

## Les fondements de la violence Analyse anthropologique

FRANÇOISE HÉRITIER<sup>1</sup>

Mon propos n'est ni sociologique : s'interroger sur les causes sociales, politiques et économiques de la violence, ni philosophique : l'homme est-il naturellement violent ? ni politique : la violence peut-elle être juste ?, mais anthropologique : qu'est-ce qui, dans l'organisation de l'être humain, psychique et sociale, peut être contrôlé, orienté par la règle, mais aussi peut être manipulé, ouvrant ainsi le champ aux différentes manifestations de la violence.

Quelques mots cependant pour baliser le champ de quelques-unes des interrogations présentées ci-dessus. Quand on présente la violence comme naturelle, consubstantielle à l'homme, on le fait par analogie avec le monde animal. Or si la prédation est un état de fait entre espèces différentes pour la subsistance des espèces carnivores qui chassent les autres, elle n'est pas la règle qui préside à la vie sociale des groupes consanguins au sein d'une même espèce. On n'observe pas alors de brutalités ni d'oppression systématique des mâles sur les femelles, des adultes sur les jeunes. Quand elles existent, les luttes entre mâles pour la domination d'un groupe ou d'un territoire, s'achèvent rarement par la mise à mort d'un des adversaires. La fuite ou la reddition terminent le combat. Si l'on observe parfois, chez les singes langur par exemple, des attaques mortelles menées par le nouveau dominant sur les bébés des femelles (ce qui est perçu par les sociobiologistes comme l'expression de la volonté d'éradiquer le patrimoine génétique du prédécesseur), il s'agit en fait de la recherche de la possession et de la satisfaction sexuelles au plus vite. La fin de l'allaitement en est le moyen, car elle entraîne la réapparition de l'oestrus chez les femelles ce qui les rend accueillantes pour le mâle. Et il n'y a que peu d'exemples — quelques-uns attestés chez les grands singes chimpanzés — de rencontres brutales entre mâles de groupes consanguins différents, dont l'un s'est aventuré sur le territoire de l'autre. De façon ordinaire, la vie quotidienne des groupes, de quelque manière qu'ils soient constitués selon les espèces, est plutôt marquée par la cohésion et la coopération, avec des comportements sociaux de respect des prééminences et aînesses statutaires qu'on apprend aux jeunes à intérioriser. Quelques mots-clés apparaissent déjà dans ce rapide panorama : corps, consanguinité, territoire, sexualité, aînesse, éducation. Nous aurons l'occasion d'y revenir.

La question philosophique fait intervenir, quant à elle, des notions dont la nature même excède le champ de l'animalité. Les sociétés démocratiques condamnent ouvertement la violence au profit du droit, de la négociation ou de l'amitié, mais comme l'exprime remarquablement Emmanuel Terray dans *En Substances*<sup>2</sup>, on ne peut prétendre que l'opposition violence / non-violence recouvre celle entre le mal et le bien. En effet — comme Pascal l'a montré dans la XIIe Provinciale, "la violence et la vérité ne peuvent rien l'une sur

---

1 Anthropologue, professeur au Collège de France.

2 Ambiguïtés de la violence" in *En Substances*, pp. 523-529. Textes pour Françoise Héritier, sous la direction de Jean-Luc Jamard, Emmanuel Terray et Margarita Xanthakou, Fayard, 2000.

l'autre". Si la vérité doit triompher de la violence, c'est qu'elle aura su utiliser une certaine violence à son profit, car si la vérité ne peut contredire la vérité, une violence peut venir à bout d'une autre. On déplace donc l'enjeu sur les fins visées. Il existerait donc une violence juste, mais l'utiliser c'est la légitimer et la perpétuer, même pour faire triompher le bien et la vérité. Existe aussi une apparente contradiction entre droit et violence. Or, si dans un état social présumé, qu'on peut penser originaire, la force musculaire réglait les conflits — comme nous avons vu que c'est le cas pour les mâles des espèces animales qui se livrent combat deux à deux, ou parfois à deux ou trois contre un pour aboutir à des états transitoires — apparaît chez l'homme l'exploitation du constat que l'union de plusieurs faiblesses peut créer la force. Comme le pensait Freud<sup>3</sup>, le droit, en tant que l'expression de l'union d'une majorité, est devenu la force de la communauté. Mais il s'agit, par son origine même, d'une violence prête à s'exercer contre tout rebelle à cet ordre. La violence par la coalition est fondatrice du droit et le droit une fois établi doit s'opposer à la violence, car celle-ci, si on lui laisse la porte ouverte, est toujours par nature porteuse de la potentialité de l'établissement d'un nouveau droit. Mais comme l'écrivait Pascal encore, "la justice sans la force est impuissante, la force sans la justice est tyrannique".

De la même manière, la vérité est aussi une contrainte, car par son évidence même elle contraint l'esprit. Une démocratie est fondée sur la pluralité des opinions et le jeu de l'argumentation alors qu'il ne peut y avoir pluralité de vérités. Devant la vérité, d'ordre logique ou mathématique, il n'y a pas de choix sauf "à s'abolir... en tant qu'être raisonnable"<sup>4</sup>. On peut donc dire que la vérité réduit le champ de la liberté alors que paradoxalement la foi, la croyance, se présente comme un combat de l'esprit pour conquérir une liberté individuelle. La vérité s'impose à tous, quelles que soient les singularités individuelles, comme le discours, de langage et de raison, qui permet de fonder l'union, de cimenter une communauté qui excède les limites de la consanguinité, même s'il ne s'agit plus dans ce cas de la vérité logico-mathématique, mais de celle qu'impose la référence collective. Il s'ensuit que si un discours universaliste rassemble malgré les différences, et fonde l'existence de la communauté où l'individu s'efface, alors, s'il veut affirmer sa singularité, l'individu ne peut le faire qu'en s'opposant au discours dominant par la violence de son comportement. Pour le philosophe Eric Weil, l'individu, en tant que volonté d'affirmation concrète, est nécessairement violent et déraisonnable. Ce point souligne une contradiction essentielle des sociétés contemporaines qui à la fois exaltent l'individualisme et interdisent la violence.

Quel que soit donc le départ du raisonnement, il apparaît que pour l'homme la sociabilité tout comme la recherche de vérité sont porteuses de contraintes, donc de violence, et que symétriquement, l'affirmation individuelle comme être pensant et autonome, implique par réaction une forme de violence de même nature, fondée sur la force. D'autres mots-clés sont ainsi apparus : droit, vérité, sociabilité, communauté, individu, justice, désignant des réalités qui peuvent être antithétiques.

De ce qui précède, il m'apparaît que, contrairement aux affirmations pessimistes sur un état pulsionnel de violence consubstantiel à l'être humain, il est plus sage de considérer la violence comme réaction à l'état de sociabilité chez un être pensant, pris dans les contradictions inhérentes à sa double conscience d'individu et d'être social.

Pour Claude Lévi-Strauss, sociabilité et violence sont intrinsèquement liées. Dans "L'apologue des amibes", il précise que "loin de nier ou d'ignorer la violence comme on me l'a souvent reproché, je la mets à l'origine de la vie sociale et l'assied sur des fondations plus profondes" que ceux qui la font naître d'usages sociaux, tels le sacrifice ou le meurtre du bouc émissaire, qui en fait en présupposent l'existence.

<sup>3</sup> Résultats, idées, problèmes, Puf, 1985, vol. II, p. 204.

<sup>4</sup> Terray, op. cit.

Il donne l'exemple d'amibes, êtres monocellulaires qui, selon la situation extérieure en ressources alimentaires, vivent à l'état solitaire comme chasseurs, ou, en cas de disette, sous la forme d'un agrégat qui en fait un corps mobile doté d'organes fonctionnels, corps à même de partir à la recherche d'un meilleur habitat, modification qui se produit en raison de la production intense d'une substance qui les pousse à s'agréger mais qui est la même que celle que secrète leur gibier bactérien qui les pousse à chasser en solitaire. Cette substance sert à la fois les intérêts de l'agression et ceux de la construction d'une société. Il en conclut que le pas est aisément franchissable de la communication comme base de la sociabilité à la sociabilité comme limite inférieure de la prédation.

En quelque sorte, un appétit déréglé de communication conduit à la dévoration, idée exprimée par un disciple d'Epicure au III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. : sans "les lois et ordonnances, les royautés ou les gouvernements des villes et cités"<sup>5</sup>, nous vivrions une vie de bêtes sauvages et [...] l'un mangerait l'autre, le premier qu'il rencontrerait". La sociabilité est ainsi la base et la condition d'exercice de la violence, comme elle en constitue le frein.

Il convient alors d'analyser les conditions d'apparition de la violence et de prendre en considération les ajustements entre eux de traits essentiels parmi ceux apparus plus haut : corps, consanguinité, sexualité, aïnesse, territoire, éducation, droit, vérité, justice, communauté, individu... et plus avant encore les ajustements entre eux de besoins et d'affects partagés par tous les membres de l'espèce humaine, dont il me semble que l'agencement même fournit la matrice de l'intolérance et de la violence. Les éléments qui les composent et dont je vais tenter de faire le tour sont, eux, d'ordre naturel en effet et partagés par toute l'humanité. Nous partageons même certains avec les animaux. Mais c'est dans la tension d'une part de leurs ajustements intrinsèques, de l'autre des régulations ou des manipulations apportées par des ordres sociaux particuliers, que naît la violence. C'est donc a priori moins sur les éléments matériels eux-mêmes que sur la gestion volontaire de leur articulation qu'il pourrait être possible d'agir, par l'éducation, la règle et la loi (même si ce sont des contraintes), à condition de connaître, mais c'est le prix de la vie en société, les raisons et les mécanismes des dérapages et à condition de vouloir réellement y remédier.

Sans donc les confondre avec une hypothétique "nature" de l'homme, peut-on parler de "matrices" de la violence ? Le terme intéresse par son ambivalence. Une matrice est un corps naturel, dont la forme et le contenu varient selon les espèces, dont le contenu est variable au sein de chaque espèce également puisque chaque individu est différent de tous les autres par sa forme extérieure et ses potentialités, mais ce corps naturel qui correspond à une nécessité physiologique structurale peut être défini, nonobstant sa variabilité, comme le contenant d'un contenu certes variable, mais enserré dans des limites strictes de variabilité.

En ce sens, le mot convient pour définir ce que j'appelle des invariants de la pensée humaine. Des modules, des matrices en quelque sorte, formant des cadres conceptuels, constitués par des associations obligées de concepts, qui ne peuvent pas ne pas être faites, mais qui sont meublées de façon différente par les diverses cultures et se situent dans des champs dont les limites peuvent être tracées grâce à l'expérience ethnologique ou grâce au raisonnement logique qui envisage tous les possibles même si certains n'ont jamais vu le jour. Le propre de l'anthropologie est de découvrir des invariants, ou même de simples lois d'agencement, qui articuleraient des propriétés de la nature biologique de l'homme et de la nature cosmologique avec les outils réflexifs et les affects humains, et permettraient de comprendre non seulement des comportements mais aussi et plus profondément les systèmes de représentation ou les systèmes sociaux. Les matrices sont en quelque sorte, de ce point de vue, également des structures, des systèmes qui encadrent de façon précise des contenus diversement agencés et a priori discernables, nomenclaturables.

---

5 En Substances, op. cit.

Je donnerai également un deuxième sens à ce terme. Partant du principe que la structure s'impose à des ensembles de signification déjà-là, en tant que réalités préexistantes, ce sont ces ensembles de signification les plus voilés, les plus enfouis, qu'il nous faut saisir : ces choses cachées fondamentales, qui sont derrière les apparences des comportements et des mots, qui vont se mettre à exister en association, en entrelacs, de façon structurée, matricielle au premier sens du terme, formant les matrices conceptuelles de la pensée ordinaire.

Il ne s'agit pas de fantasmes individuels ni de systèmes idéologiques construits, mais de ce quelque chose qui fonctionne tout seul, par prétérition, dans le moindre de nos actes et engagements. Ce substrat, que l'humanité toute entière partage, tient à la nature biologique de l'homme et aux contraintes qui s'exercent sur elle. C'est un butoir, indépassable, un socle inamovible certes, mais sur lequel la raison, le libre-arbitre, la conscience, l'intelligence et même l'amour peuvent construire indéfiniment des modèles cohérents de vie. Au moins peut-on l'espérer. Envisageons en premier lieu quelques éléments parmi ceux qui constituent ce substrat.

Partant de la nécessité pour l'homme d'être un être social, qui ne peut exister que dans l'interaction avec ses semblables, il nous faut envisager les affects et besoins élémentaires pris dans cette interaction et les formes d'action qui peuvent en découler.

On entend par là bien sûr des constantes de nature psychologique, mais dont il semble qu'elles sont fondamentales dans l'élaboration de la règle sociale et qu'elles expliquent, en conséquence, plus encore que les comportements individuels, les règles qui permettent à l'homme de vivre en société. La règle a pour objet de canaliser des besoins et affects élémentaires dans un sens qui permette la coexistence de Soi en tant qu'individu, et de l'Autre que Soi, en fonction de la définition que chaque culture, donc chaque loi locale, donne à ces termes.

Il existe en effet un socle dur des évidences élémentaires soumises à l'observation humaine, sur lesquelles se greffent les besoins psychiques et les affects qui leur sont corrélés. Je postule, comme Freud d'ailleurs l'avait fait incidemment avant moi, que l'homme en général et celui des origines tout particulièrement, a été contraint de comprendre le monde, de lui donner un sens, à partir de l'observation de ce qui lui était donné à voir : au premier chef son corps et celui de ses congénères, celui des autres êtres vivants, les régularités observables du monde mais aussi ses sensations corporelles et ses besoins. Freud écrivait, lui : "l'homme des origines fut contraint de comprendre le monde extérieur à l'aide de ses propres sensations corporelles", dont il fait le crible du reste<sup>6</sup>.

Les évidences élémentaires non sécables offertes à la trituration de l'esprit humain sont d'un ordre, certes, extrêmement trivial, mais qui est toujours d'actualité : c'est la différence sexuelle, anatomique et physiologique, qui traverse toutes les formes animales vivantes, avec ce qui s'ensuit pour les exigences de la procréation ; c'est l'existence de fluides corporels et non pas seulement de substances, dont certains sont spécifiques de chaque sexe et définissent son identité ; c'est la nécessité de l'acte sexuel pour la procréation ; celle de grandir, vieillir, mourir ; le rapport qui existe entre la vie, le sang qui court, la chaleur, l'animation, la mobilité, et au contraire entre la mort, la coagulation du sang, le froid, la rigidité, l'immobilité ; ce sont les contraintes de l'alimentation, de l'excrétion, du repos, de la sexualité. C'est aussi l'observation des régularités cosmologiques du jour et de la nuit, de la chaleur associée au soleil et au feu, du froid associé à la nuit et à la lune.

Ce socle dur d'observations et de régularités, de constantes, sur lesquelles l'homme n'a pas de prise, est à la base à la fois de nos modes pratiques de pensée, d'interrogations métaphysiques et ontologiques, et également d'affects. Les interrogations ontologiques sont celles qui visent à donner du sens, et elles sont aussi anciennes que l'homme, si l'on en juge

---

<sup>6</sup> Françoise Héritier, Masculin/féminin. La pensée de la différence, Odile Jacob, 1996.

par la création mythique qui vise à répondre à la question : pourquoi les choses sont-elles comme elles sont ? Nous les laisserons de côté au bénéfice des deux autres aspects (modes pratiques de pensée et affects).

En effet, je postule que de l'observation de grandes alternances et oppositions structurelles comme celle du jour et de la nuit, ou, plus proche de notre propos, celle qui oppose anatomiquement et physiologiquement le masculin et le féminin, a découlé pour l'humanité des origines une classification primordiale des choses et des êtres en fonction de leur identité — de leur "mêmeté" — ou de leur différence par rapport à un élément quelconque pris en considération. Tous les jours sont semblables et différents des nuits, avec des caractères communs aux uns que n'ont pas les autres. Tous les êtres pourvus d'un pénis sont semblables entre eux, et différents de ceux pourvus d'une vulve, avec des caractères communs aux uns (des productions d'humeurs, par exemple) que n'ont pas les autres. J'ai montré comment cette catégorie binaire, du même vs le différent, issue principalement de l'observation de la différence sexuée, engrave fondamentalement la forme de notre espace mental. Les catégories binaires dont l'homme se sert pour classer, penser, se représenter et organiser le monde (haut/bas, actif/passif, chaud/froid, supérieur/inférieur etc.), qui opposent deux à deux des termes irréductibles l'un à l'autre, sont présentes de façon universelle dans toutes les langues, et constituent l'armature aussi bien du discours scientifique que de celui des systèmes de représentation en général et de la parole ordinaire<sup>6</sup>. Le classement entre identique et différent, disons-le tout de suite, est à la base du sentiment d'appartenance, nécessaire à toute identification, pour tout individu.

Cette courbure particulière de l'espace mental par le classement entre identique et différent dépend strictement de la nécessité de classer en opposant. Elle est née de l'observation de la différence des sexes. Inexorablement liée à celle-ci par ses origines, hiérarchisée dans le sens d'une domination du masculin sur le féminin, donc inégalitaire, elle est le cadre, la matrice primordiale et universelle des rapports sociaux et de toute pensée.

Il en découle, semble-t-il, deux constantes, observables anthropologiquement dans le fonctionnement des sociétés humaines, qui sont bâties sur un besoin, un désir, un bonheur spécifiques d'être entre "mêmes", "entre soi". Ce désir-besoin-bonheur revêt deux formes :

- l'entre-soi premier de la consanguinité et du territoire : être avec les siens, les proches, ceux de même souche et de même lieu ;
- et, différente de la première, mais tout aussi vivace et présente, la forme de l'entre-soi du genre.

Être entre hommes, notamment, est une satisfaction nécessaire qui s'exprime dans le fonctionnement des maisons d'hommes dans de nombreuses sociétés, des clubs, casernes, cafés, et diverses assemblées dans nos sociétés européennes où les femmes n'avaient ou n'ont pas accès. Si le plaisir de l'entre-soi féminin existe aussi, il n'a pas eu la possibilité de se manifester aussi fortement dans des institutions même s'il se repère dans la vie quotidienne. Nous retrouvons là une forme hiérarchique de contrôle du féminin.

Pour construire le lien social, il a fallu lutter contre le désir de rester entre soi : la prohibition de l'inceste, comme l'a si bien montré Claude Lévi-Strauss, a pour résultat, par l'échange matrimonial entre groupes consanguins étrangers l'un à l'autre, d'instaurer, grâce à la reconnaissance de l'altérité, non seulement la paix mais les échanges de toutes sortes entre des groupes distincts de consanguinité. La construction sociale qui en résulte n'est plus fonction de la consanguinité seule mais aussi et surtout de l'alliance entre groupes étrangers l'un à l'autre, qui vont s'accepter et s'unir pour recréer de la consanguinité<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> C. Lévi-Strauss, Les Structures élémentaires de la parenté, Puf, 1949 ; 2e édition, Mouton, 1967.

L'entre-soi du genre recoupe transversalement l'autre entre-soi, celui de la consanguinité et de la familiarité locale, mais il recoupe aussi l'instauration sociale de liens entre groupes de consanguinité distincts, donc entre alliés. C'est ce qui fait sa force. Tant qu'il n'intervient pas dans le cours de la reproduction humaine, il n'a pas besoin d'être réprimé. Mais il en serait autrement si ce plaisir-là venait à contrecarrer la nécessaire altérité des rapports sociaux et des rapports humains de la procréation. Si la majorité des gouvernements a très vite interdit la pratique du clonage reproductif pour l'homme, c'est, à mes yeux de manière anthropologiquement évidente, que l'entre-soi du genre y culmine : par la disparition de la procréation, par la perte de l'altérité nécessaire dans la reproduction, se reconstitueraient des unités séparées, vite closes sur elles-mêmes et leurs peurs, comme l'étaient les unités consanguines à l'aube de l'humanité<sup>8</sup>.

Le sentiment d'appartenance, qui lie l'individu à une collectivité faite de consanguins mais aussi d'affins, l'attache également à la forte notion de territoire. Le territoire, ou l'itinéraire partagé comme chez les aborigènes d'Australie, est métaphoriquement un corps dans lequel se reconnaissent les individus qui l'occupent et dont il est une référence commune. Cette référence corporelle du territoire transparait fort bien dans le langage de l'invasion qui parle de viol, d'intrusion, de pénétration. Tout comme le territoire de l'Autre est conçu comme un corps occupable et dépeçable, le corps est conçu réciproquement comme un territoire clos à défendre ou s'approprier. L'analogie établie entre un corps enfermé dans sa peau et un territoire enfermé dans ses limites ou ses itinéraires, est sans doute un cadre invariant universel, qui rend compte de façon spectaculaire de l'absence de solution de continuité entre le biologique, le cosmologique, le normatif. La pénétration sexuelle est le modèle de l'incarnation de la puissance d'un corps sur un autre, mais aussi d'un groupe extérieur sur un territoire qui ne lui appartient pas. Allant jusqu'au bout de ces métaphores et analogies, le corps des femmes peut être ainsi marqué comme un territoire le serait : que ce soit par le viol et la grossesse forcée ou par l'imposition même sur le corps des femmes appartenant à l'ennemi, leurs joues, leur front, leur ventre, leur sexe même, du sceau du conquérant gravé à même la chair, comme c'est le cas dans les luttes sanglantes qui opposent hindous et musulmans en Inde<sup>9</sup>. La domination du corps de l'autre (viol, torture) ou du territoire de l'autre, par la force, a pour corollaire le sentiment d'impuissance : impuissance à faire respecter son corps, son territoire, sa pensée aussi. Le sentiment de honte de la victime devant son impuissance est ainsi le corollaire obligé du sentiment de triomphe ou de bonne conscience de celui qui s'impose à un partenaire non consentant. Triomphe et honte sont deux faces inextricablement liées du même rapport de positions réciproques que sentiment de puissance et sentiment d'impuissance. Il se peut qu'on touche là en outre une matrice émotionnelle extrêmement forte, qui permet de comprendre un certain nombre d'attitudes individuelles et collectives. L'impuissance et la honte sont reliées entre elles par le biais du déni de la personne en tant qu'individu, ou du déni de la communauté comme entité propriétaire d'un territoire.

Un autre invariant procède lui aussi de l'observation par l'esprit humain d'une constante immuable du socle dur : les parents naissent toujours avant les enfants. Même si dans le mythe de l'Âge d'or il est possible de renverser le temps et de faire naître des enfants chenus qui rajeuniront en avançant en âge, on ne renverse pas pour autant l'ordre des générations ni celui des naissances. La hiérarchie et l'autorité qui en découlent naissent du statut d'antériorité qui est celui du parent sur l'enfant, de l'aîné sur le cadet. Une équivalence

---

8 C. Lévi-Strauss, "La famille" in *Annales del' Université d'Abidjan*, série F, t. 3, 1971, traduit de "The family" in *Man, Culture and Society*, H. L. Shapiro (éd.), Oxford University Press, 1956. Traduction rééditée in Claude Lévi-Strauss. *Textes de et sur Claude Lévi-Strauss*, réunis par Raymond Bellour et Catherine Clément, Gallimard, 1979.

<sup>9</sup> Jackie Assayag in *De la violence II*, Odile Jacob, 1999.

est implicitement (et parfois explicitement) établie entre les rapports parent/enfant, aîné/cadet, antérieur/postérieur, supérieur/inférieur, mais aussi masculin/féminin. De cette vision particulière hiérarchisée qui découle de l'engendrement et de la consanguinité tant linéaire que collatérale, dérivent enfin des systèmes de représentation spatiale des zones de consanguinité, affinité, familiarité, neutralité, hostilité, sous forme notamment de cercles concentriques qui se déploient à partir d'un centre où se situent l'identité et l'appartenance des individus du groupe.

Si cette courbure particulière de toute pensée sous la forme du même et du différent, et ce qui s'ensuit conceptuellement en termes d'appartenance, d'identité, de métaphores corporelles et spatiales de l'individu, est née de l'observation d'évidences corporelles anatomiques et physiologiques non récusables, d'autres nécessités : se nourrir, s'abriter, dormir, copuler, mourir, etc. sont à l'origine de besoins et d'affects eux aussi universels, qui vont, pour s'exprimer, se trouver pris dans le langage de l'identique et du différent, dans les métaphores conceptuelles du corps, du territoire, de l'aïnesse et dans l'ambivalence de leurs rapports. Nous allons énumérer maintenant quelques-uns des affects et besoins qui s'expriment au sein de ces constantes.

Un des tout premiers est la recherche, pour soi en premier lieu, de la satisfaction des besoins vitaux, du bien-être, de ce qui donne du plaisir, et cela au moindre coût ; en deuxième lieu, pour ses proches, ses enfants surtout (du moins pour les besoins vitaux de la nourriture, du repos et de la protection, sinon de la sexualité), puis pour ceux qui sont identiques à soi, dans le domaine de l'entre-soi de la consanguinité. L'altruisme ainsi est une réalité seconde, qui dépend des limites de la définition de l'Autre comme identique à soi, et d'un autre besoin et affect élémentaire qui viendra plus loin (besoin de protéger et/ou d'être protégé).

Le deuxième, intrinsèquement lié au premier, c'est le besoin de confiance et de sécurité. Pouvoir se reposer, dormir tranquillement, suppose un relâchement complet de la vigilance, donc la nécessité d'être certain que rien de fâcheux ne peut survenir. Confiance est faite, à tort parfois mais il faut s'y risquer, aux membres de son groupe identitaire. La confiance est le moteur nécessaire à l'exercice des activités multiples que l'individu peut mener, et elle ne joue que dans des limites instituées. Liée à l'interconnaissance subjective, à l'origine commune, à la résidence commune sur un territoire délimité et connu, à la mise en commun des efforts pour se procurer le nécessaire à la vie, elle entraîne avec soi ces sentiments dérivés que sont l'acceptation du semblable, l'attirance, le respect, l'amour. Inversement, la méfiance entraîne avec elle ces autres sentiments dérivés que sont le rejet et l'intolérance, la répulsion, le mépris, la haine.

Au coeur de la problématique de l'identique et du différent, de la confiance et de la méfiance qui s'y adaptent en fonction des définitions du Soi et de l'Autre, nous trouvons un autre besoin élémentaire, qui prend plusieurs expressions, avec toujours l'ambivalence qui caractérise ces positions affectives : le besoin de conformité et celui d'être aimé et accepté. Il convient d'être semblable à ceux avec lesquels on postule une identité, ou de rendre semblable, grâce à des systèmes ou des instruments de modelage de soi, les individus de sa mouvance, à commencer par les enfants. Le besoin de rendre conforme à une image du Soi commence par le modelage du corps. Être semblable, ou se rendre semblable par l'appropriation des usages divers, est une nécessité vitale pour l'entrée dans un groupe ne serait-ce que dans une bande de quartier ou dans une classe de collège. Sur ce besoin se greffent aussi des expressions ambivalentes et antagonistes, qui concernent l'individu plus que la règle sociale.

L'envie est une autre matrice puissante, qui a quelque rapport avec le besoin de conformité (le désir mimétique) et son envers : non seulement être comme son semblable, mais "avoir", posséder comme lui. La compétition et la dépossession de l'autre peuvent avoir lieu entre semblables, mais les exactions dont le moteur est l'envie ont lieu prioritairement et

avec l'assentiment du groupe à l'égard des Autres étrangers. La sorte d'idéal égalitaire apparemment présent dans l'expression de cette émotion primaire qu'est l'envie se trouve naturellement en porte à faux avec la revendication d'identité par la conformité (être comme), car cette dernière n'est pas porteuse en soi de l'égalité comme un corollaire nécessaire, ainsi que l'enseignent certaines des observations du socle dur comme nous l'avons vu : en effet, les parents naissent avant les enfants, ils ont à les nourrir et à les rendre conformes. Les "cultes du cargo" des sociétés du Pacifiques<sup>10</sup> manifestent ainsi ce besoin d'arriver à être comme l'autre en possédant les mêmes choses que lui ; mais c'est une ambition toujours déçue puisque les richesses ne sont jamais données, n'arrivent jamais à destination et que l'autre a toujours l'antériorité pour lui.

A l'envie de jouir des mêmes biens qu'autrui s'oppose la jalousie à l'endroit de celui qui les possède, biens ou personnes. Aussi faut-il faire apparaître ici un autre besoin, affect ou émotion élémentaire, qui entraîne avec lui son contraire et son cortège de situations ambivalentes, c'est le besoin de protection sous deux alternatives : être protégé ou protéger ses proches, et au contraire agresser ou détruire, ou au mieux tenir à distance, ceux qui n'entrent pas dans cette catégorie du proche.

Le besoin de protéger n'est pas seulement l'expression d'une émotion altruiste, égalitaire, car il s'exprime en premier lieu dans le modèle hiérarchique du rapport parent/enfant. Le besoin de protection et de modelage se transforme aisément en nécessité de contrôle et de domination d'un côté, d'abandon à la volonté d'autrui de l'autre, ou à l'inverse en sentiment d'oppression et de révolte. Si la hiérarchie découle au premier chef de l'antériorité, elle se définit comme la puissance du fort (le parent) sur le faible (l'enfant). Elle est à l'origine des rapports contrastés du fort et du faible, du dominant et du dominé, du maître et de l'esclave, et de tous les pouvoirs.

Avec la domination, exercée sur les siens puis sur les autres eu égard à la complexification des rapports sociaux, prennent toute leur force deux affects très forts qui sont l'orgueil et le sentiment de puissance d'un côté, la honte, l'humiliation et le ressentiment de l'autre, à l'origine de toutes les insoumissions, résistances et révoltes, sentiments dont la forte ambivalence saute aux yeux dans les conflits contemporains. Le dernier affect qu'il semble nécessaire et juste de désigner comme affect ou besoin élémentaire est à la fois une dérivée des précédents mais aussi la condition nécessaire à leur exercice : c'est le sentiment profond du juste et de l'injuste, qui va de pair avec la conscience de soi et de sa dignité. Le sentiment du juste et de l'injuste a un certain nombre de corollaires en rapport avec la libre disposition de soi et la maîtrise plus ou moins grande de ses actes et de son destin. Celle-ci n'est pas égale pour tous au sein du groupe de l'entre-soi et varie en fonction des restrictions apportées à la définition de la personne. Un de ces corollaires est le besoin d'invulnérabilité du corps, de l'esprit, et des lieux où s'inscrit l'individu ou le groupe des semblables, à savoir le territoire : la honte est liée au sentiment d'impuissance à faire respecter ces limites, c'est, nous l'avons dit, une matrice émotionnelle extrêmement puissante qui ne se dénoue que par la révolte ou grâce à la justice enfin rendue.

La violence intervient dans les interstices non réglés du jeu entrecroisé de ces divers besoins, qui sont nécessaires dans leur tout premier état d'expression, lorsque la loi ne suffit pas à empêcher les dérives. Prenons par exemple l'articulation entre la nécessité de satisfaire les besoins vitaux, couplée au désir de protéger ses dépendants et au besoin de ceux-ci d'être protégés et nourris, et l'envie portant sur les moyens dont disposent d'autres unités de vie (trois des matrices citées). Il faut évidemment des règles très structurées pour que l'association

---

10 Il s'agit de cultes et de prières rendus à l'objet "cargo" ou "avion", qui déchargent périodiquement des richesses pour les Européens. On espérait par ce culte et ces prières que le cargo ou l'avion se détourne de ses habituels destinataires au profit de ses nouveaux solliciteurs.

de ces trois affects primaires ne se traduise pas nécessairement par la prédation. C'est bien sûr l'injonction de ne pas prendre par la force à autrui, par exemple, que dit la loi européenne et qu'il convient que chaque individu accepte et intériorise. Mais il peut y avoir d'autres modalités envisageables et réalisées par d'autres sociétés. C'est le cas, par exemple, des régulations sur le partage du gibier qui ne privilégient pas la famille du meilleur chasseur, dans les sociétés de chasseurs-collecteurs comme les Hadza d'Afrique orientale. Le partage est égalitaire entre les familles, même si certains hommes ne rapportent jamais de gibier. Mais il semble qu'une telle logique du partage communautaire égalitaire, qui élimine les effets négatifs de l'envie en s'appuyant sur une définition large de l'identité (tous ceux de mon groupe sont mes semblables, ont les mêmes droits et les mêmes devoirs), ne puisse être étendue à d'autres modes de production dans des sociétés plus larges, qui voient la satisfaction des besoins liée étroitement à l'appropriation individuelle des produits de la peine et du travail, mais aussi du capital.

Comme on peut le constater, ces besoins ou affects primaires, tels qu'on peut les inférer à partir d'une reconstruction des besoins de l'espèce circonscrits par les nécessités inscrites dans le socle dur d'observations primales, mais aussi à partir de l'observation du développement de tout enfant dans tout univers social, impliquent un ensemble complexe d'interactions à différents niveaux. Comme je l'ai suggéré, la loi sociale se fait le garant d'un certain nombre d'équilibres. Plus avant, la morale apporte une confirmation de ces équilibres : c'est un choix certes opéré entre divers possibles, et qui est marqué du sceau d'une opposition idéelle entre ce qui est défini comme bien et ce qui est défini comme mal par chaque culture.

Aucune société n'est fondée sur la possibilité illimitée d'agresser ou de tuer en son sein, la possibilité illimitée de forniquer avec tous les membres du groupe, la possibilité illimitée de prendre pour en disposer le bien d'un autre membre du groupe.

Reprenons le premier point en l'élargissant quelque peu : aucune société ne permet à chacun de mettre à mort librement les autres, comme aucune société ne l'interdit totalement. Entre ces deux extrêmes, on trouve une série d'embranchements possibles : 1) tuer est permis à l'extérieur mais est interdit dans la communauté ; 2) on peut tuer dans la collectivité sans être puni, mais selon des règles particulières, qu'il s'agisse de la vendetta, du règlement de certains conflits dans une logique segmentaire ou de la légitime défense, par exemple dans la société occidentale ; 3) la mise à mort peut être permise au sein de la famille en fonction de critères qui impliquent un droit fondé sur une hiérarchie : droit de vie ou de mort du père sur les enfants par exemple, en droit romain, du frère sur la soeur dans une certaine pratique musulmane en cas de manquement supposé à l'honneur... 4) Enfin, compte tenu de la définition locale de l'identité individuelle ou collective et de la définition propre à chaque culture de la vie, de son début et de sa fin, on trouvera des attitudes culturelles variées à l'égard de l'avortement, de l'infanticide ou de l'euthanasie.

Il ne s'agit pas là de morale, même si la morale s'y ajoute comme manteau ou comme justificatif, mais des pures options possibles qui engagent en entrelacs l'ensemble de la culture et qui trouvent leur expression variée dans les diverses sociétés du monde. Il nous suffit de voir qu'il s'agit de l'ensemble des possibles situés entre deux impératifs contradictoires : tu ne tueras pas / tu peux tuer à ton gré, rassemblés sous la rubrique : tu peux avoir le droit, mais régi par la loi, de tuer.

À partir de ces points à la fois essentiels et d'une extrême banalité, il serait possible de construire une éthique à valeur universelle. Il est éloquent que les réticences qui s'expriment dans le monde sur la possibilité de définir une éthique universelle se fondent sur l'impensabilité en divers endroits d'accorder aux femmes une dignité et une indépendance analogues à celles des hommes, et le droit de disposer d'elles-mêmes. Cela se comprend, en tant que démarche intellectuelle, car la différence sexuée est le butoir le plus extrême au

fondement de l'identité et de la différence. Admettre les femmes à une égale dignité, c'est saper du même coup les soubassements de systèmes conceptuels archaïques qui font de l'altérité sexuée sous sa forme féminine, non une différence reconnue et acceptée comme complément nécessaire du Soi et de la construction sociale, mais une catégorie rejetée, considérée comme détestable, devant être dominée, contrainte, et même potentiellement détruite.

L'homme possède naturellement ces besoins, réactions, affects et émotions élémentaires. Ils sont neutres, non porteurs de violence, pris individuellement. Mais le propre de toute vie sociale est, par le truchement de la loi de les canaliser, de les maîtriser certes, mais, plus fondamentalement, de définir des aires de droit fondées implicitement sur la reconnaissance du Soi et de l'Autre. La violence ainsi n'est pas un trait de caractère isolé et isolable, propre à la nature de l'espèce humaine : elle est le produit, le plus souvent concerté et organisé, de mélanges détonants, à chaque fois particuliers, de ces différents affects élémentaires. Einstein pensait (selon moi à tort) qu'il y a en l'homme un besoin de haine et de destruction", mais il avait raison d'ajouter qu'il est relativement facile, sinon de le "réveiller" comme il le pensait, mais de le faire naître et de le "pousser jusqu'à la psychose collective". Il suffit pour les politiques, les fanatiques, telle la radio des Mille Collines au Rwanda, de surenchérir sur la question de l'identité et sur la peur de l'autre<sup>11</sup>. Ces mélanges se produisent — soit dans l'exercice même de la loi politique ou sociale (la guerre, la justice, le maintien de l'ordre, les espaces d'autorité) ; — soit dans des espaces non nécessairement définis juridiquement mais où la loi reconnaît implicitement le bien-fondé de certains types de rapports : la domination masculine en général, jusque dans ses excès (femmes battues, viols systématiques en temps de guerre, mise à mort de la femme adultère, etc.), la patria potestas de la Rome antique, le fanatisme prosélyte de la Guerre sainte, l'organisation systématique d'un système de castes, érigé en règle politique pratique comme en Inde, fondé sur l'impureté des Intouchables, ou encore le regard froid posé sur des corps animalisés d'esclaves ou d'Indiens ; — soit enfin, dans les interstices où se produisent des conflits d'intérêts, ou bien dans ceux où se manifestent les révoltes, insoumissions et rébellions, qui sont des revendications d'identité et de dignité.

Dans tous les cas, la construction éthique est toujours à refaire. Une éthique universelle est possible à condition de reconnaître de façon universelle l'existence de ces processus invariants, qui sont toujours là, contre lesquels chaque individu, chaque système éducatif, chaque État doit consciemment lutter ; à condition aussi que chacun des acteurs, hommes privés ou hommes publics, s'interdise toute manipulation si aisée à faire en combinant une ou plusieurs de ces pulsions, de ces besoins, un ou plusieurs de ces affects élémentaires. Elle implique une éducation véritable à l'altérité. Elle implique aussi la nécessité de s'entendre de façon universelle sur ce qui doit être "intolérable" pour tous. L'intolérable est là quand le regard porté sur l'autre ne le constitue plus, pour une raison ou pour une autre, en semblable à soi en humanité. Une grande partie de la difficulté du traitement de la violence tient au fait que ceux, promoteurs et acteurs, qui entrent dans des systèmes clos comme celui du fanatisme religieux, sont justement dans l'incapacité d'en comprendre les ressorts. Comment faire aussi pour apaiser non seulement les grandes crises internationales mais aussi les problèmes dits "des banlieues" quand tant de facteurs extérieurs sont en cause qui aboutissent à une estime de soi blessée ? Analyser et comprendre est une nécessité ; remédier politiquement aux graves disparités qui sont à l'origine du sentiment d'être victime d'un complot tant national qu'international, réorganiser et encourager le surgissement de systèmes d'encadrement locaux, donner la parole à ceux qui ne l'ont pas et des moyens d'exister aux

---

11 Albert Einstein, "Lettre à Freud, 30 juillet 1932", in Albert Einstein, Œuvres choisies, vol. 5. Sciences, Éthique, Philosophie, Seuil, 1991.

pays comme aux quartiers de la misère, sont des préalables absolus au bouleversement nécessaire que serait l'installation de systèmes éducatifs qui pourraient enfin tenter de transcender toutes les différences.

Le fait que ce soit utopique n'interdit pas de penser qu'il y aurait là sans doute le plus grand défi auquel pourraient s'atteler les Nations Unies, les organisations internationales et les États souverains, sans compter chacun de nous dans les limites de son état. C'est par cet humanisme conscient de la force des réalités en présence, volontariste et politiquement déterminé, que l'on pourra peut-être un jour faire mentir l'aphorisme célèbre de Pascal : "ne pouvant faire que ce qui est juste fût fort, on a fait que ce qui est fort fût juste", en créant les conditions nécessaires pour que ce qui est juste devienne effectivement fort.