

# L'ATELIER DE PHILOSOPHIE N°19

Dixième année – premier semestre 2006 2007



**VIOLENCE, BARBARIE ET CONDITION HUMAINE** Animé par Jacqueline Crevel et Erik Laloy.

## **La barbarie, une forme particulière de la violence humaine?**

Telle est la question que nous sommes convenus de scruter ensemble à la première séance. Des extraits de *Pour sortir de la violence* de Jacques Sémelin proposant des distinctions conceptuelles concernant la violence et faisant prendre conscience que tout individu est capable de violence et des extraits permettant d'approcher la conceptualisation de la barbarie par le marxisme furent envoyés. Tous les participants ne les avaient pas reçus; certains firent référence à *La Barbarie douce* de JP Legoff.

Les distinctions suivantes concernant la barbarie ont été produites :

- La notion de barbarie a deux acceptions : elle désigne certains actes d'individus : ceux où des souffrances aiguës psychiques ou physiques sont infligées intentionnellement à une personne (cf le traitement subi par Ilan Halimi) ; mais aussi l'état d'une société : celle du 20<sup>è</sup> siècle.
- L'origine de la barbarie est imputée soit à l'individu (dans certaines conditions spécifiques) : Sémelin (Mesrine), soit à la société (telle forme de celle-ci) : Marx (société capitaliste).
- Classiquement la barbarie c'était ce qui est autre que la civilisation (cf chez les Grecs, ou selon Kant); les 19<sup>è</sup> et 20<sup>ème</sup> siècles sont caractérisés par la prise de conscience 1) des effets limités et superficiels de la civilisation (cf Freud réfléchissant sur la 1<sup>ère</sup> guerre mondiale) 2) des liens entre la civilisation où nous vivons et la barbarie qu'elle engendrerait (Marx).

Concernant la barbarie sociale, trois types ou niveaux en ont été différenciés et ont retenu notre attention:

- La barbarie dans le cadre d'un affrontement violent (conflit entre personnes, guerre) : si la violence c'est l'affrontement de deux forces, il y a barbarie lorsque la violence de la force qui l'emporte est maintenue alors que l'autre force est vaincue. L'adversaire vaincu est encore humilié, écrasé (cf ce qui est infligé aux Palestiniens par exemple). Ou encore lorsque la violence est indistinctement portée contre les civils (guerres modernes).
- La barbarie liée à l'expérience de l'ennui : « Plutôt la barbarie que l'ennui » (Th Gautier). Barbarie et recherche de sensations fortes dans une civilisation qui ne propose plus de sens à ses membres.
- La barbarie douce : cf Laurence Parizot : « Pourquoi l'emploi ne serait-il pas précaire, comme la vie, l'amour? » : cynisme comme forme de barbarie. Déshumanisation des relations dans l'entreprise (nouveau management qui utilise les ressorts psychologiques pour diviser les personnels), au niveau du travail, du quartier, de la famille (on ne se parle plus et on n'en est même pas atteint). Ce qui nous a conduit à l'objet de la séance 2.

## **Le concept de barbarie douce a-t-il un contenu?**

Quelque chose dans l'association entre barbarie et douceur semble unanimement déranger le groupe. Nul ne nie qu'il y ait une réalité sociale dont les manifestations peuvent relever de la barbarie mais parler de barbarie douce semble vider le concept de barbarie de sens.

Ce que nous cherchons à désigner par le concept de barbarie paraît relever du lien social et de sa dissolution dans la société contemporaine mais nous sentons bien que dire cela nous conduit vers une difficulté particulière : cette barbarie tient-elle à la structure de la société ou est-elle le produit d'un affaiblissement du lien social? En d'autres termes, la barbarie témoigne-t-elle de la présence d'une organisation sociale, et donc politique, historiquement déterminée, apparue dans la seconde moitié du 20<sup>ème</sup> siècle, ou est-elle l'effet de la disparition d'une structure sociale qui nous en préservait?

Un accord se fait pour considérer que la barbarie moderne n'est pas le contraire de la civilisation mais en résulte. Elle ne relèverait donc pas d'un déficit qui ramènerait l'homme à une sauvagerie initiale mais d'un processus de civilisation qui engendrerait des barbares.

La question se pose alors de la nature de ce processus et nous conduit à examiner les thèses de Le Goff sur l'école dans *La barbarie douce* dans cette perspective. Constatant que l'école produit des individus non structurés, force est de se demander ce qui a pu se modifier dans les méthodes mises en oeuvre en pédagogie. Constatant les dégâts engendrés par les bonnes intentions et les idéaux de 68, la question se pose de savoir si l'école peut être jugée responsable de cette transformation des relations entre les individus ou si elle n'en est pas elle-même le symptôme le plus visible.

Un point d'accord émerge cependant qui nous permet de creuser : l'éducation étant ce qui engendre la

pensée, la thèse de Stiegler selon laquelle la barbarie a pour origine le degré zéro de la pensée qu'autorise et produit l'industrie culturelle ne vient pas contredire les analyses de Le Goff mais au contraire leur donner un fondement. Stiegler, en effet, assigne à l'industrie culturelle la responsabilité de la barbarie contemporaine. Il l'accuse d'empêcher le désir d'advenir c'est à dire de cultiver le défoulement pulsionnel qui maintient les individus dans un état infrahumain. Diagnostiquant la tristesse contemporaine des Français comme une souffrance du désir en mal d'objet, il l'interprète comme témoignant des dégâts faits par l'industrie culturelle dont le seul objectif est la consommation de masse et qui, pour ce faire, produit des foules artificielles, amas compact d'individus sans individualité, uniformisés parce que nourris des mêmes représentations et hypersynchronisés par le temps de l'industrie culturelle mis en place par la télévision.

Notre réflexion sans cesse revient sur deux idées intrinsèquement connectées dont dans le fond nous ne savons que faire mais qui nous semblent contenir du vrai.

- D'une part, celle de Théophile Gautier : « la barbarie plutôt que l'ennui » parce qu'elle semble expliquer ce trait que nous avons relevé comme caractéristique de la barbarie, sa gratuité apparente.

- D'autre part, celle, romantique, d'un rapport entre la barbarie et le sacré dont témoigne le pouvoir de fascination qu'exerce le barbare sur le commun des mortels. Ceci dit, si l'ennui n'est pas la simple absence d'occupation, ces deux idées ne sont peut-être pas très différentes l'une de l'autre.

### **Comment résister ? Comment s'individuer ?**

Telles sont les questions auxquelles la séance 2 nous a conduits. Chacun a pu lire deux textes de Stiegler précédés d'une synthèse conceptualisante de sa pensée réalisée par Jacqueline et deux textes de Nietzsche. La première question aurait mérité d'être élargie : comment résister à la barbarie douce? À la barbarie en général? À la violence (cf notre sujet : Violence, barbarie et condition humaine). Cependant au terme de la séance nous n'avions parlé que de résistance à la barbarie douce!

Nous sommes en premier lieu conduits à préciser la distinction entre foules naturelles et foules artificielles. Les secondes ne sont pas toutes condamnables selon Stiegler, tant s'en faut. La société politique républicaine et démocratique construite par l'école de la 3<sup>e</sup> République par exemple est une foule artificielle, construction donnant accès à du transindividuel par un cycle de longue durée. Il faut différencier les foules artificielles archaïsantes (à un match de foot par ex) et les foules artificielles constructives, vecteur de la résistance à la barbarie douce.

1<sup>ère</sup> interrogation : internet est-il un moyen nouveau de créer du nous ou d'enfermement dans un narcissisme archaïque? Le groupe est divisé à ce sujet. L'ex des blogs (ceux des élèves de collège atterrants mais aussi ceux de journalistes comme Alain Gresh du Monde diplomatique) nous conduit à la conclusion qu'internet peut aussi bien produire des foules artificielles régressives que créer des communautés d'idées permettant à des individus d'entrer en communication autour de valeurs et donc engendrer du nous.

2<sup>ème</sup> piste : peut-on à la suite de B Stiegler envisager le monde associatif comme lieu faisant passer de milieu dissocié à milieu associé, d'où, s'il y a volonté politique de le développer et unifier, de la volonté publique peut émaner, pour contrer le populisme, résister à l'émiettement individualiste? En analysant notre association (l'Atelier de philosophie) nous montrons qu'elle est un lieu de formation du jugement et de la liberté des uns et des autres par l'écoute réciproque ainsi que d'émergence d'une philia (amitié) au sein de laquelle les divergences peuvent se dire. Mais, en dépit du grand nombre d'associations, nous concluons que cette voie demeure faible, en soi et au regard de la puissance des industries culturelles.

Trois autres voies de résistance et d'individuation sont abordées :

- L'école, où la bataille pour la formation sur le long terme, l'accès à la culture n'est pas perdue, où de nombreux enseignants résistent.

- L'exigence d'un effort théorique pour repenser le politique par distinction de la politique.

- L'importance de résister à l'immédiateté, mode de fonctionnement dominant, ce qui implique des perspectives à long terme, le recours à des tiers, le déploiement du débat. Cette perspective rejoint le propos de Nietzsche insistant sur la nécessité d'apprendre à regarder, c'est à dire à suspendre ses réactions immédiates et à développer le temps et la réalité de la conscience.

Cependant nous ne sommes pas optimistes. Nous nous quittons sur ce questionnement? Comment inverser le mouvement dominant barbarisant?

## Y a-t-il un sens à parler d'unité de l'humanité?

Atelier animé par Anne Marie Sibireff et Alain Lambert avec Agnès, Antoine, Caroline, Christiane, Danièle, Ghislaine, Jean Louis, Julien, Marie-Claude, Michel, Odile, Paul, Perrine, Philippe, Roger, Wanda, Sonia, Jacques, Claudine.

**Séance novembre** : Si on présuppose l'unité du monde humain, l'extrême diversité des hommes, des cultures, et l'idée sous entendue de « choc des civilisations », semblent aujourd'hui la remettre en question. Pour Pascal: diversité des lois partout mais nulle part de « lois naturelles communes ».

Unité de l'humanité soit, mais ne partageons nous pas avec les animaux la peur de mourir?

Sans doute sentent-ils la nécessité de s'éloigner pour mourir. Mais dans ce dernier cas, la biologie semble dire que les espèces évoluées ont acquis cet instinct pour mieux survivre en évitant la proximité de la décomposition (l'autre façon étant de nettoyer en mangeant le cadavre). L'homme comme l'animal ressent la douleur et la mort, et nous en avons hérité, mais il en aurait lui seul conscience, d'où les premiers rituels religieux d'enterrement qui nous permettent de fixer loin dans la préhistoire l'idée d'humanité et de son unité première, le cultuel/culturel contre la finitude et l'hostilité de la nature.

Si le texte de Pascal affirme comme indiscutable a priori la diversité humaine avec l'exemple des lois, il faut remarquer que l'unité est bien présente dans l'idée même de justice qui est à l'origine des lois, tout comme rituel et idée de divin ou d'au delà se retrouvent dans toutes les religions humaines, malgré leur diversité conflictuelle. Si cette unité, en apparence naturelle et innée (l'enfant sauvage et l'injuste?), est à la base culturelle et relève de l'acquis, elle ne peut que se diversifier, justement. -Ce que ne dit pas Pascal en cherchant des « lois naturelles communes » sur le modèle de la physique ou de la géométrie.

Quand Malebranche compare deux vérités, l'une mathématique et l'autre éthique, toutes deux des conventions humaines, n'y a-t-il pas deux raisons ici en jeu, la rationnelle, qui calcule, et la raisonnable, qui nuance. N'est ce pas la raison rationnelle, universelle elle aussi, qui prend le pas dans l'exemple du cheval préféré au cocher? Et la raison économique, justement, n'est-elle pas l'une des causes de conflits en apparence religieux ou moraux, quand la religion ou le droit sont instrumentalisés pour permettre l'appropriation et la domination? L'idée de droits de l'homme et de droits des peuples apparue fin XVIIIe début XIXe dans l'Europe révolutionnaire a été corrompue et mise en doute par l'expansion coloniale qui a accompagné l'expansion du capitalisme au XIXe. Pourtant, l'idéal reste juste: on ne peut parler d'unité de l'humanité qu'en pensant l'homme abstrait (le Je de Kant), au delà de ses différences biologiques/culturelles (sexe, taille, couleur, religion...). Il a fallu 25 siècles à l'occident pour s'abstraire de certaines traditions jugées naturelles puis reconnaître, en droit, et difficilement en fait, l'égalité des femmes, des colonisés, des homosexuels, des autres en général... d'où les conflits avec les cultures qui se replient sur elles mêmes par peur de l'individualisation où la conscience de soi affirme son droit à la différence, étouffé par le communautaire au nom du même droit, mais collectif.

Car l'unité ne signifie pas forcément l'identité ou l'uniformité. L'unité actuelle de l'humain vient bien de sa diversité liée, dès l'origine, au principe d'exogamie: le jeune homme, en général, devait chercher une compagne dans les autres villages, ce qui permettait à la fois de limiter les risques de consanguinité (le communautarisme aurait fait dépérir les petits clans) et de tisser des liens avec les « voisins », en acceptant réciproquement de dépasser les différences, pour éviter qu'ils ne se comportent en ennemis.

D'où l'idée de transculturation reprise de Todorov: mais comprendre les différences, conduit-elle forcément à les accepter?

**Séance décembre** : Cette deuxième séance est placée sous le signe de la perplexité devant l'ambiguïté des évolutions récentes et moins récentes de l'humanité.

D'une part cette évolution semble clairement orientée vers l'idée d'une destinée commune :

- les droits de la personne humaine, d'abord limités à des îlots aux XVIIIe et XIXe siècles, s'affirment au milieu du XXe comme universels: la proclamation des Stoïciens, l'exigence des Lumières quant à l'unité de l'humanité prennent corps, reçoivent un contenu ;

- la mondialisation économique transforme la planète en village. Ce que des hommes font ou subissent a des implications, à très court ou à long terme, sur l'ensemble des êtres humains ;

- les nouvelles technologies, qui permettent un contact immédiat avec des hommes très lointains, inconnus, concrétisent cette planétarisation d'une manière qui paraît encore magique.

Mais chacun sait qu'il y a loin de la proclamation d'un droit à son affectivité. D'ailleurs, cette proclamation même d'une universalité des droits fait figure aux yeux de certains d'ethnocentrisme, de prolongation déguisée du colonialisme. i

La mondialisation suscite des inégalités croissantes. Sous couleur d'universalisme, ne se confond-elle pas

de manière troublante avec les intérêts des multinationales ? La mondialisation est celle des techniques, des marchés, du tourisme, de l'information. L'universalisation est celle des valeurs, des droits de l'homme, des libertés, de la culture, de la démocratie (JC Guillebaud citant J. Baudrillard) Dès lors, mondialisation et universel, loin d'aller de pair, n'entrent-ils pas en contradiction ? Et l'unité d'un destin ne suscite pas nécessairement, loin de là, la solidarité.

Enfin, peut-on parler, à propos des nouvelles techniques de communication, de véritable sociabilité ? N'est-ce pas, selon le mot d'un participant, un relationnel bizarre qui s'instaure ?

Face à ce mouvement, au moins apparent, d'unification de l'humanité s'en manifeste un autre, de direction inverse, où se rejoignent deux tendances :

- en réaction à l'évolution planétaire, l'affirmation parfois violente d'identités qui s'estiment irréductibles à une nonne perçue comme standardisation et abus de pouvoir, ou qui veulent promouvoir d'autres normes ;

- à l'égard de l'étranger, du lointain (dans l'espace, par la foi, la langue...), la tendance immémoriale de l'homme à l'hostilité spontanée, à la méfiance, à la négation en l'autre de l'humanité, parfois tout simplement à l'indifférence. Et cette attitude peut paradoxalement concerner le proche (qui alors n'est pas ou n'est plus le prochain) : le voisin de continent, de frontière, de banlieue, le beau—frère devenu l'ennemi à abattre, la femme comme moyen de fécondité, à kidnapper ou à mutiler.

Alors, comme le dit Montaigne, nous surpassons les barbares en barbarie.

Mais, là aussi, les choses sont complexes, la distance entre des hommes que tout semble séparer n'est pas infranchissable. Las Casas ose affirmer que l'on devrait retirer aux Espagnols le droit d'asservir les Indiens (texte sur la controverse de Valladolid), l'entraide entre hommes lointains s'invente des voies inattendues. D'une manière générale, la possibilité / capacité à SE PARLER, toujours à construire, toujours fragile, apparaît comme le critère d'une unification qui pourrait ne pas être uniformisation.

La séance se clôt sur une citation d'Héraclite apportée par une participante : Le combat est père et roi de tout. Il rend les uns esclaves, les autres libres. (traduction controversée).

Mais faut-il assimiler tout phénomène de compétition ou de pouvoir à une négation de l'autre ? Si combattre l'autre, c'est essayer de le surpasser, si le phénomène est universel, ce combat ne peut-il prendre des formes civilisées, voire être au service de l'unité de l'humanité ?

**Séance janvier :** " Il faut savoir que la guerre est universelle, que la justice est une lutte et que tout arrive à l'existence par la discorde et la nécessité. Les contraires se mettent d'accord, des sons variés résultent la plus belle harmonie et tout est engendré par la lutte. De la multiplicité des choses provient l'Un, et de l'Un la multiplicité".

A partir de la citation d'Héraclite de la séance précédente, se met en place une discussion sur les fondements de deux conceptions philosophiques: l'une plus ou moins hégélienne essaie de penser la guerre du point de vue positif et dialectique du dépassement de la violence par le droit (la mise en jeu de sa vie par chaque combattant d'où la possibilité de règles qui aboutiront en partie aux conventions de Genève); l'autre plus ou moins kantienne (abbé de St Pierre, Rousseau, Kant) sur la base d'une confédération transnationale des États (SDN puis ONU). Mais cet idéal d'un monde plus ou moins pacifié par le droit se heurte aujourd'hui à une mondialisation où le droit est celui des puissants et l'universalisme celui, marchand, des marques et de la technique, d'où le refus de ces règles universelles par les faibles désespérés (ou les croyants fanatisés par ce matérialisme imposé). D'où de nouveau cette remise en cause des droits de l'homme à l'universalité corrompue par l'universalisme mondialiste. Guillebaud le montre bien (texte sur la tribalisation du monde).

Mais pourquoi l'universalité, sinon par le besoin universel chez tous les hommes de justice, de valeurs? Peut-on faire l'économie de l'ONU comme principe, et l'idée d'une refondation du droit international (David Held « il s'agit de décentraliser à chaque fois que c'est possible, et de centraliser à chaque fois que c'est nécessaire ») n'est-elle qu'une utopie ou un idéal, un pari, auxquels les peuples doivent s'affronter politiquement, et pourquoi pas sur le mode conflictuel non-violent (déjà pratiqué par l'altermondialisme, les lycéens antiCPE ou le boycott anticonsumérisme) ?

Des réunions internationales comme Kyoto, apparemment inutiles, peuvent-elles être réorientées par les multiples manifestations citoyennes envisageables grâce aux moyens modernes de « communication » ou faut-il abandonner toute possibilité de dégager un accord sur les menaces écologiques urgentes si chacun se replie sur lui-même, au nom de la multiplicité inconciliable des valeurs?

Et l'idée galvaudée des droits de l'homme ne reste-t-elle pas un idéal, comme on en avait déjà convenu,

pour penser la question des femmes, des enfants, des esclaves qui reste actuelle ici ou là?

Le concept de contrat, beaucoup sollicité par l'un des participants malgré sa difficile définition face à la complexité des problèmes évoqués ci—dessus — ce qu'avaient bien montré les philosophes du contrat puisqu'ils le limitaient à des communautés restreintes, au mieux nationales — va être réévalué dans les idées d'égalité, de respect, de tolérance aussi, mais pas à n'importe quel prix, pas au nom du relativisme culturel (toutes les valeurs se valent) mais au prix du dialogue que permet le pluralisme culturel et la capacité de hiérarchiser les valeurs, y compris les siennes, comme l'explique le philosophe iranien Ramin Jahanbegloo référant au concept de transculturation de Todorov: « En tant qu'intellectuel non occidental croyant fermement à la démocratie et aux droits de l'homme, j'ai cherché à sortir de ce dilemme [le refus de l'universalisme hard, homogénéisant] en trouvant un équilibre entre un ancrage culturel et un sentiment d'appartenance, et l'idée qu'il existe des valeurs partagées par tous, interculturelles, universelles... l'universalisme soft est à mes yeux le seul espoir de promouvoir la démocratie dans les cultures non démocratiques. » Surtout ceux qui ont la responsabilité d'enseigner.

La transculturation comme symétrique possible, dans la reconnaissance réciproque, du principe d'hospitalité que l'Atelier avait proposé comme thème à la fête des associations 2006?