**

La violence

Auteur par auteur

PRÉPA ECG • CONCOURS 2024

- Le thème en 29 chapitres
- Les auteurs à connaître
- Notions et concepts clefs
- Le mode d'emploi des références

sous la direction de
Ugo Batini
Guillaume Toning



Chapitre 1

Entre puissance et impuissance : penser la violence dans l'Antiquité avec Platon et Aristote

Pierre Navarro

C'est d'abord comme excès de force que les poètes et les premiers philosophes de l'Antiquité à l'époque archaïque envisagèrent la violence : loin d'être exclusivement humaine, celle-ci pouvait aussi bien surgir chez les dieux qu'au sein de la nature. À la fois destructrice et créatrice, la violence était une forme de toute-puissance fascinante et redoutée. Une inflexion s'opère toutefois à partir de Platon et d'Aristote : davantage pensée au sein des relations humaines sous les masques de la démesure (*hybris*), de la sédition (*stasis*) ou de la rhétorique (*peithô*), la violence, sous son apparente puissance, se révèle être l'indice d'une faiblesse qu'il incombe à l'homme de combattre. Le tyran est l'exemple-type de cette violence spectaculaire, symptôme d'une violence intérieure qui traduit une incapacité à se maîtriser. Bien qu'il soit impossible de mettre un terme définitif à la violence, l'homme n'a pas d'autre choix que de lui résister par tous les moyens dont il peut disposer, à savoir la vertu, la violence encadrée des lois, ou encore l'art.

Berceau de la démocratie et de la raison, amoureuse d'harmonie et de sagesse : voilà la Grèce de carte postale que l'étudiant distrait pourrait être tenté de retenir. Pourtant, quiconque se penche sur l'histoire de la Grèce Antique ne peut que constater la série interminable de guerres qui se sont succédées au cours des siècles ; et celui qui s'intéresse à sa culture ne peut fermer les yeux sur la litanie de combats sanglants et de morts violentes qui scandent l'*Iliade* d'Homère ou le théâtre d'Eschyle. Gardons-nous, comme nous y invite Nietzsche, de succomber à une vision édulcorée de l'Antiquité : « Flairer dans les Grecs de “belles âmes”, “des miracles d'équilibre” et autres perfections, admirer par exemple en eux le calme dans la grandeur, l'idéalité, la haute simplicité – de cette “haute simplicité”, une niaiserie allemande en fin de compte, je fus préservé par le psychologue que je portais en moi. Je vis leur instinct le plus fort, la volonté de puissance, je les vis trembler face à la violence effrénée de cette pulsion, – je vis toutes leurs institutions se développer à partir de mesures préventives visant à se protéger réciproquement de leurs explosifs intérieurs. Cette formidable tension à l'intérieur d'eux-mêmes se déchargea alors en une hostilité terrifiante et impitoyable dirigée vers l'extérieur : les cités se mirent en pièces mutuellement pour que les citoyens de chacune trouvent la paix avec eux-mêmes. On avait besoin d'être fort : le danger était proche – il rôdait partout. » (*Crépuscule des idoles*, « Ce que je dois aux Anciens », 3). Qu'elle apparaisse sous les traits d'un tyran, d'un tremblement de terre, d'un discours manipulateur ou d'une émotion qui prend à la gorge, la violence menace partout, et à tout moment – et les Grecs s'efforcèrent justement de la penser sous ses différents visages.

Cependant, lorsque les Grecs se représentent cette violence toute-puissante, c'est pour la combattre ; en philosophie notamment, la violence n'est jamais clairement envisagée pour elle-même, mais elle est appréhendée comme le contraire de la pensée dont on doit se prémunir. Comme l'écrit l'historienne Jacqueline de Romilly dans *La Grèce Antique contre la violence* (2000) : « La Grèce a connu la violence, les faits le prouvent ; mais elle a condamné la violence : toute la littérature du temps l'atteste. Et peut-être est-ce précisément parce qu'elle en a fait l'expérience qu'elle a pu exprimer avec tant de force son refus et son désir de l'abolir. [...] La culture grecque se définit comme une recherche passionnée de tout ce qui peut mettre fin à cette violence considérée comme bestiale et indigne de l'homme. Cette tendance profonde qui anime l'esprit des Grecs s'est manifestée en deux temps successifs : la découverte de la justice et la découverte de la douceur ». Contre la toute-puissance apparente de la violence, la philosophie, qui n'y voit qu'un masque cachant une faiblesse réelle, lui préférerait la puissance de la justice et de la douceur.

D'un côté donc, le constat implacable d'une violence toute-puissante et inévitable ; de l'autre, le devoir d'en finir avec elle au profit de la justice ou de la vertu. Comment maintenir l'injonction d'une abolition de la violence si celle-ci constitue un indépassable ? Voilà l'exigence impossible à satisfaire dans laquelle se trouvèrent plongés les penseurs grecs, et qui est l'objet du présent article.

I. La toute-puissance de la violence

Qu'est-ce que les Grecs de l'Antiquité entendaient par « violence »? Inutile, pour répondre, de faire l'inventaire interminable des actes violents qui ont émaillé l'Antiquité (batailles, guerres civiles, crimes, châtements, esclavage, abus domestiques, etc.) ou de chercher à délimiter clairement un concept renvoyant à une réalité ou une idée qui traverserait, telle quelle, les époques. En effet, comment pourrait-on appréhender un tel phénomène datant de plus de deux millénaires avec les référents qui sont les nôtres aujourd'hui? Et comment pourrait-on circonscrire un concept au contenu si extensif et si diffus?

L'impossibilité d'un monde sans violence

L'étymologie nous fournit cependant quelques pistes. **Le terme grec qui dit la violence, *bia*, possède la même racine que *bios*, « la vie », et désigne une activité vitale d'une intensité extrême, un abus de force.** La violence est vivante, elle serait une certaine modalité (ou manière d'être) de la force, une sorte de puissance ou d'efficacité qui tend à l'excès; loin de se confiner à la sphère des actions humaines, elle serait consubstantielle à la vie, constituant une de ses possibilités radicales et excessives.

Un bref coup d'œil sur les mythes qui ont façonné l'imaginaire culturel et religieux des Grecs depuis l'époque archaïque (VIII^e siècle avant notre ère) permet d'illustrer cette compréhension « ontologique » de la violence. Ainsi, la *Théogonie* d'**Hésiode** donne-t-elle à voir une **violence toute-puissante et productrice, dans la mesure où elle rend possible la cosmogénèse.** La création du monde naît en effet d'un affrontement brutal entre des entités puissantes : alors que le ciel Ouranos tyrannise sa compagne la terre, Gaïa, en ne cessant de la recouvrir et de la violenter sexuellement, celle-ci, empêchée d'enfanter à sa guise, se venge par l'entremise de son fils Cronos, le temps, qui provoque la séparation du couple en émasculant son père. Par la suite, après une succession de guerres avec les Titans rebelles, Zeus fera autoritairement régner l'ordre sur le monde, accompagné de ses deux fidèles acolytes, Kratos (le pouvoir) et sa sœur jumelle, Bia (la violence)...

Pour les Grecs, un monde sans violence est unimaginable. Non pas qu'ils appellent celle-ci de leurs vœux, car ils ne cessent de la conjurer; mais parce qu'elle est un trait nécessaire de la vie humaine et divine. Que l'on songe à l'*Illiade*, récit de la guerre de Troie fait par **Homère**, ce grand éducateur de la Grèce. Dans ce sommet de violence continue, **Achille** est pris d'une **colère furieuse** qui le pousse à massacrer indistinctement tous les Troyens qui se trouvent sur sa route, au point d'horrorifier les puissances divines elles-mêmes qui décident d'intervenir pour calmer sa fureur démesurée. Comme l'a finement analysé Simone Weil dans *L'Illiade ou le poème de la force* (1940), les batailles de l'épopée homérique ne se décident pas entre des stratèges qui calculent, mais entre des **hommes réduits à des forces aveugles et à des élans**, emportés dans une violence qui les dépasse

et qui, semblable à celle des incendies, des inondations et des bêtes sauvages, ne cesse d'alimenter sa propre perpétuation.

La violence au cœur de l'être

Au-delà des récits mythiques et épiques, certains discours philosophiques vont approfondir cette idée d'une violence inhérente à la vie et à la logique du monde, et tenter d'en fournir une explication rationnelle. Pour **Héraclite** d'Ephèse (VI^e siècle avant notre ère), la violence s'imisce clandestinement au cœur de l'être par l'intermédiaire de la contradiction : **l'être** n'étant pas immobile mais relevant d'un devenir permanent dans lequel les choses ne cessent de se confronter et se transformer en leurs contraires, il est **habité par un violent principe de conflit et de contradiction**. Le monde ne cesse de se mouvoir et changer, et c'est cette perpétuelle transformation, cet incessant passage d'une chose en son contraire, que donne à voir l'image de la guerre : « **La guerre (*polemos*) est le père de toutes choses, et de toutes choses il est le roi; c'est lui qui fait que certains sont des dieux et d'autres des hommes, que certains sont des esclaves quand d'autres sont libres** » (fragment 42). Tout naît du combat, et la discorde est première; l'unité de la réalité repose sur le conflit et la contrariété. La guerre ne peut cesser car sa disparition signifierait également la disparition de toutes choses, à l'instar de l'opposition entre hommes libres et esclaves qui est précisément ce qui permet leur existence commune.

Gardons-nous cependant de tout contresens : Héraclite ne fait pas ici l'éloge de la violence! Tout en constatant le caractère inévitablement conflictuel de la réalité, il nous **met en garde contre tout abandon à la violence**, en prônant la modération : « Démentes, il faut l'éteindre plus encore que l'incendie » (fragment 43). Si l'incendie et la démesure (*hybris*) sont des expressions de la violence, la démesure humaine est plus à craindre que la démesure naturelle, car la nature trouve en elle-même une limitation (un incendie naturel s'arrête de lui-même et permet ensuite aux arbres de recommencer leur cycle de vie), alors que les passions incendiaires des hommes se limitent rarement d'elles-mêmes...

De la violence dans la nature à la violence entre les hommes

C'est donc en rapport avec l'être et la nature que la violence fut d'abord pensée par la philosophie, avant d'être appréhendée d'un point de vue normatif sur un plan humain. Une inflexion du sens de la violence s'opère ainsi à l'époque classique à partir du V^e siècle avant notre ère avec Platon et **Aristote**. En effet, ce dernier va bien aborder la violence en tant que force pouvant être étudiée sur un plan physique, mais il va en faire une **force qui trouble la nature au lieu de l'exprimer**.

Dans sa *Physique* (IV, 8, 215), Aristote voit dans la violence l'attribut de certains mouvements particuliers des corps. Se fondant sur l'observation commune, il pense un espace non pas géométrique et indifférent, mais orienté et différencié,

composé de différents lieux propres qui ont le pouvoir d'attirer les corps qui leur correspondent. En effet, la nature d'un corps implique un certain type de mouvement qui convient à son essence. Par exemple, on observe que certains corps, tels que le feu, se dirigent naturellement vers le haut en raison de leur légèreté, alors que d'autres, tels que la pierre, se dirigent naturellement vers le bas en raison de leur pesanteur. En conséquence, le mouvement d'un corps qui tend à rejoindre son lieu propre sera dit « naturel », tandis que le mouvement qui détourne le corps de son lieu propre sera dit « violent », ou contre-nature : ainsi, jeter une pierre en l'air revient à lui infliger un mouvement violent, car le sol, et non la hauteur, est son lieu naturel. Un mouvement violent est donc un mouvement contraint, imposé à la chose par une cause extérieure à sa nature et qui va à son encontre. **La violence est en ce sens ce qui vient d'ailleurs, ce qui témoigne d'un dérèglement dans la nature** – que l'on pense aujourd'hui à la différence entre une « mort naturelle » et une « mort violente », par exemple.

C'est justement cette idée de **contrainte** qui, **de la physique à l'éthique**, va permettre à Aristote d'établir un pont avec la violence pensée dans le champ humain dans son *Éthique à Nicomaque* (III, 1110 a1) : « de son côté, semble accompli par violence l'acte dont le principe vient de l'extérieur, un tel principe étant celui où l'on ne trouve aucune contribution de l'agent ou du patient ». Autrement dit, **il y a violence dès qu'il y a un vice du consentement**, lorsque quelqu'un est soumis contre sa volonté, par le recours à la force ; elle est ce qui nie un être dans sa nature, et ce qui détruit sa relation aux autres. À ce titre, la violence est ce qui appelle, de notre part, une résistance pour que notre nature puisse s'exprimer sans entrave.

II. Visages de la violence : *hybris*, *stasis* et *peithô*

Bien qu'ils n'aient cessé de vouloir la combattre, les penseurs grecs n'ont jamais réellement conceptualisé la violence en elle-même, la reléguant aux marges de leurs doctrines. C'est néanmoins au détour d'autres concepts que celle-ci surgit : la démesure (*hybris*), la sédition (*stasis*) et la persuasion (*peithô*).

La force transgressive de l' « *hybris* »

L'*hybris* est une notion à la fois riche et obscure, qui traverse aussi bien le champ religieux que le champ juridique, rhétorique ou moral. Elle désigne **la violence injuste, l'outrance, la démesure dans les paroles comme dans les actions** ; le verbe *hubrizein* signifie « commettre des excès ». L'*hybris* s'apparente à la violence dans la mesure où elle est une **force transgressive**. Dans la pensée mythique et archaïque, la démesure possède une dimension ambivalente. D'un côté, l'*hybris* s'oppose à *dikè*, la justice, et elle constitue un mouvement fautif de dépassement de limite, de transgression, qui appelle en retour une punition ou

une vengeance (*némésis*); de l'autre, l'*hybris* est créatrice, puisque la démesure participe de déploiement du monde et des hommes.

C'est cette ambigüité de l'*hybris* que condamne **Platon** au nom de l'ordre et de la modération : **la démesure, selon lui, ne peut qu'être néfaste**. D'ailleurs, les adversaires de Socrate qui la défendent en faisant de l'*hybris* la condition de l'accomplissement de soi, **Calliclès** dans *Gorgias* et/dans *La République*, sont des **partisans de la tyrannie et des apologues de la violence**. Par leurs discours, ils tentent de donner un sens à la violence que Platon lui refuse. Calliclès, dans *Gorgias* (483 a et sq.), soutient ainsi que la justice s'identifie à la puissance en prenant pour modèle les rapports de forces qui ont lieu dans la nature : le principe de la « **loi du plus fort** » qui gouverne la nature lui sert de modèle pour penser la justice et la politique humaines. **Il est juste, parce que naturel, que les plus forts dominent les plus faibles**, et assouvissent tous leurs désirs au détriment de ceux qui n'ont pas la puissance de le faire; et la vertu, c'est-à-dire l'excellence humaine, réside selon Calliclès dans la capacité à détenir le pouvoir afin de réaliser son bonheur en laissant libre cours à la démesure du désir. **Par l'*hybris*, on cherche à prendre une position dominante sur les autres, ce qui conduit alors à la *pleonexia*, c'est-à-dire la recherche du « toujours plus », de la surabondance au détriment des autres** : la violence interne à la vie psychique, celle des désirs, et la violence physique sont intimement liées. **Quant à ceux qui font l'éloge de la modération et de la justice contre la démesure, ils ne font que dissimuler, par leurs discours moralisateurs, la honte de leur impuissance...**

Dans *La République*, **Thrasymaque** va encore plus loin dans cette entreprise de justification de la violence en soutenant que **le tyran est le plus heureux des hommes, lui qui peut commettre les forfaits qu'il désire en toute impunité** à l'inverse de celui qui subit l'injustice et ne connaît que l'impuissance et le malheur : « Mais tu le comprendras de la manière la plus facile si tu vas jusqu'à la plus parfaite injustice, celle qui porte au comble du bonheur l'homme qui la commet, et ceux qui la subissent et ne veulent point la commettre au comble du malheur. Cette injustice est la tyrannie qui, par fraude et par violence, s'empare du bien d'autrui [...]. Mais lorsqu'un homme, en plus de la fortune des citoyens, s'empare de leur personne et les asservit, au lieu de recevoir ces noms honteux il est appelé heureux et fortuné, non seulement par les citoyens, mais encore par tous ceux qui apprennent qu'il a commis l'injustice dans toute son étendue; car ils ne craignent pas de commettre l'injustice ceux qui la blâment : ils craignent de la souffrir. » (*République*, I, 344 a).

La violence sociale de la « stasis »

La *stasis* signifie la **division**, la **discord**e ou encore l'opposition. Bien que le terme puisse être employé pour désigner une division qui surgit à l'intérieur d'un couple ou de l'âme d'un individu, il renvoie surtout, sur un plan politique, au processus de **soulèvement d'une partie de la communauté politique contre la constitution en place, dressant ainsi les unes contre les autres différentes**

parties censées s'unir dans la cité. Notons que chez Aristote, qui analyse la *stasis* dans ses *Éthiques* et dans *Les politiques*, les différents sens du terme sont reliés : **bien souvent, les discordes entre citoyens apparaissent comme la traduction, sur un plan interpersonnel, d'un rapport de l'individu à lui-même** – l'homme qui manque de vertu et est la proie de la *pleonexia*, connaissant un déchirement entre ses désirs et la raison, aura davantage tendance à s'opposer aux autres (*Éthique à Nicomaque*, V, 2, 1129 a31).

Mais ce n'est pas là la seule cause. Ainsi, au livre v des *Politiques*, Aristote distingue-t-il **différentes causes et formes de discordes civiles : la crainte, la démesure, le mépris, la soif de gloire ou la colère sont autant de dispositions affectives passagères qui font que n'importe quel citoyen, même s'il n'est pas fondamentalement vicieux, peut devenir séditieux.** D'où la multiplication des formes de *staseis* qui peuvent menacer une constitution politique et produire de la violence sociale : les démocrates contre les oligarques, les honnêtes gens contre la multitude, les citoyens d'origine différente ou encore les notables entre eux. Il existe néanmoins un cas extrêmement rare de *stasis* qui se passe des armes, lorsque celle-ci est conduite par des gens de bien – c'est l'exception qui confirme la règle, dont parle Aristote aux chapitres 37 et 38 de la *Constitution d'Athènes*. Ainsi, l'honnête et vertueux Thérémène fut un séditieux exemplaire dans la mesure où il tenta pacifiquement de convaincre les Trente (ce gouvernement oligarchique composé de trente tyrans qui succédèrent à la démocratie athénienne à la fin de la guerre du Péloponnèse en 404 avant notre ère) d'orienter leur pouvoir vers plus de justice, en associant les citoyens à leurs décisions ; mais sa modération le rendit odieux aux yeux de Critias, autre membre des Trente, qui le condamna à mort...

La violence verbale

Morale et politique, la violence est également symbolique lorsqu'elle se fait verbale ; c'est ainsi qu'on la retrouve dans le champ de la rhétorique, l'art de parler. Platon et Aristote vont cependant différer sur les visages qu'elle peut prendre. Selon **Aristote**, la violence verbale s'exprime principalement à travers **l'insulte et l'outrage**, et elle constitue une forme d'*hybris* verbale qui peut préparer le terrain à la violence physique. Notons toutefois qu'une telle violence verbale n'est pas sans bénéfice : « l'outrage consiste en des actes ou des paroles pouvant faire éprouver de la honte au patient sans autre intérêt que ce résultat et pour le simple plaisir » (*Rhétorique*, 1378 b 23-26). Il y a un **plaisir de l'insulte et de l'humiliation** selon Aristote, qui nous permet de soulager la colère que l'on éprouve face à quelqu'un en offensant son honneur, en exprimant notre supériorité sur lui.

Alors qu'elle est ponctuelle chez Aristote, **la violence verbale est beaucoup plus diffuse chez Platon.** Celle-ci tend à se confondre avec la persuasion rhétorique toute entière, puisqu'elle consiste à forcer l'approbation d'autrui en le manipulant par de belles paroles. *Peithô*, la déesse de la persuasion, peut être apparentée à certaines conditions à *Bia* : **lorsqu'elle n'est pas indexée sur la vérité et la sincérité mais qu'elle recherche seulement à séduire et manipuler, la**

persuasion trompeuse se fait douce violence, pouvoir de supériorité sur autrui. Le sophiste Gorgias ne l'admet-il pas d'ailleurs dans son *Éloge d'Hélène* lorsqu'il avance que « le discours est un tyran très puissant », et qu'il est donc de la plus haute importance d'apprendre à en maîtriser tous les rouages ? Dans le dialogue éponyme de Platon, Gorgias se vante de pouvoir persuader un malade de prendre un médicament alors qu'il n'y connaît rien en médecine, là où un médecin qui ne saurait pas s'exprimer serait incapable de le faire, malgré toutes ses connaissances (*Gorgias*, 456 b). Mais alors que Gorgias est plongé dans l'embarras par Socrate qui pointe les incohérences de son discours, Calliclès vole à son secours pour faire l'apologie de la violence. Ce n'est pas un hasard si, ici, la violence vient relayer la persuasion : d'une certaine manière, la rhétorique sophistique, cette violence feutrée qui cherche à dominer les esprits, fait le lit de la violence spectaculaire et ouverte de la tyrannie.

III. Quelles armes contre la violence ?

Protéiforme, la violence peut surgir sur un plan moral, politique ou rhétorique. Croire que l'on pourrait s'en débarrasser reviendrait à se bercer de douces illusions ; mais abdiquer devant elle serait tout aussi inenvisageable. Car si la violence est consubstantielle à la vie, elle est aussi ce qui la nie. Quels moyens les penseurs grecs envisagèrent-ils pour lui résister ?

La puissance de la vertu contre l'impuissance de la violence

La philosophie de Platon et celle d'Aristote partagent un même refus de la violence : la brutalité immédiate de la violence, sa tendance à l'excès et à la contrainte en font le contraire absolu de la philosophie qui s'épanouit pour sa part dans la patience de la réflexion, la maîtrise de soi et la relation juste aux autres. Loin d'être toute-puissante, la violence est une faiblesse, une impuissance puisqu'elle est une incapacité à se modérer et à faire communauté. C'est une autre puissance que la force que Platon et Aristote cherchent à promouvoir, celle de la raison (*logos*) et de la vertu (*aretè*).

La vertu désigne chez les Grecs l'excellence, non seulement du caractère ou de la conduite en certaines circonstances précises, mais aussi de l'action parfaitement accomplie. Sans prétendre entrer dans le détail et la finesse de leurs argumentations respectives, nous pouvons néanmoins esquisser à grands traits ce que Platon et Aristote entendent chacun par « vertu ». La vertu chez **Platon** réside dans un **arrangement harmonieux de l'âme, une « justice » qui tient ensemble la totalité de l'âme (désirs, cœur et raison) en un ordre mesuré** – ce qu'illustre par contraste l'âme tyrannisée de l'individu tyrannique, dans laquelle règnent les désirs les plus violents et excessifs qui le condamnent à une vie malheureuse car le tyran ignore le bien véritable, la justice (*République*, IV 427e-444a ; voir le texte