



QU'EST-CE QUE LA PHILOSOPHIE DE LA GUERRE AUJOURD'HUI ? D'UNE AMBIGUÏTÉ POLYSÉMIQUE À L'OUTRAGE ANTHROPOLOGIQUE

Gisèle SZCZYGLAK

Stagiaire postdoctorale à la Chaire MCD

Université du Québec à Montréal

Conférence prononcée dans le cadre du colloque international *Figures de la guerre : Pour quelle anthropologie ?*, organisé par le Centre d'Études et de Recherches comparatives en Ethnologie de l'Université Paul Valéry - Montpellier III (France), à Montpellier, les 13 et 14 décembre 2002.

"Il faut connaître
que le conflit est commun [ou universel]
que la discorde est le droit
et que toutes choses naissent et meurent selon la discorde et la nécessité."¹

Ce fragment d'Héraclite nous plonge directement dans la problématique qui nous préoccupe, à savoir les fondements anthropologique et philosophique de la guerre. Le conflit est l'élément embryonnaire de la guerre. Source de la guerre, son universalité s'ancre dans la nature humaine. Cet enracinement est d'une telle évidence que, pour l'éphésien, il est le père originaire de tous les êtres, il assure la fonction matricielle du devenir humain.

"Conflit
est le père de tous les êtres, le roi de tous les êtres;
Aux uns il a donné formes de dieux, aux autres
d'hommes,
Il a fait les uns esclaves, les autres libres."²

Proximité avec le divin, facteur de liberté ou de sa perte, le conflit est l'argile qui modèle la matière humaine. Yves Battistini, dans sa publication des "Trois présocratiques" propose les fragments héraclitéens suivants :

" Les contraires s'accordent, la discordance crée la plus belle harmonie : le devenir tout entier est une lutte."³

¹ Héraclite, B LXXVI, Contre Celse, VI, 42, Les Présocratiques, Paris : Gallimard, 1995. p.164 (Bibliothèque de la Pléiade)

² ibid, B LI, Réfutations de toutes les hérésies, IX, 9, p. 158.

³ Yves Battistini. Trois présocratiques. Héraclite, Parménide, Empédocle. Paris : Gallimard, 1968, p. 30.



Héraclite avant Darwin décrivant la lutte dans le devenir ? C'est une façon très contemporaine de lire Héraclite ; du moins cela signifie que le devenir est un élément polymorphe qui admet, dans son appréhension, la conjonction des contraires à la façon d'un Janus bifront.

Nous pouvons encore lire parmi les fragments de l'éphésien :
"Identité de la Lutte et de Zeus"⁴

Pourquoi commencer notre exposé avec les pensées d'un philosophe au passé culturel de vingt-six siècles ? Parce qu'en quelques mots, il synthétise notre objet. La question de la guerre touche toutes les activités humaines. La religion, la culture, l'économie, la politique, le corps, aucune des modalités de l'existence humaine ne lui échappe. Raymond Aron écrivait : « Toutes les relations inter-individuelles ou inter-étatiques comportent une composante de conflit et, sous une forme ou sous une autre, de contrainte »⁵. Identité du conflit et de la vie, pour suivre l'éphésien, identité de l'être et de la guerre, identité de la guerre et de la vie. Ces étranges équations ou analogies nous renvoient à la résolution d'une dialectique presque impossible - car il est difficile de raisonner sur la nature de cette dialectique - un oxymore buté qui brise toutes les tentatives de la pensée pour résoudre l'équation maudite, domestiquer la courbe asymptotique entre la guerre et la paix dont le dénouement théorique risque de ne jamais être autre chose qu'un « accord à la société pathologiquement extorqué »⁶ pour citer E. Kant.

Même la guerre a donné forme aux dieux. Aussi, que reste-t-il, à nous humains, pour fonder notre identité sur un autre topos que le retour du même, en d'autres termes, échapper à l'emprise de l'éternel retour de la guerre, en remplaçant dans une perspective nietzschéenne, la guerre par le destin ? Si la guerre rode dans l'ombre du vivant, l'être humain pourrait-il sauter par-dessus son ombre ou bien lui répondre, tel le personnage du voyageur, dans le texte de Nietzsche *Le voyageur et son ombre* : "Ôte-toi un peu de mon soleil, je commence à avoir trop froid"⁷ ? Éloigner la guerre de l'ombre que l'espèce humaine porte sur son genre, séparer l'ombre de son objet reviendrait à éradiquer toute lumière possible attendu qu'il est nécessaire de supprimer toute source lumineuse pour ne plus qu'il y ait d'ombre. Ce serait séparer le clair de l'obscur, et avec, la possibilité à toute nuance d'exister. L'ombre en soi ne constitue pas une erreur. Et Nietzsche d'affirmer "c'est le monde en tant qu'*erreur* qui est si riche en signification, si profond, si merveilleux, portant dans son sein le bonheur et le malheur"⁸.

Il n'est pas question ici d'exalter la guerre. Nonobstant, la perspective que désigne la guerre en tant qu'*erreur* éclaire le monde d'une façon intéressante. Le monde est digne d'intérêt car il est faillible et cette faillibilité du monde exerce sur nous un attrait puissant. Elle nous pousse à agir, à nous investir dans le monde, à y engager notre vie en la mettant en jeu précisément. En risquant justement notre vie pour elle, la faillibilité du monde implique un des aspects les plus fondamentaux de l'espèce humaine : son aspect

⁴ Ibid, p. 35.

⁵ Raymond Aron. *Penser la guerre*. Clausewitz. Tome II, L'âge planétaire. Paris : Gallimard, 1976, p. 276.

⁶ Emmanuel Kant. *Opuscules sur l'histoire*. Paris : Flammarion, 1990. p.75.

⁷ Friedrich Nietzsche. *Le voyageur et son ombre*. Paris : Mercure de France, 1975. p. 189. (Médiations)

⁸ Ibid, p. 196.



politique. Que signifierait, en effet, se faire tout seul la guerre, excepté dans son aspect intime, dans les profondeurs de sa psyché ? Il n'y a pas une façon politique de se faire la guerre.

Par contre, la guerre implique la médiation du politique, ou plutôt de la politique – dont elle est la continuité par d'autres moyens, aux dires célèbres de Clausewitz. La guerre réunit les individus autour de son axe axiologique, rendant problématique la socialité même des êtres humains. Elle représente le nexus axiologique de la socialité, que toute une tradition, depuis la question de la guerre juste avec Saint Augustin (354-430), cherchera à dénouer en demandant si la guerre peut être un acte éthique parce qu'elle se situe au cœur même des valeurs humaines, de la question des fondements du bien et du mal, de l'identique et de l'altérité. Il n'y a peut-être pas d'autre fait social impliquant si fortement une axiologie implicite que la guerre.

Examinons tout d'abord la question du conflit qui est contenue par la réalité de la guerre. Si l'on suit G. Simmel, le conflit est facteur de socialisation, de liaison alors même qu'il représente la déliaison par excellence. Il n'est pas, souligne Julien Freud, dans la préface qu'il fait du célèbre essai de G. Simmel "un accident dans la vie des sociétés, il en fait partie intégrante."⁹ Les conflits "contribuent à la vie sociale."¹⁰ Ils ont une finalité morphologique car ils permettent à la société de donner une forme à la socialité, modulant ainsi un des paramètres les plus importants de l'identité humaine : son animalité politique. Le conflit a une vocation plastique, celle de contenir et de donner forme à toutes les phénoménologies de la violence, du geste anodin aux massacres de masses. "(...) la société a besoin d'un certain rapport quantitatif d'harmonie et de dissonance, d'association et de compétition, de sympathie et d'antipathie pour accéder à une forme définie."¹¹ G. Simmel admet ainsi de voir dans le conflit "une forme de socialisation (...) certainement paradoxale"¹², dont la guerre pourrait représenter l'aboutissement paroxystique. « Ces contraires », ajoute G. Simmel, « ne sont nullement de simples passifs sociologiques. »¹³ En effet, ils peuvent être sociogènes et générer une forme inédite de socialisation, celle-là même qui est en cause dans la guerre. « L'opposition d'un élément à un élément auquel il est lié par la socialisation n'est pas un caractère social seulement négatif. »¹⁴ Elle est « le seul moyen », précise le sociologue, « qui nous permette de vivre avec des personnalités vraiment insupportables. »¹⁵ Le conflit est socialement fondé. Il permet le développement d'une forme viable de socialisation. En même temps, en se situant au cœur même de la socialisation, il est le facteur de la discorde régnant métaphoriquement au royaume de la paix. Il est l'ombre qui cache le soleil mais qui permet au soleil de briller parce qu'il fait suffisamment contraste avec lui pour produire langage et concordance ; assurer une territorialité viable à chaque membre de la communauté. D'une part, il se place dans l'épicentre de la politisation. Il favorise

⁹ Georg Simmel. Le conflit, préface de Julien Freud. Les éditions Circé, 1998, p. 8.

¹⁰ Ibid, p. 9.

¹¹ Ibid, p. 22.

¹² Ibid, p. 19.

¹³ Ibid, p. 22.

¹⁴ Ibid, p. 25.

¹⁵ Ibid.



l'assimilation d'une forme spécifique de politisation de la vie humaine, via la socialisation conflictuelle de l'identité.

Le conflit est, d'autre part, phylogénétiquement fondé. Une telle assertion n'a rien de banal, car loin de déresponsabiliser la question exclusivement humaine du conflit et, par extension celle de la guerre, elle nous permet de chercher ce qui est phylogénétiquement fondé dans la question du conflit et nous aidera probablement à cerner ce qu'il y a de vraiment insupportable dans la socialisation humaine et, par conséquent, pourquoi il faut la supporter !

A la question métaphysique de l'être, Heidegger proposait la problématique suivante : «pourquoi en est-il en somme de l'étant et non pas plutôt rien ?¹⁶ » Nous substituerons : « pourquoi existe-t-il le conflit comme forme embryonnaire de la guerre et non pas plutôt rien ? » Ou bien de façon plus radicale et plus désespérante peut-être en ce qu'elle exprime une certaine radicalité aporétique : «pourquoi existe-t-il quelque chose d'insupportable que nous devons supporter et pas plutôt rien ? » Existe-t-il une ontologie de la guerre en amont ou en aval des anthropologies de la guerre qui dessinent les contours des civilisations ?

Il semble à G. Simmel « qu'une hostilité donnée naturellement vienne au moins se placer comme une forme ou un fondement des relations humaines à côté de cette autre forme qu'est la sympathie entre les hommes. »¹⁷ La coexistence de ces paramètres dans l'individualité mêle dans une alliance conceptuelle, renvoyant à l'anthropologie, l'observation empirique des mœurs des sociétés et en même temps à la question de l'ontologie au sens littéral d'un discours sur l'être, fut-il insupportable lui-même. De fait, nous nous demandons comment il est possible de concilier les deux. Le discours anthropologique peut-il se séparer du discours ontologique lorsqu'il devient question de la guerre ? L'ontologie se dissimule sous l'anthropologie, elle est contenue dedans, dissimulée, assimilée et n'apparaît pas, tellement elle est intégrée dans les présupposés relatifs à la nature humaine, de telle sorte que l'on peut se demander quel intérêt cela représente encore de travailler sur un tel sujet. Depuis quand si ce n'est dans les mythes des paradis perdus les êtres humains ne sont-ils pas fait la guerre ?

Dans la conclusion de son ouvrage *La guerre. Théories et idéologies* Armelle Le Bras-Chopard remarque que les théories de la guerre ont trois points communs : le recours à la notion de nature humaine, les jugements de valeurs pour sujet et le rapport à l'histoire. Il se dégage de cette étude, selon elle, le paradoxe suivant : « si la nature humaine permet d'expliquer la guerre, la guerre, en retour, qui crève le vernis de la civilisation transgresse les normes sociales habituelles, donne le moyen pour certains de redécouvrir cette nature humaine à l'état pur ». Elle rajoute que « le présupposé sur la nature humaine n'est jamais innocent »¹⁸. Il semblerait que la nature humaine soit le nerf de la guerre, du moins se situe-t-elle aussi bien en amont qu'en aval de ses causes. Aussi, tentons-nous d'analyser l'innocence perdue de ce paradoxe circulaire. Au début de la guerre, il y a la nature humaine et lorsque l'on essaie de trouver différentes explications autres

¹⁶ Martin Heidegger. Questions I et II. Paris : Gallimard, 1990. p. 43. (Tel Gallimard)

¹⁷ Ibid, p. 38.

¹⁸ Armelle Le Bras-Chopard. *La guerre. Théories et idéologies*. Paris Éditions Montchrestiens, 1994. p. 149. (Clefs politiques)



qu'ontologiques, on retrouve de nouveau la question de la nature humaine, cachée, dissimulée sous toutes les autres questions. Insuffisance de ce concept mais aussi irritation de le retrouver au bout des chemins de la réflexion.

La « pulsion formelle d'hostilité » désignée par G. Simmel est « symétrique du besoin de sympathie ».¹⁹ Elle a une « origine historique dans l'un de ces processus de décantation où des mouvements intérieurs finissent par laisser dans l'âme la forme qui leur est commune comme une pulsion autonome »²⁰. Un tel procédé laisserait au fond de l'âme humaine une sorte de « état d'irritation résiduel poussant de lui-même à des manifestations d'antagonisme » qui serait « passé dans le fonds héréditaire de notre espèce ».²¹ La déliaison, la rupture du lien social, la sortie du dénominateur commun que représente la visibilité de notre animalité politique, comme minimum requis au sein de la communauté, procéderaient d'une auto-affectation de l'espèce humaine par ses propres sentiments, passions, pulsions ou affects. L'humanité se serait imposé le phénomène d'imprégnation le plus retors et le plus durable, qui perdure dans une sorte d'auto-entretien à partir du noyau dur d'un état résiduel de la violence qui trouve sa raison d'être dans la phylogénie humaine.

G. Simmel évoque la raison historique, la gradation de la violence en tant qu'auto-affectation de l'espèce, mais il note, cependant, que cette « pulsion d'antagonisme » qui a acquis « une existence autonome dans le psychisme (...) ne suffit pas pour autant à fonder l'ensemble des manifestations de l'hostilité »²². La violence spontanée, le phénomène de la guerre comme épiphénomène de l'auto-affectation de l'espèce par l'accumulation historique et prégnante de la violence reste toujours incompréhensible. Et l'on songe, au creux de cette perplexité, à l'autre système : le pendant de la sympathie qui ne semble pas voir la même potentialité d'auto-affectation pour l'espèce.

Cette dynamique particulière de la déliaison fonde sociologiquement et phylogénétiquement le conflit. L'étude éthologique de l'agression publiée par K. Lorenz est intéressante de ce point de vue, notamment concernant la fonction « intraspécifique » de l'agression, dont le dérèglement au sein de l'espèce humaine, pourrait alimenter cette idée d'une auto-affectation de la violence perpétuellement entretenue qu'aucune immunité idéologique ou « bouclier »²³ immunitaire - pour reprendre une thématique chère à P. Sloterdijk - ne prévient, pas même culturelle ou politique, encore que la juridicisation aujourd'hui de la guerre à un niveau international permette d'en limiter les excès. « La sélection purement intraspécifique », écrit Lorenz, « (...) produit des comportements qui non seulement manquent de toute valeur adaptative, mais peuvent nuire directement à la conservation de l'espèce »²⁴. Pour l'éthologue, « l'homme est particulièrement exposé aux effets néfastes de la sélection intraspécifique. Comme aucun être avant lui, il ne s'est rendu maître de toutes les puissances hostiles du milieu extra-espèce. Après avoir exterminé l'ours et le loup, il est devenu à présent effectivement son propre ennemi :

¹⁹ G. Simmel, op. cit., p. 43.

²⁰ Ibid, p. 43.

²¹ Ibid.

²² Ibid, p. 44.

²³ Voir Peter Sloterdijk. La vexation par les machines in *Essai d'intoxication volontaire suivi de L'heure du crime et le temps de l'œuvre d'art*. Paris : Hachette Littératures, 2001. p. 236.

²⁴ Konrad Lorenz. *L'agression*. Paris : Flammarion, 1983. p. 45. (Champs ; 20)



homo homini lupus comme dit le dicton latin »²⁵, ou Hobbes dirions-nous. Une fois le milieu extérieur à peu près maîtrisé, au cours de la phylogenèse – précisément le néolithique inférieur²⁶ - les « les vertus guerrières » se réorientèrent vers « une sélection intra-espèce nuisible » et le comportement agressif au-delà de son utilité phylogénétique risque alors de « manquer son but »²⁷. « Les vertus guerrières », sélectionnées par l'évolution humaine, n'ont plus lieu d'être. Lorenz dénonça le culte et l'attachement culturel idéologique : « on nous appris à respecter certains personnages qui ont agi d'une façon aussi absurde, et même à les considérer comme de grands hommes ».²⁸ Une telle déterminante adaptative, ce « résidu » dont parle G. Simmel, est devenu caduque, inappropriée, « nuisible » même si Lorenz reconnaît, par ailleurs, la vertu sociogène de l'agression : « pourquoi dans les espèces tirant profit d'une vie sociale, la nature ne renonce-t-elle pas purement et simplement à l'agression ? La réponse est claire : les fonctions de l'agression (...) sont indispensables »²⁹. Elles sont indispensables car non seulement elles nous permettent de supporter l'insupportable mais aussi de créer du lien. « Le lien personnel », spécifie l'éthologue, « l'amitié individuelle se trouvent *uniquement* chez des animaux dont l'agressivité intra-spécifique est très développée »³⁰. Cette double fonction de l'agression la rend complexe d'autant plus qu'elle est susceptible de produire du lien de la même façon que le lien produit de l'agression.

C'est peut-être pour cela que le sociologue A. Joxe écrit que dans la guerre il faut que « le risque de mort » soit associé à « un message de vie ». Il est nécessaire, peut-être au sens d'un impératif kantien, de faire coïncider la fonction phylogénétique de l'agression avec sa fonction extra-biologique, en d'autres termes politique et culturelle ; rééquilibrer l'apport phylogénétique qui a sélectionné l'agression avec la dérégulation propre à l'existence des sociétés-cultures humaines. « La régulation de la menace de mort »³¹, telle qu'A. Joxe définit la guerre, correspond à la régulation de la menace « intraspécifique » qui finit par manquer son but et desservir l'espèce selon K. Lorenz.

A. Joxe voit dans le phénomène des guerres un « verrouillage » des sociétés, possible en raison du caractère progressivement hypertélique de la guerre qui peut conduire aujourd'hui l'humanité à un « génocide potentiel (...) »³². Il considère que la menace nucléaire « est devenue un appendice monstrueusement développé de la logique de la survie de l'espèce »³³. La question que l'on peut poser alors est la suivante : comment sortir de la menace de guerre sans la guerre ? Il est nécessaire pour A. Joxe de penser le désordre comme premier et l'organisation des sociétés, ou néguentropie comme opération à risque. La néguentropie équivaut à une prise de risque perpétuelle. Le sociologue

²⁵ Ibid, p. 47.

²⁶ Voir sur ce sujet l'article très instructif de Jean Zammit *De la révolution néolithique comme première catastrophe écologique de l'histoire de l'humanité*, Actes de colloque 2^o rencontres de préhistoire méridionale, Valence, Drôme, France, novembre 1998, p. 216, publications de la maison de l'archéologie de Valence, CNRS/conseil régional Rhône-Alpes.

²⁷ K. Lorenz. Op. cit., p. 48.

²⁸ Ibid, p. 228.

²⁹ Ibid, p. 110.

³⁰ Ibid, p. 209.

³¹ Alain Joxe. *Voyages aux sources de la guerre*. Paris : PUF, 1991. p. 22. (Théories pratiques)

³² ibid, p. 25.

³³ Ibid.



qualifie les civilisations de « machines à négumentropie »³⁴. La lutte pour l'organisation de la vie opère par des flux d'informations et des codes simplifiés qui contrecarrent l'entropie. Il distingue deux types de désordre : ceux aboutissant à la mort et ceux conservant la mémoire du code de la reconstruction. « Le code de conduite dans lequel la violence jouait un rôle positif a bien existé »³⁵ explicite A. Joxe. On retrouve, ici, la double fonction de l'agression définie par K. Lorenz. Nonobstant, poursuit le sociologue s'il persiste, le message implicitement positif de la violence n'est plus capable de fonctionner comme un code créant globalement de la négumentropie. La prise de risque ne nourrit plus la communauté en « messages et algorithmes de survie »³⁶. La dérégulation de la violence ne produit plus sa double fonction mais seulement un des termes. Il y a au moins deux choses à faire pour retrouver l'équilibre entre ordre et désordre. Tout d'abord, comprendre « le code génétique de la guerre »³⁷, voire que « la guerre a réussi à articuler les forces les plus archaïques du corps et du cerveau humain sur les représentations les plus évoluées », c'est-à-dire aboutir à « la prise de conscience par l'homme de la nature animale et inconsciente de certaines composantes de ses codes civilisés »³⁸. En effet, nature et culture étant savamment mêlées, la violence éthologique peut jaillir sous le raffinement des codes civilisés et exalter la violence.

Cela nous permettrait, deuxième élément important, de « sortir de l'impasse de la pensée stratégique qui mène à une prise de risque de mort qui n'est en quête d'aucun message de vie et conduit à l'entropie sociale sans compensation »³⁹. Brisant « ce mystère fondamental du devenir humain »⁴⁰ que représente le problème de la genèse de l'État et de la guerre, la question essentielle devient pour A. Joxe : « sommes-nous capables de penser la politique sans la guerre ? »⁴¹. Raymond Aron, dans son ouvrage *Paix et guerre entre les nations*, associait également la guerre à un « phénomène mystérieux ». De la même façon qu'Alain Joxe, il questionnait radicalement la proximité du devenir politique de l'humanité avec son devenir plus large : « l'humanité peut-elle poursuivre son aventure si elle continue de vivre dispersée en États souverains qui se définissent eux-mêmes par référence à l'éventualité de la guerre »⁴².

La mise en forme de la menace de mort est devenu un paradigme de civilisation mystérieusement irréversible. Si l'on ajoute à cela que « c'est plus facile de changer un métabolisme qu'une loi culturelle »⁴³, selon le mot de B. Cyrulnik, on peut faire le pronostique que la combinaison d'un tel mystère aura encore de quoi perdurer tant pour la construction des identités individuelles que pour celle des États. Le devenir politique de l'humanité semble lié irrémédiablement à la vie de l'espèce humaine. C'est vers elle que le mystère se tourne. L'animalité politique se trouve d'une certaine façon aux sources

³⁴ *ibid*, p. 46.

³⁵ *Ibid*, p. 51.

³⁶ *Ibid*, p. 50.

³⁷ *Ibid*, p. 39.

³⁸ *Ibid*.

³⁹ *ibid*, p. 429.

⁴⁰ *Ibid*, p. 91.

⁴¹ *Ibid*, p. 70.

⁴² Raymond Aron. *Paix et guerre entre les nations*. Paris : Calman-Lévy, 1969.

⁴³ Boris Cyrulnik. *De la parole comme d'une molécule*. Paris : éditions Eshel, 1995. p. 50.



de la guerre. Voilà pourquoi il est nécessaire à la fois de comprendre la généalogie de ce concept et son articulation dans la construction de l'identité humaine si l'on veut dévoiler le mystère de la guerre pour que l'on puisse sortir d'une répétition axiomatique devenue monotone, évidente, presque ennuyeuse de la guerre.

La guerre se trouve au point de médiation et de négociation entre nature et culture, biologie et extra-biologie. C'est une ambiguïté difficilement maîtrisable qui explique pourquoi la guerre est à la fois irréversible, ayant ses racines dans la souche naturelle de l'identité, autrement dit la dimension éthologique de la violence mais qu'elle puisse être régulée puisqu'elle relève de la sphère culturalo-politique. La violence est naturelle, du moins en partie, la guerre est provoquée. La guerre renferme une part de la violence éthologique. Elle verrouille la structure des sociétés. A. Joxe lui donne le terme de « code génétique » comme nous l'avons vu précédemment. Un tel verrouillage agit-il finalement quand l'impact entre le biologique et l'extra-biologique n'est plus négociable et que l'on perd de vue les avantages et les buts du fonctionnement des sociétés ?

Étant donné que la violence passe par les trois animalités humaines : animale, culturelle et politique, on ne sait jamais d'où vient la violence lorsqu'elle apparaît, et par voie de conséquence, on ne sait jamais d'où vient la guerre non plus. Mais on sait, par contre, que la paix, elle, nécessite un effort, une décision plus « extra-biologique », plus fragile. Il faut alors que la paix, ce mode de fréquence le plus bas de la violence et du conflit représente un avantage pour celui qui en fait usage. En ce sens, la paix se tient plus du côté extra-biologique de la société-culture, plus du côté de l'acquis que de l'inné pour reprendre les termes usités d'une vieille problématique. C'est un peu cette perspective qui ressort de la lecture de Freud faite par A. Le Bras-Chopard qui définit finalement l'aptitude à la civilisation comme « étant à la fois à la fois innée et acquise » sans qu'elle ne fasse « disparaître la vie pulsionnelle primitive »⁴⁴, ni la guerre, ni qu'elle n'épargne la culture, ajouterions-nous. L'aptitude à la civilisation et la paix se rejoignent autour d'une fonction commune, celle de faire sublimer ce qui n'est pas sublimable au carrefour des trois animalités, de déverrouiller l'insupportable.

D'une certaine façon, il est impossible d'opposer radicalement guerre et paix, ontologie négative et anthropologie positive comme il est impossible de séparer dans la phylogénie humaine la capacité à créer un lien de l'agression. On ne peut les dissocier sur le plan phylogénique à un niveau strictement extra-biologique. C'est bien là toute la difficulté dévolue à la philosophie politique actuelle.

Considérons l'apprentissage du contexte extra-biologique de la société, au niveau de l'éducation. L'enfant, par exemple, fait l'apprentissage, outre son héritage phylogénétique, de la territorialité infinie de l'extra-biologique dans laquelle il doit ancrer son devenir.

Après avoir constaté qu'« il nous faut, semble-t-il, accepter les conclusions des philosophies de la guerre : il n'y a pas d'*humain* sans conflits et sans violence, à cause des sentiments de fragilité mais aussi de toute-puissance qui alternent ou se confondent en l'homme »⁴⁵, la philosophe Janine Chanteur explique cet état de fait par la présence de

⁴⁴ Armelle Le Bras-Chopard. La guerre. Théories et idéologies. Paris : Montchrestien, 1994. p. 126.

⁴⁵ Janine Chanteur. De la guerre à la paix. Paris : PUF, 1989. p. 291.



la « faille ontologique »⁴⁶ existant dans tout être, basé sur la crainte, le désir et qui commence dans l'enfance, avec un état d'incomplétude que la « sexuation » achèvera de consolider : « définir l'enfant, c'est le situer en amont de l'être qu'il n'est pas, et peut-être ce statut, commun à tous les hommes sans exception, est-il la marque première de cette faille ontologique(...) »⁴⁷. La figure de l'enfant n'est pas une figure classique lorsque l'on essaie d'aborder une explication de la guerre. Nous l'abordons car elle nous semble pertinente pour comprendre l'éventail de la complexité qui est à l'œuvre dans la construction de l'identité humaine. L'enfant est voué à une incomplétude ontologique que rien ne semblera combler et surtout pas la division de l'espèce humaine en hommes et femmes. « Avoir été enfant avant que d'être homme, c'est être destiné à ne pas être soi-même. »⁴⁸ Il y aura toujours un décalage entre l'enfant en tant qu'être et son passage dans le devenir qui prépare l'existence de cette faille. C'est peut-être dans cette perspective que l'on peut lire le drame nietzschéen de l'enfant tel qu'il est décrit dans la *Seconde considération intempestive*, lorsque l'enfant sort de l'oubli pour pénétrer dans le devenir, en d'autres termes dans la faille ontologique : « trop tôt, on le fait sortir de l'oubli. Alors, il apprend à comprendre le mot « il était », ce mot de ralliement avec lequel la lutte, la souffrance et le dégoût s'approchent de l'homme, pour lui faire souvenir de ce que son existence est au fond : un imparfait à jamais imperfectible ».⁴⁹ La guerre procéderait de cette découverte existentielle faite par l'enfant : l'impossibilité d'embraser tous les devenirs et d'accomplir totalement son être ; être toujours voué à une fragmentation, à devenir pour soi-même une altérité à l'intérieur de soi sans synthèse possible, et par conséquent ne pas soutenir, assumer l'altérité à l'extérieur de soi jusqu'à la trouver « insupportable » pour reprendre le qualificatif employé par G. Simmel.

« Entre sa naissance et sa mort, un homme doit tout apprendre et tout redouter. Il n'a pour éducateur que des hommes, il peut occulter la faille qui affecte son être, il ne peut la réparer. (...) L'enfant dont la fragilité appelle tant de soins est le creuset où se préparent les guerres de l'adulte ».⁵⁰ Dès lors, « la peur de l'autre » jaillit, et « de nouveau, il nous faut reconnaître que chacun est amputé dans son être de ce qu'il n'est pas ».⁵¹ Il nous faut prendre conscience que nous sommes « dyadiques », et que « nous naissons tous sans qu'aucun de nous soit lui-même »⁵². Cette incomplétude fondamentale de l'être humain fait de lui un animal à part pour qui le conflit, la violence et la guerre sont autant de moyens de pallier la faille ontologique même s'ils ne peuvent être justifiés.

La question que l'on peut se poser c'est de savoir en quel sens l'auto-affectation de l'espèce humaine par des mécanismes issus de l'expérience de la faille ontologique a orienté le devenir de l'espèce humaine. La question de la guerre est un questionnement radical en ce sens que la répétition historique de la guerre, bien loin de la faire admettre dans l'évolution humaine comme un élément plein de sens éclaircissant l'évolution

⁴⁶ Ibid, p. 293.

⁴⁷ Ibid, p. 297.

⁴⁸ Ibid, p.298.

⁴⁹ Friedrich Nietzsche. *Seconde considération intempestive*. De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie. Paris : Flammarion, 1988. p. 76.

⁵⁰ J. Chanteur, op. cit., p. 300.

⁵¹ Ibid, p. 302.

⁵² Ibid, p. 364.



humaine, au contraire, rend encore plus trouble la spéciation humaine tant est si bien que la question suivante consisterait à se demander si l'espèce humaine a une spéciation véritable. Ni l'hypothèse historique ou culturelle, ni celle naturelle ne parviennent pas à épuiser le sujet.

Voilà pourquoi « la guerre est la grande affaire de l'espèce humaine ». C'est ce qu'écrit Alexis Philonenko dans son introduction aux *Essais sur la philosophie de la guerre*. Elle touche aux fondements de l'identité humaine. « L'intérêt de la guerre », poursuit-il, « c'est sa terrible réalité ». La guerre suscite un intérêt fondamental pour l'espèce humaine dans la mesure où elle est liée à celle-ci intrinsèquement, « phylogénétiquement », c'est-à-dire qu'elle appartient au double processus biologique et culturalo-politique déterminant l'évolution humaine. Faut-il voir, dès lors, la guerre comme une expression ontologique de la phylogénie humaine, et que signifierait une telle perspective ? Que peut-elle dire ou affirmer sur « l'être » de l'individu, en tant qu'essence appartenant à la nature humaine ? En quel sens la guerre serait-elle subséquentiellement relative à « l'être » ? Dès lors, la guerre risquerait de devenir une « catégorie de l'être » déterminante qui exprimerait quelque chose d'essentiel sur l'humanité. C'est l'ensemble de ces questions, d'une certaine façon, que contient la « terrible réalité » de la guerre.

Effectivement, on peut se demander de quelle façon et pourquoi ce serait la « terrible réalité » de la guerre qui impliquerait un lien ontologique avec l'humanité en tant qu'espèce. Si la guerre est « terrible », c'est qu'elle inspire au sens propre du terme de la terreur. Il est donc effrayant que l'espèce humaine fasse la guerre. La frayeur et la terreur qu'inspire cette réalité font glisser le phénomène de la guerre vers une ontologie de l'être, étant donné qu'elle se situe sur la chronologie de toutes les civilisations quelles que soient leurs différences. La guerre est une réalité pratiquement universelle de l'espèce humaine. Qu'elle soit ou qu'elle ne soit pas selon le mot de Kant « greffée sur la nature humaine », elle constitue une activité pratiquée de tous temps et en tous lieux.

En tant qu'activité continue répertoriée au fil de l'histoire, un lien de cause et d'essence finit par se tisser entre la guerre et l'espèce humaine. Voilà pourquoi la guerre peut relever d'une ontologie de l'être. Reste à savoir en quel sens et si cela est suffisant.

Aussi la guerre reste-elle la « grande affaire de l'espèce humaine », un de ses centres de gravité dans lequel plonge toute la question phylogénétique de l'espèce - son sens initialement « animal » et, par conséquent, toute la question de la nature humaine. Une telle problématique comprend le sens brut de l'espèce en tant que spéciation zoologique et un sens de l'espèce que l'on rajoute, un sens extra-biologique ; c'est-à-dire le sens brut auquel on rajoute toutes les perspectives culturelles, anthropologiques, politiques sur ce qu'est l'humain. Ces deux niveaux de lecture de la guerre coïncident l'être humain dans une relation triangulaire entre ses trois animalités.

Où se trouve l'outrage pour la raison humaine à penser la guerre ? La raison pratique kantienne pose son « veto irrésistible » face à l'existence de la guerre : « il ne doit y avoir aucune guerre ». La raison, l'esprit, la conscience se heurtent à la réalité de la guerre, à une sorte d'impossibilité de la concevoir pour la penser réellement. L'outrage naît devant une réalité incarnant un dépassement inconcevable de l'horizon anthropologique d'une



compréhension de l'espèce humaine. Est-ce parce qu'on ne parviendrait à penser le corps et sa fragile contingence, sa facticité véritable ?

La guerre est faite de chair et de sang. Elle implique la vie et la mort d'une façon radicale comme aucune autre « activité » humaine ne peut le faire. La vie et la mort n'existent pas en dehors du corps. Le corps est l'objet visé de la guerre. La vie est réduite à sa matérialité absolue. Ni la vie biologique ne semble importante, ni la signification extra-biologique ne semble prégnante. Dans la guerre, les deux niveaux de lecture de l'animalité humaine, biologique et extra-biologique, verrouillées, s'annulent. L'expansion de la vie humaine dans le domaine extra-biologique de la culture et du politique n'est pas prise en compte par la guerre, même si ce sont toujours pour des raisons politiques qu'elle est faite. Le pan biologique de l'expression de la vie est saisi de façon brusque et irréversible, entraînant une réduction absolue et abrupte de l'individualité, une réduction de la portée extra-biologique de la vie humaine. Ces deux réductionnismes constituent un préjudice et une conséquence mortifères, une altération sans réponse au regard de la condition humaine.

La guerre, en ce sens précis, devient méta-physique. Elle passe outre, et c'est bien là l'outrage, l'équilibre précaire entre les deux aspects fondamentaux de la vie humaine. La menace et l'offense pour l'espèce humaine, contenues dans l'outrage fait à la raison humaine, ne sont-elles pas de réduire la vie à un phénomène infra-physique, le revers alors idéologique d'un excès : celui d'avoir considéré au préalable la guerre comme une méta-physique échappant à la raison, pour laquelle il ne reste plus que le sentiment déraisonné d'une atteinte à la dignité.

La guerre n'est pas un simple épiphénomène des sociétés humaines, un acte historique que l'on considérerait comme inévitable ou extérieur à soi, soustrait à notre pouvoir qui se déroulerait dans les couloirs de l'histoire comme si l'histoire était en marge des sociétés, une scène transversale que l'on subirait, sur laquelle on n'aurait pas de prise. La guerre est problématique car elle touche à la genèse de l'identité humaine dans son interaction avec le vivant. La guerre est cette grande affaire de l'espèce humaine parce qu'elle est la question par excellence. Toutes les grandes questions philosophiques sont souvent métaphysiques, et cela les entoure d'une certaine aura mystérieuse, mais la question de la guerre est la question incarnée, sensible par excellence, faite de chair et de sang ; elle n'en demeure pas métaphysique pour autant, ce qui est paradoxale. Ou une erreur signifiante. Elle n'est pas d'essence uniquement historique, comme si on voyait le déroulement de l'histoire comme un élément politique extérieur aux individus, ce qu'ils font étant séparés de ce qu'ils sont en raison de l'ambiguïté phénoménologique fondamentale entre être et apparaître. La guerre est une question totale, un « caméléon » comme l'écrivait Clausewitz. Elle se situe à la fois à un niveau historique-le déroulement des faits-, à un niveau biologique, éthologique et anthropologique. La philosophie politique aujourd'hui se doit de tenir compte de l'ensemble de ces paramètres. Il n'y a pas qu'un sens politique de la guerre, même si le politique en est le vecteur principal, il y a un sens humain plus large qui fait de la guerre un objet polymorphique.

Revenir, de ce fait, à la construction de l'identité, c'est ramener le questionnement à son ancrage identitaire et non plus exclusivement comme le fruit d'une décision politique, de différents niveaux du politique, le fruit d'un art puisque la politique et la guerre sont des arts, le fruit déréglé de notre polycité. La guerre n'est pas uniquement la continuation de



la politique par d'autres moyens mais la régulation des affects par d'autres moyens, la régulation du lien ; l'identification du lien phylogénique par d'autres moyens et des rituels.

B. Cyrulnik montre que les animaux « vivent dans un monde où les rituels d'interaction sont façonnés par leurs émotions, la violence est contrôlée par les comportements. Alors que chez les hommes, ces rituels sont façonnés par leurs représentations, de sorte qu'une théorie pourra toujours justifier la destruction de l'autre »⁵³. Il ajoute que les animaux « ne sont pas violents tant que les processus biologiques et écologiques sont équilibrants. Alors que les hommes sont violents parce qu'ils ont l'intention de se donner la possibilité d'éliminer ceux qui vivent dans une autre représentation. L'absence de rituels mène au chaos, comme l'hégémonie d'un rituel mène à la destruction de l'autre »⁵⁴. Les êtres humains ont cette capacité de vivre en dehors de « la régulation du réel » étant soumis au « monde des représentations »⁵⁵. Ce que propose l'éthologue et neuropsychiatre c'est « l'invention d'un rituel de confrontation des rituels organisant ainsi leur reconnaissance réciproque ». Cela affecterait l'attachement aux présupposés de sa propre nature, ses habitudes. Si la guerre est une habitude, si elle s'ancre dans la motivation d'un rituel à valeur culturelle forte, c'est peut-être par ce que les hommes n'ont pas de contre-rituel suffisamment prégnant pour rompre l'auto-affectation de l'espèce par elle-même et qu'en attendant il n'y en ait pas de meilleur. C'est ce que laissait entendre Lorenz lorsqu'il s'étonnait de la vénération de l'homme vis-à-vis de ses traditions qu'il érige en absolu quel qu'en soit le contenu. « Il peut sembler que sa fidélité mérite une meilleure cause mais il n'y a pas beaucoup de causes meilleures »⁵⁶. Il n'y a rien qui préexiste au choix d'un rituel ou d'un affect ou d'une représentation du monde particulière ou d'un mode de socialisation plutôt qu'un autre.

C'est peut-être la tâche qui nous attend : fonder d'autres rituels, des modes de communication – puisque les rituels servent à communiquer, d'autres modes de socialisation, de politisation de l'identité humaine qui tiennent compte de l'ensemble des paramètres que nous avons tenté d'évoquer. Faire le lien entre une « totale absence de pensée »⁵⁷, telle que l'analysait H. Arendt lorsqu'elle revenait sur le procès d'Eichmann en 1970, essayant de comprendre la banalité du mal et la tentative de penser la vie proposée par G. Agamben : « (...) tout se passe comme si dans notre culture, la vie était ce qui ne peut être définie, mais doit être, de ce fait même, sans cesse articulé et divisé. »⁵⁸

Bibliographie

Agamben, Giorgio. *L'ouvert. De l'homme à l'animal*. Paris : Payot et rivages, 2002.

Arendt, Hanna. *Considérations morales*. Paris : Payot et Rivages, 1996.

⁵³ Boris Cyrulnik. *Les nourritures affectives*. Paris : Odile Jacob, 2000. p.122.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Ibid, p. 123.

⁵⁶ K. Lorenz, op. cit., p. 87.

⁵⁷ H. Arendt. *Considérations morales*. Paris : Payot et Rivages, 1996. p. 27.

⁵⁸ G. Agamben. *L'ouvert. De l'homme à l'animal*. Paris : Payot et rivages, 2002. p. 26



CONFÉRENCES DE LA CHAIRE MCD – DÉCEMBRE 2002

Chaire de Recherche du Canada en Mondialisation, Citoyenneté et Démocratie

<http://www.chaire-mcd.ca/>

- Aron, Raymond. *Penser la guerre. Clausewitz. Tome II, L'âge planétaire*, Paris : Gallimard, 1976.
- Chanteur, Janine. *De la guerre à la paix*. Paris : PUF, 1989.
- Cyrulnik, Boris. *Les nourritures affectives*. Paris : Odile Jacob, 2000.
- Cyrulnik, Boris. *De la parole comme d'une molécule*. Paris : éditions Eshel, 1995.
- Heidegger, Martin. *Questions I et II*. Paris : Gallimard, 1990. (Tel Gallimard)
- Héraclite, B LXXVI, *Contre Celse ; Réfutations de toutes les hérésies* in *Les Présocratiques*, Paris : Gallimard, 1995. (Bibliothèque de la Pléiade)
- Joxe, Alain. *Voyages aux sources de la guerre*. Paris : PUF, 1991. (Théories pratiques)
- Kant, Emmanuel. *Opuscules sur l'histoire*. Paris : Flammarion, 1990.
- Le Bras-Chopard, Armelle. *La guerre. Théories et idéologies*. Paris Éditions Montchrestiens, 1994. (Clefs politiques)
- Lorenz, Konrad. *L'agression*. Paris : Flammarion, 1983. (Champs ; 20)
- Nietzsche, Friedrich. *Le voyageur et son ombre*. Paris : Mercure de France, 1975. (Médiations)
- Simmel, Georg. *Le conflit*, préface de Julien Freud. Les éditions Circé, 1998.
- Sloterdijk, Peter. *La vexation par les machines* in *Essai d'intoxication volontaire suivi de L'heure du crime et le temps de l'œuvre d'art*. Paris : Hachette Littératures, 2001.
- Zammit, Jean. *De la révolution néolithique comme première catastrophe écologique de l'histoire de l'humanité*, Actes de colloque 2^o rencontres de préhistoire méridionale, Valence, Drôme, France, novembre 1998, publications de la maison de l'archéologie de Valence, CNRS/conseil régional Rhône-Alpes.
