



PROMOTION *GÉNÉRAL GALLOIS*

*2016 -2017*

**LA FORCE CONTRE LA VIOLENCE**

*Quelle force opposer à la violence idéologique ?*



Commandant Xavier Billet

Sous la direction de :

Colonel Hervé Pierre

Chef de la cellule stratégie politique -  
cabinet du chef d'état-major de l'armée de Terre

## SOMMAIRE

### I) **La violence est un tiraillement entre des sens concurrents.** (terreur)

11- Anthropologie et sociologie de la violence

12- Métaphysique de la violence

13- Actualité de la terreur

### II) **En retour, la force constitue un engagement pour préserver du sens.** (honneur)

21- Vertu de force du citoyen

22- Force étatique

23- Crise du sens et affaissement de la force

### III) **Pour résister au chaos, la force réclame elle-même une transcendance comme fondement et rempart du sens.** (valeur)

31- Piège mimétique

32- Nécessaire bataille des idées

33- Paix « tranquillité de l'ordre »

**Résumé.** La recrudescence de la violence, tant au Moyen-Orient qu'au sein des sociétés occidentales, interroge ces dernières sur la juste attitude à adopter. En particulier, le retour d'un djihad offensif exerce un pouvoir séducteur sur une jeunesse fascinée, fanatisée, se retournant contre ses propres concitoyens. Cette situation oblige à revenir sur les fondamentaux de la violence – un homme écartelé dans une société morcelée–, en particulier quand elle s'ancre dans une soif d'absolu. Dans ce cadre, l'habitude confortable de l'Occident – se reposant largement sur une supériorité technologique exportée dans une logique expéditionnaire – s'avère mortifère. Faire face oblige encore au diagnostic d'une société menacée, dont le déclin politique et spirituel constitue la faille de fond. La désillusion généralisée ne peut en effet qu'un temps faire illusion devant une opposition jouant sur l'enthousiasme. Le bilan se traduit par un déficit de transcendance, tandis que la moralisation et la judiciarisation s'ajoutent à la confusion. Seule une vertu de force, recomposant l'unité de la personne et la solidarité de la cité, est à même de permettre d'échapper au chaos. Mais la force a besoin de sens pour dépasser la seule opposition et éviter l'enfermement dans une ressemblance avec son adversaire. Pour ne pas sombrer dans la tyrannie de la violence, la force ne peut finalement perdurer sans une référence qui transcende les intérêts particuliers. D'où l'exigence constante d'une conscience personnelle et collective, aiguillée par la recherche de la justice et du bien commun, sans exclusion de l'éclairage religieux. Dans ce cadre, la force susceptible de l'emporter sur la violence idéologique ne peut faire l'économie d'une finalité supérieure. Au-delà de la construction de contre-discours nécessairement limités et artificiels, cette force « morale » apparaît comme un réquisit déterminant pour l'avenir. Si l'imposition de la loi par la coercition est la solution courageuse à court terme, l'optimisme de la dé-radicalisation de la foi par la modération ne résiste pas à l'épreuve de l'expérience. Son inanité sinon son ineptie démontre surtout le besoin durable d'une force de proposition et plus encore d'une force d'attraction.

**Abstract.** The upsurge in violence, both in the Middle East and in Western societies, questions the latter as to what attitude to adopt. The return of an offensive jihad exercises a seductive power over a fascinated, fanatical youth, which is turned against its fellow citizens. This situation forces us to revisit the fundamentals of violence - a man torn apart in a fragmented society - especially when it is rooted in a perverse thirst for the extreme. In this context, the comfortable position of the devirilized West - relying heavily on technological superiority exported in an expeditionary logic – is deadly. Confronting this requires making a diagnosis of an endangered society whose political and spiritual decline is its fundamental flaw. General disillusionment can only create an illusion for a short time in face of an opposition that plays on fervor. This results in a lack of transcendence, while moralization and judicialization only add to the confusion. Only the virtue of fortitude, combining the unity of the person with the solidarity of the city, makes it possible to escape chaos. So as not to be mere a force of opposition and to avoid the trap of resembling its enemy, fortitude needs meaning. To prevent the decline into the tyranny of violence, fortitude cannot prevail without a reference that transcends vested interests. Hence the constant need for an individual and collective consciousness, guided by the quest for justice and the common good, without excluding religious understanding. For this reason, the fortitude that can prevail over ideological violence cannot afford to exclude a higher purpose. Beyond the construction of counter-arguments undoubtedly limited and artificial, this "moral" fortitude would seem to be a crucial quality for the future. While the enforcement of law by coercion is the courageous solution in the short term, the optimism of the de-radicalization of the faith by moderation does not stand up to the test of observation. Its folly, and even its ineptitude, shows above all the long-term need for an innovative force and even more for a force of attraction.

## INTRODUCTION

« Il n'y a que deux puissances au monde : le sabre et l'esprit. A la longue, le sabre est toujours vaincu. » Napoléon<sup>1</sup>

Non loin du tombeau de l'Empereur, tandis que Paris n'est pas encore tout à fait éveillée, l'œil de Sentinelle scrute déjà les moindres mouvements surgissant de la nuit. Ici, au-delà du discours martial du politique et du cirque médiatique, le calme des vieilles troupes dégage une force paisible. Si la patrouille ignore certes les arcanes de l'Hémicycle, si sa voix ne porte pas en Sorbonne, le soldat connaît pourtant l'effet d'une balle de 5.56. Au-delà des logiques de calibres, il connaît encore l'illimité du mal et de la violence. Il a vu les chairs déchirées mais aussi il a senti la tension des esprits et la noirceur de l'âme humaine. Investissant son propre corps dans la mission, il n'en saisit que mieux l'esprit et porte sur elle une intuition aiguisée. Ce qui détermine le terrorisme ne se situe pas uniquement dans la quantité des dégâts matériels occasionnés et par suite dans une élimination ciblée de quelques terroristes, mais dans la persistance d'une terreur qui s'accroche aux esprits et se répand comme le développement de métastases. Le risque est alors de se retrouver sclérosé. Le sujet ici abordé se veut être une invitation à revisiter la problématique de la force contre la violence, pour reconsidérer le rôle des forces morales sans lesquelles l'instrument militaire se condamne à une rouille certaine.

La question de la force contre la violence s'avère aussi redondante que l'histoire de la conflictualité, pour ne pas dire de l'humanité dès lors que l'on admet que la nature de l'homme est une nature blessée. Selon Samuel Lyman Atwood Marshall, « avant de chercher à comprendre la guerre, il faut pouvoir comprendre la nature humaine ». Le contexte évoque une double blessure : celle d'un homme déchiré en lui-même, qui entretient cette déchirure dans ses relations sociales. Il n'existe assurément pas de force connue jusqu'à présent pour éradiquer tout à fait cette violence enfouie dans le tréfonds des hommes et des organisations. L'héritage légué par l'histoire de la pensée indique toutefois une large marge de manœuvre selon que la nature humaine est considérée comme tout à fait corrompue ou simplement blessée. Partant du principe que la seconde école n'enferme pas dans une vision de fatalité ou de déterminisme, elle comporte en outre une invitation à prendre conscience des conditionnements qui sont autant d'appels à exercer sa liberté comme force fondamentale.

---

<sup>1</sup> Cité par Las Cases dans le Mémorial de Sainte-Hélène de Napoléon I<sup>er</sup> : « Il n'y a que deux puissances au monde: le sabre et l'esprit. J'entends par l'esprit les institutions civiles et religieuses. A la longue, le sabre est toujours battu par l'esprit. ».

Sans aucune liberté d'action, il serait en effet vain de parler de force. Ainsi, un retour sur le sens des mots mérite d'emblée un premier aperçu.

Le mot force a connu une dérive de signification du plus profond au plus superficiel. Le pragmatisme de la modernité a donné le primat à l'utile sur le bien moral, la force pouvant alors aisément se dégrader en efficacité. La compréhension de la force est ainsi aujourd'hui desservie par le nom : la force s'est identifiée à la capacité physique. Or elle renvoie à une conception beaucoup plus large que l'usage de la force matérielle. Selon la sagesse grecque, la force ou le courage constitue l'une des quatre vertus « cardinales », vertus sur lesquelles s'appuient les autres, formant une sorte d'ossature de la vie humaine. Selon la pensée traditionnelle, la force est donc ce qui maintient les facultés « inférieures » sous l'emprise de la raison, cette dernière étant comprise comme la faculté de discerner le juste et le bien.

La violence est quant à elle aujourd'hui quasi systématiquement moralisée et ainsi presque toujours prise dans un sens péjoratif. Pour Aristote, « est violent ce dont le principe est extérieur, le patient n'apportant à cela aucune force ; comme dans le cas où une pierre est lancée vers le haut, parce que, par elle-même, elle n'a aucune inclination à faire ce mouvement » (Ethique, Livre III). En ce sens, la notion de violence présuppose d'admettre celle de nature, comme le souligne Louis-Marie de Bagnères<sup>2</sup>. Dès lors, est violent par rapport à un être déterminé ce qui va contre la tendance spontanée de sa nature. Pour l'homme comme animal raisonnable, être spirituel dont la nature est caractérisée par l'intelligence et la volonté, est donc spécifiquement violent ce qui va contre sa libre volonté. En s'écartant de cette approche, la notion de violence a tendance à se restreindre à la brutalité physique voire au désagrément sensible comme ce qui s'oppose à l'assouvissement d'un désir. En tâchant de reprendre de la hauteur par l'acception originelle des mots, nous retiendrons la force en tant que vertu et la violence en tant que désordre. Dans la mesure où l'on peut toutefois parler d'une « juste violence », nous la considérerons volontiers comme une force qui ne dit pas son nom. Et, au même titre que la force peut être appréhendée comme une « juste violence », la violence peut être *a contrario* qualifiée de « force contraire ».

Cette brève analyse du glissement des mots révèle aussi ce qui fait référence pour une civilisation. En particulier, les rapports entretenus entre l'Islam et la violence tranchent avec un affaiblissement de l'Occident. Or la recrudescence actuelle de la violence, tant au Moyen-

---

<sup>2</sup> *Sedes & Sapientiae* n°134, 2015, p. 14.

Orient qu'en Europe, s'affranchissant et du droit et de l'éthique, amène les responsables civils et religieux à s'interroger sur la juste attitude à adopter, et sur les moyens et les limites d'une légitime défense. Cette situation de déséquilibre entre une puissance adverse -qui mise sur un idéal guerrier politico-religieux- et une société occidentale hyper sécularisée -qui tend à réduire le citoyen à un consommateur- interpelle. Et ce d'autant plus qu'une jeunesse occidentale, désespérée par la violence répulsive que lui inspire son propre environnement, se laisse séduire par la force attractive exercée par une certaine religiosité, quand bien même celle-ci serait sauvage ou dévoyée.

Derrière ce climat explosif, il convient surtout d'appréhender ce que révèle ce phénomène, autrement dit le moteur qui l'anime. Pascal éclaire à propos le questionnement actuel lorsqu'il affirme que l'homme qui va se pendre ne cherche en définitive que son bonheur. Celui qui s'enrôle pour le djihad également aspire à la béatitude. Certes la sauvagerie des crimes au nom d'une cause ne va pas sans une forme de supercherie. Mais, au-delà de l'analyse des modes d'action du terrorisme islamique, il s'agit de comprendre quelle stupeur frappe la personne avant qu'elle ne se voue elle-même à l'exercice de la terreur. Il devient possible de réaliser dans quelle mesure « quand les têtes sont armées, l'intendance suit ». Dès lors, il n'est pas dit que le centre de gravité du combat puisse être détruit à coups de missiles *Scalp*, pas plus que l'âme humaine n'a pu être touchée par le scalpel de Le Dantec. Essentiellement immatérielle, l'idéologie n'en est pourtant que plus existentielle dans ses effets. Ici, pour faire face aux ravages de la sauvagerie, il semble que le principal ciblage soit à rechercher du côté du courage. Or cette force morale par excellence ne fait pas partie de programmes d'équipements, même si hausser le niveau d'investissement de la défense à plus de 2% du PIB n'est peut-être pas tout à fait étranger à une forme de courage. Ce dernier voudrait toutefois que l'on se « fasse violence » sans attendre d'être violenté pour se renforcer, tandis qu'une perception anesthésiée de la menace conduit inéluctablement à un ramollissement certain. Mais demeure une condition majeure : on ne peut défendre vigoureusement que ce que l'on aime éperdument ; et l'on ne peut aimer éperdument que ce qui a résolument du sens ou ce qui donne durablement du sens. Et qu'on le veuille ou non, il semble que la société occidentale s'avère aujourd'hui massivement lacunaire à cet égard.

L'objet de réflexion portera dès lors sur l'hypothèse d'une forme de transcendance à réintroduire pour donner du sens, pour opposer du sens au discours séduisant de l'adversaire, en évitant l'écueil mimétique qui conduirait à l'indifférenciation - donc à ressembler à ce que l'on combat.

S'agit-il donc d'une invitation à réintroduire de la transcendance en politique tout en définissant les nécessaires limites entre le temporel et le spirituel pour ne pas tomber dans le risque mimétique – qui conduirait à opposer une idéologie à une autre idéologie et aboutir à une guerre totale ? En d'autres termes, dans une société se définissant par une ouverture absolue et une vacuité essentielle, s'agit-il de retrouver une force d'attraction ? La force morale constitue-t-elle en définitive le seul vrai rempart qui vaille, à la fois pour se défendre mais peut-être plus encore pour savoir ce qui mérite d'être défendu ?

Ainsi il peut sembler que la « bataille des idées » puisse être appréhendée comme un centre de gravité où la violence de la peur diffusée appelle à une redécouverte de l'importance des « forces morales » et au fond de la vertu de force. La force apparaît alors contre la violence, s'opposant à une violence comprise comme force désordonnée. Ce combat immatériel, première œuvre du courage et certes inséparable des chocs matériels, semble mériter aujourd'hui une véritable prise en compte dans la stratégie de défense. De même, l'enjeu de cette force est-il peut-être d'envisager la paix comme un bien plus riche et plus complexe qu'une « simple » absence de conflits.

Démontrer ce besoin de sens pour refonder la force – force morale du courage intellectuel face à la violence idéologique –, c'est d'abord prendre en compte la violence comme tiraillement des hommes et des sociétés en des sens concurrents, exacerbé dans le cas des idéologies de nature politico-religieuse ; c'est ensuite appréhender la force comme sursaut pour maintenir la rectitude du sens ; c'est enfin toucher du doigt la nécessité d'une certaine transcendance, tout en décelant ses risques de contrefaçons, pour résister au chaos, *i.e* redonner du sens quand le sens s'estompe.

\*

\*      \*

## **I) La violence est un tiraillement en des sens concurrents (terreur).**

« *La corruption du meilleur, c'est le pire* ».

« On ne comprend absolument rien à la civilisation moderne si l'on n'admet pas d'abord qu'elle est une conspiration universelle contre toute vie intérieure. »

Georges Bernanos, *La France contre les robots*

Rechercher une force susceptible de s'opposer à la violence idéologique requiert de mesurer l'ampleur de l'affrontement. Car c'est bien en tant que s'opposant à la volonté libre de l'homme et à mesure qu'elle s'y attaque en profondeur, que la violence peut se révéler la plus terrible. Son exacerbation par les idéologies religieuses, se greffant sur l'intime de la personne et sa quête anxieuse d'absolu, peut être considérée comme maximale.

Explorer les racines de la violence prend ici tout son sens, celle-ci étant d'autant plus totale que celles-là sont profondes. La vision de sagesse exprimée par la pensée grecque discerne la justice comme condition fondamentale de la paix. Or cette justice réside dans la répartition harmonieuse des parties au sein du tout, dans l'équilibre de l'Un et du Multiple. La violence, au contraire, se présente d'abord comme un tiraillement en des sens concurrents, provoquant une sorte de gâchis de la multiplicité. Elle consiste à porter atteinte à l'ordre, à le perturber ou à le détruire. Elle comporte l'idée de « viol », de transgression de la loi, de l'unité. C'est une énergie qui sépare et qui divise, une énergie *défaissante*. Aussi plonge-t-elle ses racines dans chaque homme. L'être humain se découvre en lui-même « éclaté » en tendances opposées. Jusqu'à un certain point, l'éclatement de la violence dans la cité et entre cités n'en est que le reflet. La violence est d'autant plus difficile à contrer qu'elle fait le jeu de puissances positives, les passions constituant originellement des forces qui échappent à toute caractérisation morale. Mais son diagnostic est encore à rechercher dans une lacune ou une absence de force ordonnatrice pour la conduite de ces passions et de l'ensemble des facultés.. D'où la définition classique apportée au mal d'abord comme absence de bien et dévoiement de celui-ci, définition à même d'éclairer le jaillissement de la violence. Il s'agit donc ici d'en explorer la source et les ressorts au sein de la personne, pour appréhender comment elle peut atteindre une sorte de point culminant dans une terreur organisée.

## **1-1 Un homme écartelé dans une société morcelée : anthropologie et sociologie de la violence, cause et conséquence du désordre**

La violence se caractérise par un tiraillement des passions et des finalités. Cette manifestation de la violence trouve une clef de compréhension dans l'approche d'Aristote qui ne dissocie pas l'éthique de la politique et n'oppose donc pas bien commun et bien personnel, le bien commun pouvant alors être considéré comme le bien de chacun et de tous. Cette coopération vers la concorde – la perfection du bien commun relevant d'une utopie- trouve logiquement son pendant dans une aliénation vers le despotisme et l'anarchie. Il s'agit donc ici d'appréhender la violence inscrite en premier lieu dans la personne.

### *i. Eclairage des zones de conflits par les « zones » de l'être : la violence inscrite dans la personne*

La personne humaine s'avère complexe. Elle perçoit avec une certaine confusion qu'elle est traversée par de multiples aspirations. En effet, avant de constater l'existence de zones de conflits dans le monde, l'homme découvre en lui des zones de résistances et d'obscurité qu'il ne peut ni dominer ni connaître totalement. La personne se caractérise en effet par un corps animé d'un principe de vie. Or cette réunion de matière et d'esprit renvoie l'homme tout à la fois à des fonctions végétatives, sensibles et intellectuelles ou spirituelles qui, jusqu'à un certain point, ont chacune leur finalité propre.

Plus radicalement, Kant parle d'un « mal radical » et Paul Ricœur d'une « fêlure secrète, un conflit originaire ». En particulier, la faiblesse de la volonté, symptôme privilégié de cette fragilité innée, est d'expérience universelle. La désunion intérieure apparaît comme un constat de départ. Comme le note Maurice Blondel, il y a en l'homme des « contradictions et (des) impuissances de notre nature inégale et disloquée, où toutes les parties ne vont pas à la même allure et ne se développent pas sans se disjoindre<sup>3</sup> ». Cette *an-archie*, cette absence de principe unificateur, explique les tiraillements désordonnés et parfois violents qui se font jour en lui. Ainsi la sensibilité n'est pas spontanément soumise à ce qui est perçu comme bon et vrai par l'intelligence. Chaque élément du multiple tire vers son propre bien, ce qui occasionne une tension généralisée, une génération de désordre, de faiblesse et de peur tout à la fois. L'activité organique ou corporelle, l'activité sensible par les sens extérieurs et par

---

<sup>3</sup> Maurice BLONDEL, *Carnets intimes (1883-1894)*, Paris, Cerf, t.1, p. 255.

l'imagination, l'activité rationnelle par les pensées, jugements et déterminations de la volonté, les actions extérieures et les relations personnelles, toutes ces manifestations multiples d'activités se retrouvent en quelque sorte éclatées, peinent à converger ou s'érigent même en puissances adverses.

Le philosophe Fabrice Hadjadj analyse l'actualité de cette tension interne jusqu'à parler de « dividualisme », pouvant se définir comme la « réduction de l'individu à un ensemble de pièces détachées ». Cet éclatement est en outre un terrain propice à la perte de maîtrise de soi : « Dans un règne de l'émotion, la haute technologie favorise la bestialité. [...] L'habitude d'obtenir des résultats spectaculaires en appuyant sur des boutons exalte notre côté impulsif. Et c'est ainsi que l'on passe facilement d'Internet au terrorisme, puisque le changement social s'y fait encore en appuyant sur un bouton, gâchette ou détonateur »<sup>4</sup>. Comme l'écrit Edgar Morin, « l'individualisme signifie aussi atomisation et anonymisation »<sup>5</sup>. Ce faisant, l'individualisme s'affranchit enfin de toute morale collective et se veut créateur de sa propre éthique.

ii. *Cité, décadence, désordre et injustice : la violence structurelle.*

Au-delà des divisions internes, les relations interpersonnelles et les institutions se heurtent à un désordre structurel, qui cristallise les lignes de fracture et facilite une course à l'abîme de la violence.

Indépendamment des profondes ruptures marquant l'histoire de la pensée entre Anciens et Modernes sur la question de la Nature, il ressort toutefois une certaine convergence quant à la possibilité d'une dérive destructrice des libertés individuelles. Ce que Platon appelle dans *la République* (Livre VIII, 557b) « la liberté totale » de chaque individu équivaut à une programmation de violence illimitée, à un état de désordre généralisé et d'injustice globale où il n'y a plus d'ordre pour garantir les libertés individuelles contre leur propre destruction. La violence désigne ainsi pour Platon *ma liberté* sans aucune limite. C'est encore ce que Rousseau appelle « le plus affreux désordre », état de désordre ou de violence généralisée dans lequel il n'existe aucune autre règle que la liberté de chacun.

---

<sup>4</sup> Fabrice HADJADJ, *L'aubaine d'être né en ce temps*, Editions Emmanuel, 2015, p. 44-45.

<sup>5</sup> Edgar MORIN, *L'aventure inconnue*, Le Monde, 28 août 1996.

Les sociétés sont ainsi traversées par une diversité d'intérêts particuliers qui se livrent compétition. Cette rivalité entraîne la défiance entre parties, laquelle génère à son tour des replis sur soi égoïstes venant nourrir les divisions et les vanités. C'est d'ailleurs en ce sens et pour ces trois raisons évoquées par Hobbes<sup>6</sup> – compétition, défiance et gloire- que l'homme en vient à se comporter en loup envers son semblable<sup>7</sup>. Il existe en effet un pouvoir de l'amertume et de la peur : peur de manquer, peur d'être concurrencé, amertume devant le bien de l'autre et les inégalités. Sans autre hiérarchie que celle du droit du plus fort, sans principe d'équilibre supérieur, la peur se mêle à la rancœur et s'instaure *la guerre de chacun contre chacun*.

Le diagnostic est donc celui-ci : dans une situation de liberté totale, les désirs particuliers se multiplient et entrent en conflit. Ce jeu d'envies contradictoires et de repli sur des intérêts particuliers provoque une perte du sens de ce que peut représenter le bien commun. Les intérêts se posent en ennemis dans la mesure où chacun désire son bien propre, qu'il considère en opposition avec le bien commun. Et dans cette inflation des intérêts particuliers en liberté totale, autrui apparaît comme tyran ou despote de ma liberté car il limite l'augmentation exponentielle de la satisfaction de *mes désirs* et de *tous mes désirs*. Platon affirme enfin que la décomposition de la société provient de la décomposition des désirs de l'individu qui semblent être illimités.

Or, précisément, quel désir est en l'homme plus illimité que le désir d'absolu ?

## 1-2 « *Qui fait l'ange fait la bête* » (Pascal) : métaphysique de la violence

« *J'ai vu beaucoup mourir. [...] Je n'en vois pas moins s'ouvrir, sans aucun vertige, les immenses charniers de demain. Voilà bien longtemps que les révolutionnaires, vrais ou faux, abusent de la mystique terroriste. Le terrorisme ne leur appartient nullement. Ils se vantent. A la vérité, l'histoire nous démontre que le système sert à tout le monde.* »<sup>8</sup>

La dimension religieuse, parce qu'elle renvoie à ce qu'il y a de plus profond et de plus sacré, explique aussi le degré de violence illimitée qui peut s'y rattacher. Dans la logique d'*ascension aux extrêmes* décrite par Clausewitz, la sublimité du but conduit à ne pas lésiner

---

<sup>6</sup> On remarquera la filiation avec les trois causes de la guerre énoncées par Thucydide : la crainte, l'honneur, l'intérêt.

<sup>7</sup> Thomas HOBBS, *Léviathan*, 1651, Gallimard, coll. Folio Essais, 2001, chap. 13, p. 220 sv.

<sup>8</sup> Georges BERNANOS, *Les Grands Cimetières sous la lune*, Omnibus/Plon, Librairie Plon, 1938, p. 1295.

sur les moyens. C'est ainsi qu'enjeux religieux et projets de domination politique se trouvent aisément confondus ou absorbés. Mais cette absorption ne se fait pas sans une certaine transformation. Ainsi une transcendance qui exclurait toute immanence ou à l'inverse une immanence absolutisée qui voudrait annihiler ou s'appropriier toute transcendance tendent l'une comme l'autre à se révéler d'une violence inouïe. Il existe donc des pathologies de la religion ainsi que des pathologies de la raison qui toutes peuvent constituer des dangers mortels pour la paix. Pour extrapoler le verdict pascalien, que l'ange auto-déclaré soit à tendance fidéiste ou rationaliste, il occulte Dieu et inocule la violence, toujours *bêtement*, se retranchant derrière une ingénuité qui fait frémir.

*i. La violence liée à l'idéologie religieuse*

Si toute activité humaine a un lien avec la violence, la religion, dès lors qu'elle est récupérée à des fins humaines pour se muer en système idéologique, est susceptible d'un dévoiement violent. En effet, « la religion est la première des vertus morales [...] L'instinct religieux, qui est cœur de la nature humaine, échappant à la régulation de la raison, débouchera souvent sur des violences révoltantes, exercées même sur la conscience : obligation de rendre un culte divin à des créatures, enfermement oppressant de toute la vie dans des rituels minutieux et des superstitions cruelles, sacrifice de la dignité humaine dans le système de caste, et même sacrifices humains de masse, comme dans le Carthage punique et dans certaines civilisations américaines précolombiennes. »<sup>9</sup> L'homme déploie la plus grande énergie – en bien comme en mal – lorsqu'il s'agit de mettre en action des idées qui lui semblent donner sens à sa vie. Dieu ou la divinité peut être transformé en une absolutisation de la puissance des intérêts particuliers. Une image de Dieu devenue ainsi partisane, qui identifie l'absolu divin avec la communauté ou ses zones d'intérêts, dissout le droit et la morale. Avec ce poids du fanatisme, Dieu est transformé en une idole dans laquelle l'homme adore sa propre volonté. Cela se vérifie paradoxalement dans l'idéologie terroriste du martyr qui peut aussi parfois être une expression du désespoir devant l'injustice du monde. Pour André Comte-Sponville, « ce n'est pas la foi qui pousse aux massacres. C'est le fanatisme, qu'il soit religieux ou politique. C'est l'intolérance. C'est la haine. [...] Cela nous en apprend plus sur l'humanité, hélas, que sur la religion. »<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> *Sedes & Sapientiae* n°134, 2015, p. 24.

<sup>10</sup> André CONTE-SPONVILLE, *L'esprit de l'athéisme*, p. 88-89.

Aujourd'hui, « l'effondrement des utopies politiques et le développement de l'emprise technologique offrent ensemble un terrain tout à fait propice à la montée des fondamentalismes. Ces fondamentalismes sont une version héroïco-mystique du culte de l'émotion. Ce sont aussi des utilitarismes religieux, qui conçoivent le règne de Dieu sur le modèle de la domination technologique, militaire ou médiatique. » (Hadjadj<sup>11</sup>).

Ainsi la perversion de l'action au nom de Dieu peut conduire à remplacer le visage du missionnaire par le masque du tortionnaire et à substituer la persécution *pour imposer* à l'art de la persuasion *pour proposer*. Il s'avère « inutile de répéter le XXe siècle sera religieux. Mieux vaudrait comprendre le retour du religieux comme dimension irréductible de l'humain dans la panoplie des armes de guerre. En attendant cette prise de conscience, il faut à la fois redécouvrir l'humanisme et accepter ses limites, affronter un paradoxe que le XXe siècle, malgré ses cortèges d'horreurs, a finalement laissé dans l'ombre. »<sup>12</sup>.

## ii. *Le XXe siècle ou la violence des idéologies athées*

Preuve que la dimension religieuse de l'homme est une réalité, on a injustement tué au nom de Dieu et davantage encore massacré au nom de la mort de Dieu. Le lien entre la violence et la religion n'est donc pas un mythe, au regard de la capacité de détournement de l'homme ou plutôt de retournement sur lui-même dans un élan de domination meurtrière. Dans une capacité de cristallisation autour de la religion, se retrouvent les abîmes de grandeur et de misère de la condition humaine exposées par Pascal. Comment ne pas penser ici à Conrad dont l'assertion peut faire frémir : « Entre le héros et le lâche, il n'y a guère plus que l'épaisseur d'une feuille de papier. » ? Plus encore, les athéismes modernes ont paradoxalement cultivé ce lien de la religion avec la violence, à des échelles insoupçonnées jusqu'alors : « les grands totalitarismes athées (jacobinisme, nazisme, marxisme, hédonisme institutionnalisés) ont inventé ou perfectionné l'art du génocide ; en tout cas, ils l'ont porté à un degré d'efficacité qui bat tous les records.<sup>13</sup> » Le XXe siècle a vu se développer les idéologies du mal que furent le nazisme et le communisme. Se décrétant seul, seul comme créateur de sa propre histoire et de sa propre civilisation, seul comme celui qui décide de ce qui est bon et de ce qui est mauvais, il peut aussi disposer qu'un groupe d'hommes soit

---

<sup>11</sup> Fabrice HADJADJ, *ouvrage cité*, p. 45.

<sup>12</sup> ENYO, *Anatomie d'un désastre, L'Occident, l'islam et la guerre au XXIe siècle*, Editions Denoël, 2009, p. 374.

<sup>13</sup> *Idem*.

anéanti. Tel fut le cas sous le Troisième Reich, avec les programmes pervers de l'idéologie national-socialiste qui s'inspiraient de présumés racistes, pourtant mis en œuvre par des personnes arrivées au pouvoir par des voies démocratiques. De façon analogue, le parti communiste de l'Union soviétique et des pays soumis à l'idéologie marxiste élimina les personnes gênantes, élimination aussi bien au sens physique que moral.

C'est ainsi que des modèles mystiques et les idéologies athées tendent à se confondre. Dans l'énoncé de sa *cinquième thèse sur Feuerbach*, Marx a situé sa propre pensée par rapport à celle de son prédécesseur : « Feuerbach dissout l'être religieux dans l'être humain. Mais l'être humain n'est pas une abstraction inhérente aux individus isolés. Dans sa réalité, c'est l'ensemble des rapports sociaux »<sup>14</sup>. En achevant le processus, Marx dissout l'être humain dans l'être social. L'histoire montre en effet que le système de Marx s'achève en un socialisme qui est un temporalisme absolu. Ce qui devait magnifier l'homme achève de le ruiner en engendrant la tyrannie. Tandis que les disciples de Marx croyaient avoir accompli dans l'intelligence humaine la « révolution totale » avant de l'instaurer dans la société, s'apercevoir enfin de cette tyrannie ôte le goût de célébrer la délivrance de « l'angoisse métaphysique » et de « l'obsession de Dieu ». Car le fascisme comme le communisme ont tristement montré que *l'homme social* risquait de devenir une nouvelle idole<sup>15</sup>. Revenir alors à « ces maudites questions éternelles », comme disait Dostoïevski, finit d'une façon ou d'une autre par s'imposer.

Si les analogies historiques sont toujours d'une utilité limitée, Scott Atran évoque des « parallèles frappants dans l'histoire des révolutions modernes depuis que les Jacobins, conduits par Maximilien Robespierre<sup>16</sup>, ont introduit le concept politique de « terreur » et la décapitation par la guillotine. Cette mesure extrême, au nom de la démocratie, a été considérée comme une forme divine de violence. [...] pour sauver l'humanité –comme toutes les révolutions qui ont suivi en ont exprimé l'intention [...] Par la suite, l'engagement d'une « guerre totale » au service d'une force morale, spirituelle et indomptable, a inspiré quasiment toutes les révolutions. »<sup>17</sup>. La Révolution se veut en effet fondatrice, se croit fondatrice du bonheur social. Mirabeau veut bannir « ceux qui *refusent* » de devenir des hommes. Les

---

<sup>14</sup> *Thèses sur Feuerbach*, thèse 5, dans MARX et ENGELS, *Etudes philosophiques*, 1935, p. 73.

<sup>15</sup> Cf. Henri de LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*.

<sup>16</sup> « La vertu, sans laquelle la terreur est funeste ; la terreur, sans laquelle la vertu est impuissante. La terreur n'est autre chose que la justice prompte, sévère, inflexible ; elle est donc une émanation de la vertu. » Maximilien Robespierre, *Sur les principes de la moralité politique* (1794).

<sup>17</sup> Scott ATRAN, *L'Etat islamique est une révolution*, « il est de notre devoir de comprendre », Editions *Les Liens qui Libèrent*, 2016, p. 51-52.

récalcitrants refuseraient d'être hommes ? C'est ainsi que la belle envergure des ensanglantements révolutionnaires est légitimée intellectuellement.

La raison malade et la religion manipulée se rencontrent finalement dans le même résultat : la dignité absolue de la personne ne compte plus.

### **1-3 Actualité de la terreur ou *la violence à la lettre* : l'appel à la guerre du terrorisme islamique**

« *Sachez que le paradis est à l'ombre des sabres* »<sup>18</sup>

« Notre crise majeure [...], écrit Abdennour Bidar, est une crise spirituelle d'absence radicale – dans les élites et dans les masses – de vision d'un sublime dans l'homme. Voilà le vrai visage du totalitarisme aujourd'hui : la conspiration de toutes les forces intellectuelles et sociales qui condamnent l'être humain à une existence sans aucune verticalité ». Parallèlement, l'abus du nom de Dieu pour justifier la violence aveugle contre des personnes innocentes est une autre manifestation de *L'Ensa Sauvagement* qu'observait Thérèse Delpech. En effet, la terreur se pose comme une force opposée au droit et coupée de la morale. Elle est aujourd'hui de retour à une échelle de grande ampleur. Elle occasionne en outre une sorte de vertige : perte de repères dans l'espace par la dissolution de la notion de frontière, perte de repères dans le temps par l'accélération du tempo médiatique et émotionnel, perte de repères politiques par l'hybridité de la menace et la mutation de groupuscules à prétention étatique, perte de repères juridiques par le foisonnement exponentiel de règles, perte de repères éthiques par le retour d'une barbarie ignorant les lois de la guerre, la valeur de la vie et la distinction entre combattants et non combattants. Exploitant le phénomène de globalisation et alimentant sa puissance de cette confusion, épousant les procédés terroristes contre tous les repères juridiques et éthiques, la recrudescence de la violence islamique vient frapper les esprits et interroge sur la juste attitude à adopter dans ce contexte de bouleversements majeurs.

---

<sup>18</sup> Hadîth tiré du recueil « Sahih al-Bukhari ».

i. *Violence totale et société globale*

Il convient d'apprécier l'idéologie du djihad mondial en tant qu'il est une qui promeut la violence en semant la confusion, notamment entre les ordres religieux, politico-juridiques et guerriers. Selon le philosophe Rémi Brague, les islamistes « voient le monde occidental sur le modèle du monde islamisé, ou plutôt de l'image, elle-même mythique, de ce monde comme s'il était déterminé de part en part par l'Islam. Celui-ci n'est pas seulement ce que nous appelons une religion. C'est bien plutôt le plan d'une civilisation clés en main, un système complet de normes réglant la conduite de l'individu, celle de la famille et de la société civile, celle de la Cité : une morale et une spiritualité, une économie, une politique fondées sur le livre dicté par un dieu éternel et omniscient et sur le « bel exemple » de Mahomet (Coran, XXXIII, 21). Ce plan n'a jamais été réalisé dans l'histoire réelle, où il a fallu transiger avec les nécessités imposées par les mœurs locales, les résistances des populations, les ambitions des souverains temporels, les influences extérieures, etc. Les islamistes entretiennent le rêve d'une application intégrale de la loi à des sociétés devenues entièrement musulmanes. »<sup>19</sup>.

Les guerres de religion ont souvent été des événements ponctuels, dus à des causes qui ne se répètent pas. En revanche, « la guerre menée par l'organisation Etat islamique se replace, en tout cas pour ceux qui la promeuvent, dans le cadre du djihad. Celui-ci, même s'il a connu dans l'histoire des périodes d'accalmie souvent longues, est en principe une obligation permanente. Non pour chaque individu, sauf quand l'Islam se considère comme attaqué, mais pour la communauté dans son ensemble. Il constitue un devoir dit de suffisance, parce qu'il suffit qu'un certain nombre l'accomplisse »<sup>20</sup>. C'est ainsi qu'une occasion historique semble être laissée à la poursuite de cette obligation : « Les Américains et nombre d'Occidentaux, se considèrent attaqués pour ce qu'ils sont, et non pour ce qu'ils font. Et ils se trompent. Ils ne sont attaqués ni pour les valeurs qu'ils incarnent ni pour leur politique vis-à-vis des pays islamiques. Certes la liberté politique et occidentale semble aux Musulmans l'instrument de promotion d'une société matérialiste et débauchée. Mais les Occidentaux sont avant tout attaqués parce que la mondialisation et l'Internet donnent pour la première fois à l'Islam la possibilité historique de reprendre l'offensive, occasion perdue au XVIIIe siècle et retrouvée à la fin du XXe. »<sup>21</sup> L'actualité laisse ainsi s'exprimer une idéologie servie par une stratégie totale qui lui permet de porter la violence dans tous les champs, matériels et immatériels,

---

<sup>19</sup> Rémi BRAGUE, « *Nos sociétés ne prennent pas la religion au sérieux* », in *Revue des deux mondes*, Février-Mars 2017, p. 79-80.

<sup>20</sup> *Idem*.

<sup>21</sup> ENYO, *ouvrage cité*, p. 376.

religieux, politiques, sociétaux, culturels, économiques et, bien sûr, militaires. Cette violence est d'abord transfrontalière. Elle s'attaque à la souveraineté et à la légitimité des Etats. C'est ensuite une violence nihiliste, faite à la solidarité, à la culture. Ultimement, c'est l'âme des peuples qui semble être attaquée, par un délitement recherché de de leurs résistances civiques propres. Le mode de violence de cette idéologie religieuse est d'autant plus insidieux qu'il se diffuse à travers les « angles morts » entretenus par la société elle-même : « Tenant le religieux pour une dimension du passé, les Européens restent étrangers aux aspirations de l'islam. Refusant de condamner une idéologie parce qu'elle est religieuse, les Américains s'interdisent de constater que le Coran, et non seulement son interprétation fautive, anime ceux qui se battent contre eux, y compris en contradiction avec la jurisprudence islamique. La maladie du politiquement correct a pris une telle ampleur qu'elle a fini par aveugler les décideurs sur la nature de l'adversaire. » Ainsi, s'il importe de veiller soigneusement à distinguer Islam et musulmans, « on ne se rend même pas compte que ce n'est plus l'islam qui fait vivre le djihad mais le djihad qui réislamise des populations éloignées de la religion et crée une économie de guerre qui n'a aucun intérêt à la paix. Le terrorisme est devenu un instrument de réislamisation de l'islam avant même d'être une méthode de combat contre les infidèles. »<sup>22</sup>.

ii. *La séduction du mal ou la fascination du discours adverse*

Si la guerre sainte de la *djihad* islamique semble tout l'inverse de la vraie force, juste et prudente, le Califat aimante les jeunes gens, leur procure du sens en les sortant de la mainmise d'un monde matérialiste dans lequel ils ne voient que vice et mièvrerie. De même que la violence révolutionnaire, « la violence de l'état islamique [...] pourrait être caractérisée par ce que Edmund Burke<sup>23</sup> a appelé *le sublime* : une quête passionnée pour *la terreur délicate*, le sens du pouvoir, de la destinée, la recherche d'absolu, d'inexprimable. »<sup>24</sup> Aussi le « martyr » des assassins leur garantit subjectivement le paradis quels que soient par ailleurs leur pratique cultuelle et leurs manquements à la loi. Un des éléments de base de la terreur repose sur le fait d'être prêt à l'autodestruction – une autodestruction qui est transfigurée en martyr et convertie en promesse. « Dire que la religion ne fait qu'habiller la radicalisation, et chercher les causes de cette dernière dans des conditions économiques,

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 377.

<sup>23</sup> Edmund BURKE, *Le Sublime et le Beau*, 1756 : « Aucune passion ne dépouille aussi efficacement l'esprit humain de ses pouvoirs d'agir et de raisonner que la peur [...] Tout ce qui est terrible pour la vue est également sublime... ».

<sup>24</sup> Scott ATRAN, *ouvrage cité*, p. 26.

sociales, psychologiques [...] comporte certainement une large part de vérité<sup>25</sup>. [...] Il convient de toute façon de distinguer au moins trois niveaux : tuer alors que l'on se trouve né dans une religion ; tuer au nom de cette religion ; tuer en étant fidèle aux enseignements de ladite religion »<sup>26</sup>. Demeure en effet le dogme du Coran incréé, *i.e* un texte préexistant, coéternel et consubstantiel à Dieu, lui conférant une autorité souveraine, englobante et contraignante. Dans la mesure où cette logique est respectée, elle empêche par là-même la possibilité d'un magistère humain authentique, fondé sur l'autonomie de la raison et soucieux de libérer de cet enfermement dans la violence. Certes l'actualité de la pensée de Pascal se vérifie ici encore : « *La vouloir mettre [la religion] dans l'esprit et dans le cœur par la force et par les menaces, ce n'est pas y mettre la religion, mais la terreur.* »<sup>27</sup>.

\* \* \*

---

<sup>25</sup> Cf. Farhad KHOSROKHAVAR, « *Les ressorts de la radicalisation islamiste dans les démocraties occidentales* », in *Les Cahiers français*, N° 395, Novembre-Décembre 2016, p. 55-60.

<sup>26</sup> Rémi BRAGUE, *article cité*, p. 84.

<sup>27</sup> PASCAL, *Pensées*, XXIV, 3, éd. HAVET.

## II) En retour, la force constitue un engagement pour préserver du sens (honneur)

« Le déclin du courage est peut-être le trait le plus saillant de l'Ouest aujourd'hui pour un observateur extérieur. Le monde occidental a perdu son courage civique, à la fois dans son ensemble et singulièrement, dans chaque pays, dans chaque gouvernement, dans chaque pays [...] Ce déclin du courage [...] semble aller ici ou là jusqu'à la perte de toute trace de virilité [...] Faut-il rappeler que le déclin du courage a toujours été considéré comme le signe avant-coureur de la fin ? » Alexandre Soljénitsyne, début du Discours de Harvard, le 8 juin 1978.

Face à ce « théâtre », dans lequel entrent en scène des processus historiques et idéologiques, « l'éruption » du mal appelle son dépassement. Si le mal est toujours une privation, s'il est toujours l'absence d'un bien quelconque, qui devrait être présent dans un être déterminé, il n'est jamais une absence totale de bien. En l'occurrence, la violence réclame l'exercice d'une force pour ne pas sombrer dans le chaos, et de façon positive pour garantir le juste et le bien de la personne et de la Cité. Comme l'illustre de façon *formidable*<sup>28</sup> le principe terroriste, la violence absolue est atteinte dans le découragement. Elle cherche ainsi à venir tuer le remède à sa racine. C'est ce qu'analyse justement Platon au livre VI de *La République*<sup>29</sup> : si l'on se trouve « au milieu des bêtes féroces, on ne peut rien faire, devenu totalement inutile ». C'est bien la tentation de repli sur soi de tout esprit devant la violence : il se tient « en repos » et « comme le voyageur ». L'évolution de la conflictualité actuelle confirme d'ailleurs cette tendance à agir plus que jamais sur la volonté de l'adversaire qui constitue le centre de gravité de l'affrontement bien davantage que l'outil militaire. Il s'agit bien ici d'abord d'un principe moral –au sens d'immatériel- avant ses effets physiques –qui viennent précisément confirmer sa consistance.

Or ce qui vient relever la volonté affaiblie par la peur, c'est ce courage qui est à proprement parler une vertu, une force ou *virtus*. Cette vertu de force ou de courage – au contraire de la violence venant séparer, défier et décourager – recompose, redonne confiance et engagement. Et ce courage fait loi. D'où la pensée de la loi -au sens de contrepartie à l'extension de la violence-, loi morale au sein de la conscience personnelle et loi juridique au sein de la Cité.

---

<sup>28</sup> Se reporter à l'étymologie de l'adjectif rappelée par le dictionnaire Littré : Lat. *formidabilis*, venu lui-même de *formidare*, redouter, de *formido*, crainte, que Curtius ramène à *formus*, chaud : ce serait la sueur de la peur. Ce mot paraît s'être introduit dans le français au commencement du XVIIe siècle.

<sup>29</sup> PLATON, *La République*, Livre VI, 496d.

## 2-1 *Passer des virtualités aux virtuosités, de l'horreur à l'honneur : l'homme, le citoyen et la vertu de force*

« De toutes les vertus, la plus importante, parce qu'elle est la motrice de toutes les autres, de toutes les vertus, la plus importante me paraît être le courage, les courages, et surtout celui dont on ne parle pas et qui consiste à être fidèle à ses rêves de jeunesse. Et pratiquer ce courage, ces courages, c'est peut-être cela "l'honneur de vivre". »<sup>30</sup>

Face aux déchaînements de violence, la force est une vertu construisant la personne dans la gestion de son agressivité. Au niveau personnel, la vertu de force est donc d'abord, au-delà d'une capacité physique, un engagement requis pour le gouvernement de soi, visant à maintenir les facultés sous l'emprise de la raison. Or, c'est le propre de la crainte que de détourner de ce qui est bon. La force affermit dans la recherche du bien, elle rend intrépide pour ne pas tourner les talons à la première contrariété venue. Saint Thomas d'Aquin la définit comme une fermeté intérieure : « la force, considérée comme une certaine fermeté de l'âme, est une vertu générale, ou plutôt la condition générale de toute vertu ; mais considérée dans son action en nous quand nous sommes en présence d'un grand danger, elle est une vertu spéciale. »<sup>31</sup>. En outre, « la force a une utilité générale qui est de maintenir l'ordre de la justice tout entier. »<sup>32</sup>.

### *i. Le courage comme intégration des affects*

La force « a pour fonction d'écarter l'obstacle qui empêche la volonté d'obéir à la raison »<sup>33</sup>. Sans en être l'abolition, elle assure en effet la nécessaire gestion de la peur et de l'agressivité qui feraient tomber dans le retrait pusillanime ou dans l'attaque démesurée. Si l'on parle de l'importance d'une *intégration des effets* dans la manœuvre militaire, il serait tout aussi juste de parler ici de la force comme *intégration des affects*. Ainsi il convient à l'homme en proie à l'épreuve et à la contradiction de « se faire violence », la « violence » du juste pouvant être considérée comme une force qui ne dit pas son nom. L'adage décrit de façon amusante mais éclairante cette gestion différenciée de la peur : « le poltron a peur avant le danger, le lâche pendant, le courageux après ».

Pour expliciter l'exercice de cette fonction fondamentale, Aristote souligne que « le courage (*andreia*) est une médiété par rapport à la crainte et à la témérité. [...] Au sens principal du

---

<sup>30</sup> *Que dire à un jeune de vingt ans ?* [http://www.heliedesaintmarc.com/que\\_dire.pdf](http://www.heliedesaintmarc.com/que_dire.pdf)

<sup>31</sup> Thomas d'AQUIN, *Somme théologique* (S.T.), 2-2, 123, 2

<sup>32</sup> S.T., 2-2, 123, 12.

<sup>33</sup> S.T., 2-2, 123, 3.

terme, on appellera courageux celui qui demeure sans crainte en présence d'une noble mort ou de quelque péril imminent pouvant entraîner la mort : or tels sont particulièrement les dangers de la guerre. [...] Celui donc qui attend de pied ferme et redoute les choses qu'il faut, pour une fin droite, de la façon qui convient, et au moment opportun, ou qui se montre confiant sous les mêmes conditions, celui-là est un homme courageux (*andreios*). »<sup>34</sup>.

La force inclut donc une certaine peur dominée et par là rendue capable, chez celui qui la ressent et la surmonte, de ne point reculer : « reculer devant une difficulté, c'est le propre de la crainte qui fait battre en retraite devant un mal difficile à vaincre. La force a donc pour objet principal de s'opposer à la crainte des difficultés, susceptible d'empêcher la volonté d'être fidèle à la raison. » Mais la force n'est pas non plus témérité inconsciente et dangereuse pour les autres : « la force a bien donc pour objet à la fois la crainte et l'audace, l'une pour la modérer, l'autre pour la réprimer. »<sup>35</sup>.

Si le courage est un équilibre entre la crainte et la témérité, il importe toutefois de ne pas perdre de vue l'honneur de l'attaque comme hommage rendu à la vertu, d'autant que l'audace a été ramenée à sa juste place pour que le sens du danger n'échappe pas : « Du fait que l'acte principal de la force soit de résister, il ne faudrait pas conclure qu'il consiste uniquement dans la défensive (...). La vertu de force implique secondairement, mais nécessairement, l'attaque. »<sup>36</sup> Voilà l'esprit de défense dans ses fondements essentiels.

## *ii. L'héroïsme ou l'ultime expression de la force*

Ce courage peut – au gré des luttes et des circonstances – confiner à l'héroïsme. Celui-ci montre bien souvent la part irréductible laissée à la liberté de chacun pour exprimer la noblesse d'une juste force. « Il y a peu d'idées pour lesquelles je me ferai tuer. Il n'y en a pas pour lesquelles je tuerai » écrivait Montaigne. A partir de l'affect vital de la colère ou du courroux – qui signale toujours une injustice –, l'homme se voit en conscience l'obligation ou l'invitation de tenter de réparer *coûte que coûte*. Face à l'action programmée du Mal, le sacrifice de Maximilien Kolbe dans le camp d'extermination d'Auschwitz offre par exemple un signe lumineux de la capacité à donner un sens pour annuler la logique dégradante de la violence absurde : « La fleur naît du fumier », disait Angelus Silesius. Le sacrifice, pris

---

<sup>34</sup> ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, Livre III, ch. 9, 1115 a 6.

<sup>35</sup> S.T., 2-2, 123, 3.

<sup>36</sup> *Id.*

couramment comme un acte rituel de mise à mort, peut assurément se comprendre de façon inverse et positive.

C'est la notion de victoire à tout prix à laquelle exhortait Churchill : « Vous demandez : Quel est notre but ? Je peux répondre en un mot : c'est la victoire, la victoire à tout prix, la victoire malgré la terreur, la victoire, aussi long et pénible que puisse être le chemin ; car sans victoire, il n'est pas de survie. ».

La force est donc déterminante pour la conduite personnelle comme elle l'est au niveau social et politique : « Que la cité soit vertueuse, ce n'est plus là affaire de fortune, mais bien de science et de volonté réfléchie. Cependant, une cité est vertueuse du fait que les citoyens participant à son gouvernement sont eux-mêmes vertueux. » (Aristote).<sup>37</sup>

## **2-2 Pour « que ce qui est fort fût juste » (Pascal) : force et gouvernement ou la force étatique**

*« La primauté de la politique [...] permet de freiner l'ascension aux extrêmes, d'éviter que l'animosité n'explose en passion pure et en brutalité sans restriction ».* Raymond Aron<sup>38</sup>

Depuis la loi du Talion, tout l'effort de la civilisation a consisté à endiguer la violence et, à défaut de pouvoir la supprimer, de tenter d'en contenir les effets. S'appuyant sur la vertu de force des citoyens et incluant un large spectre de facteurs de puissance, la force étatique repose sur la nécessité de se défendre face aux menaces. A l'échelle collective, la force vise une société apaisée par « une puissance de l'harmonie naturelle des êtres et des choses » (Jean Ousset). Elle permet un environnement humain qui ne soit pas ni univers de terreur, ni univers édulcoré mais un lieu où la crainte est peu à peu humanisée.

### *i. La « Guerre juste » ou la tentative de régler la violence*

Contrairement à une idée répandue, la loi du Talion n'est pas une incitation à la vengeance mais au respect d'une certaine proportion. Elle tente d'introduire la mesure là où dans la vengeance il y a toujours le risque d'une disproportion. Au-delà de cette première régulation de la violence, les essais de formulation des conditions dans lesquelles une guerre pourrait être qualifiée de « juste » trouvent avec Thomas d'Aquin une clarification d'ensemble, dont l'inspiration sera plus tard reprise par les conventions de Genève et de La

---

<sup>37</sup> ARISTOTE, *Politique*, VII, 13 p. 52.

<sup>38</sup> Raymond ARON, *Paix et guerre entre les nations*, Paris, Calmann-Lévy, 2004, p. 57.

Haye. Ces critères s'appliquent aux facettes via lesquelles se joue le rapport de la force contre la violence : la recherche de ce qui est juste pour légitimer l'usage de la force *-jus ad bellum-*, la recherche de ce qui est juste en usant de la force *-jus in bello*.

Trois conditions cumulatives encadrent en effet le *jus ad bellum* dont le réquisit fondamental est d'exprimer un ultime recours : un juste titre (le Prince), une juste cause (la défense), une intention droite (la paix). Trois principes complètent cette réflexion pour tenter de contenir la violence dans le cadre du *Jus in bello* : une guerre légitime est une guerre déclarée ; la discrimination entre combattants et civils s'applique ; le principe de proportionnalité évite que la riposte aille au-delà de l'offense qui a été subie.

Règlementer la violence, lui donner une certaine légitimité par le droit international, s'applique d'abord dans le droit interne des Etats. Le droit pénal par exemple traduit le souci de canaliser la violence en infligeant à celui qui a transgressé le droit une punition qui puisse être proportionnelle à l'offense subie. Ce qui est visé, c'est l'exercice d'une *contre violence* qui va s'opposer à la démesure de la vengeance.

ii. *Du droit du plus fort à la force du droit : le « monopole de la violence légitime »*<sup>39</sup>

Devant le caractère illimité de la violence, la force cherche à se mettre du côté de la justice, ce qui constitue aujourd'hui encore une recherche constante ainsi qu'une question controversée. Le règne du droit vise donc à mettre fin au cycle infernal de la vengeance et d'introduire la médiation objective de la règle. Il s'agit de sortir des rapports privés où la haine s'introduit. Eschyle<sup>40</sup> montre que la justice se constitue par l'exclusion de la vengeance : alors qu'Oreste est poursuivi après avoir assassiné sa mère, la déesse Athéna - la sagesse-, remplace la vengeance personnelle par la justice de la Cité. Le procès permet d'absoudre Oreste de son crime. C'est ce qui permet de mettre fin à la *vendetta*. Car la vengeance, à cause de sa disproportion, ne permet pas de réparation. Elle ne fait qu'ajouter une injustice à l'injustice qui a été subie. Dans la justice, la sanction va ainsi être définie *a priori* en fonction de l'infraction, pour tenter de garantir une peine proportionnée au délit<sup>41</sup>.

---

<sup>39</sup> Max WEBER, *Le savant et le politique*, Paris, Plon, 1959 (collection 10/18), p. 125.

<sup>40</sup> ESCHYLE, *Les Euménides*.

<sup>41</sup> Traité de BECCARIA.

Mais, si la force prend sens pour Aristote<sup>42</sup> au sein de la communauté, par le moyen d'une coopération lucide et prudente au service d'un bien commun, la force politique tend à devenir suspecte depuis la Renaissance. Cette vision s'imisce jusque dans la plupart des théories du contrat social. L'influence de Machiavel et de Hobbes, puis de Locke et de Rousseau, tend à transformer la politique en un domaine de conventions régies par la contrainte et la technique. La nature faisant référence à un rapport déréglé de forces, que l'on se rattache à une famille d'arguments politiques utilitariste, égalitariste ou contractualiste, les rapports d'autorité ne se comprennent d'abord qu'en termes de pouvoir et de puissance. L'influence de la philosophie hégélienne est également évidente. En particulier, la dialectique du maître et de l'esclave joue un rôle fondateur à l'origine de la lutte des classes. L'opposition de celui qui commande et de celui qui obéit –entre lesquels il ne peut y avoir ni coordination ni amitié– devient l'élément dynamique, le ferment de progrès. Il est donc à ce titre nécessaire au progrès, mais en tant que l'on s'oppose violemment à lui. Pour Hegel en effet, le mal est toujours la négation de l'universalité de la loi et l'affirmation de sa propre volonté subjective. Il y a dans le criminel deux volontés : la volonté explicite particulière du crime et sa volonté implicite universelle. Le criminel *ne peut pas ne pas vouloir* la loi qui interdit le meurtre, parce que c'est cette même loi qui, en un sens, protège aussi sa propre vie. Il rentre donc dans une contradiction interne. Pour la résoudre, il faut la punition qui *in fine* va réconcilier le criminel avec la loi. La punition est donc la « négation de la négation ». La sanction n'est pas extérieure : elle n'est que l'expression de sa propre volonté implicite universelle. A la différence de ce qui se passe dans la vengeance, cette sanction garantit la restauration de la justice et du droit.

Ainsi la force du droit semble ne pas parvenir à l'emporter tout à fait sur le caractère irréductible de la violence. La force étatique se développe dans un climat où l'autorité est toujours plus ou moins suspecte : l'influence de la dialectique hégélienne insiste sur l'équilibre de forces contraires ; le freudisme prétend tuer l'autorité du père vue comme créatrice des conflits ; la politique depuis la Révolution exalte la démocratie quitte à l'absolutiser.

Par ailleurs, la légalité constitue pour Weber une des sources d'autorité. Elle ne fait cependant que masquer une forme de violence par l'autorité qu'on lui reconnaît. Car le fondement de l'autorité repose sur une croyance populaire : croire en la légitimité de ce rapport de force. La

---

<sup>42</sup> La philosophie politique d'Aristote marque une rupture avec Platon qui ne voyait dans la politique qu'un reflet de la métaphysique. Eclairée en effet par la métaphysique, la politique en devient cependant autonome et l'éthique permet de maintenir le lien entre les deux sciences, la politique étant une éthique sociale.

force est ici posée au fondement du droit. Mais elle manque de stabilité. Le pouvoir n'a pas simplement besoin d'imposer son autorité mais a surtout besoin de faire reconnaître la légitimité de cette autorité. La légalisation produit en fait une *autorité d'institution*. De la même manière, Rousseau démontre que la force peut me contraindre à obéir mais pas à reconnaître sa légitimité, qui sera donnée par le droit. Le pouvoir a dès lors besoin d'une justification transcendante sans laquelle les consciences ne reconnaîtraient pas la légitimité du droit.

La punition peut aussi être vue comme une forme sublimée de la vengeance. Ce qui conduit à se demander avec Ricœur si une justice qui voudrait abolir la violence de la vengeance ne devrait pas renoncer finalement au châtement ? Dans cet horizon de la justice, il ne s'agirait pas de punir le coupable mais de le réintroduire dans la société par une rééducation. Le nombre de récidivistes démontre que ce projet relève de l'utopie, ce que ne conteste pas Ricœur. Reste la possibilité du pardon mais qui ne peut avoir de sens que dans un rapport interpersonnel. Par définition il ne peut y avoir de pardon que de ce qui est inexcusable. Il faut donc reconnaître la culpabilité réelle de la faute. Or on attend de la justice qu'elle reconnaisse la faute sans faire appel à l'arbitraire des sentiments.

Dans ces rapports contrastés entre la force et la violence par l'intermédiaire de la justice, Pascal conclut que le fondement de la paix dans les cités terrestres est qu'elle ne se fonde pas véritablement sur la justice et sur le droit. La justice et la force sont originellement séparées. C'est l'aveu d'une impuissance. Ainsi « on a fait que ce qui est fort fût juste ». C'est par la médiation de la force qu'un effet de justice peut résulter de la contrainte qui est exercée sur la concurrence illimitée des égoïsmes. Puisqu'on ne peut pas fortifier la justice, comment peut-on justifier la force et faire de celle-ci le fondement d'un ordre qui puisse être reconnu comme juste ? L'avantage de la force sur la justice, c'est qu'elle est incontestable. La force a le pouvoir de s'imposer. En revanche, la justice laissée à elle-même est sujette à disputes. La vraie justice serait plus incontestable encore mais elle se trouve être destituée de son évidence. Par le relativisme, la justice n'a plus le pouvoir de s'imposer par elle-même. Ainsi la violence peut faire autorité sur la conscience, mais à condition de comprendre que l'autorité dont jouit la violence quand elle se déguise en se donnant l'apparence du droit, est une autorité usurpée, une « autorité d'institution », dénuée de légitimité morale. Le pouvoir n'est qu'une force déguisée par sa légalisation qui va lui donner une apparence de légitimité. Le propre de la force est sa capacité à se faire craindre – ce sur quoi insiste Machiavel- mais aussi à se faire respecter. L'imagination va ajouter à la règle le respect. L'autorité reposerait

donc sur un *coup de force*, estimé être toujours mieux qu'un monde abandonné à l'anarchie de la concupiscence humaine.

Si donc la force tendrait elle-même à devenir la récupération de la violence dans une construction en partie idéologique du pouvoir, elle ne pourrait que capituler ou rentrer dans une lutte intestine et fratricide avec la violence idéologique, sans réelle autorité. A bien des égards, les tragédies mondiales sans nom du XXe siècle et la crise de *Mai 1968* illustrent à souhait cette fragilité.

### **2-3 Actualité d'un *affaiblissement de la force par la crise du sens***

Au-delà de sa dimension personnelle, la force collective s'inscrit dans cette lignée de rapports contrastés que traduit l'évolution des idées politiques. La force, tant personnelle que sociale, se heurte aujourd'hui à une crise du sens qui semble en saper les fondements mêmes. Le diagnostic d'affaiblissement de la force dont il est question serait donc à rechercher dans cette atrophie du sens qui forme tout autant un milieu délétère pour la force qu'un milieu propice aux poussées de violence. D'où peut-être le constat selon lequel « jamais le contraste n'a été aussi grand entre la supériorité de la puissance militaire et l'incapacité à la traduire en gain politique »<sup>43</sup>. En outre, la force occidentale en particulier -qu'il s'agisse du citoyen ou des Etats- présente des faiblesses structurelles qui prennent une acuité particulière face à l'irruption de la radicalisation djihadiste. Cette crise du sens aux pouvoirs affaiblissants s'opère par un affadissement éthique –crise de désorientation– et par un affaïssement politique –crise de déracinement. Elle s'attaque ainsi aux deux aspects de direction et de signification de la notion de sens.

#### *i. La crise éthique ou crise de désorientation*

Dans un règne établi des valeurs de facilité et de sécurité, le consumérisme qui frappe l'Occident semble enfermer toutes perspectives d'avenir dans le seul triomphe du matérialisme. Or la platitude de l'horizon écrase par la même occasion la vigueur et la volonté. Si le relief disparaît de la vision, alors le relativisme peut aussi s'installer confortablement. Les Lumières, souligne Pierre Manent, ont nié la part objective de la

---

<sup>43</sup> Jean-Marc BALENCIE et Arnaud de LA GRANGE, *Les guerres bâtarde, comment l'Occident perd les batailles du XXIe siècle*, Perrin, Mars 2008.

conscience, « susceptible d'être formulée dans une règle visible, dans une loi que l'institution politique ou religieuse entend faire respecter »<sup>44</sup>. Restent alors « les droits de la conscience errante », donnant naissance à l'individu souverain. Or « ce sont les démocrates qui font les démocraties, c'est le citoyen qui fait la république. Une démocratie sans démocrates, une république sans citoyens, c'est déjà une dictature, c'est la dictature de l'intrigue et de la corruption. »<sup>45</sup>. Ce mouvement d'évidage ou d'anesthésie des consciences, égayées par ailleurs dans une frénésie de plaisirs, a tôt fait de glisser du relativisme au cynisme. Apparaissent ici les limites du positivisme juridique et d'une certaine forme de dérive des droits de l'homme, qui finissent par laisser la force du droit le céder au droit du plus fort. Ce mouvement insidieux de dérive éthique où il existe autant d'orientations qu'il existe de désirs et d'intérêts particuliers, finit par donner raison au sophiste Thrasymaque<sup>46</sup> lorsqu'il prétend que « tout gouvernement établit toujours les lois dans son propre intérêt ». Pour lui, la justice est l'intérêt du plus fort. Plus encore, la justice s'identifie alors au légal, qui est lui-même l'expression de la force. *In fine*, cette désorientation exerce une violence sur la part d'exigences objectives d'un ordre éthique. Elle induit une forme de violence feutrée dont les effets sont pourtant bel et bien destructeurs. Et cet individualisme asocial qui semble évacuer toute éthique si ce n'est celle du « chien errant au fil de l'eau », nourrit –comme il s'en nourrit aussi lui-même en retour– la crise du politique. Jusqu'à un certain point en effet, force est de constater que la crise éthique et la crise politique se confondent, formant les racines plus profondes des crises économiques.

## ii. *La crise de la Nation ou crise de déracinement*

Savoir où l'on va et d'où l'on vient constitue assurément le double pôle fondamental de la quête de sens. Avec la désorientation, la perte du sens de la Nation explique le sentiment de déracinement. Elle favorise aussi dès lors un certain délitement de la culture. « Nation » vient en effet du latin *nascio* –naître-. Si les membres ne se reconnaissent plus d'une même origine et s'il n'y a plus participation à une culture commune, alors la solidarité d'un peuple s'affaiblit et laisse place à des orphelins isolés les uns des autres. Une certaine perte de souveraineté de l'Etat favorise en outre la montée des communautarismes qui font leur lit et se

---

<sup>44</sup> Pierre MANENT, *Le regard politique. Entretiens avec Bénédicte Delorme-Montini*, Paris, Flammarion, 2010, p. 265.

<sup>45</sup> Georges BERNANOS, *La France contre les robots*, 1945.

<sup>46</sup> PLATON, *La République*, 338c sv.

déplient « dans le vide creusé par la crise de la nation » (Max Gallo). Pierre Manent écrit à ce sujet : « Le phénomène dont je parle, c'est l'effacement, peut-être le démantèlement de la forme politique qui, depuis tant de siècles, a abrité les progrès de l'homme européen, à savoir la nation. Une forme politique –la nation, la cité–, ce n'est pas un léger vêtement que l'on peut prendre et déposer à volonté en restant ce que l'on est. Elle est ce Tout dans lequel tous les éléments de notre vie se rassemblent et prennent sens. Si notre nation disparaissait *soudainement*, et que ce qu'elle tient ensemble se dispersât, chacun de nous deviendrait à l'instant un monstre pour lui-même. Ceux qui se croient le plus émancipés de leur nation vivent encore très largement de sa fécondité. Mais comme il est difficile de décrire ce qu'elle est et ce qu'elle opère !<sup>47</sup> ».

A la suite de l'effondrement du communisme, semble surgir la tentation d'envisager une sortie pure et simple du politique.

Dans la surpolitisation moderne, Pierre Manent voit la cause de la dépolitisation actuelle, et avec elle la perte du sens des nations : nous avons perdu le sens du « commun » et nous appelons « politique » ce qui n'est en réalité « rien ». Le droit à la différence et la politique de reconnaissance ne sont rien d'autre que le refus de travailler à l'édification d'un « commun » à l'intérieur de la société. La religion de l'humanité consiste, cette fois-ci vis-à-vis de l'extérieur, à nier notre différence par rapport aux autres civilisations, étant entendu que nous estimons que les autres poursuivent aussi l'édification de la démocratie universelle, ce qui est largement erroné. La « gouvernance » élabore des règles communes qui ne créent concrètement pas grand-chose de « commun ». Le constat est sans appel : les Européens « sont en vacances »<sup>48</sup>. Le réveil risque d'être douloureux, sous domination atlantique ou méditerranéenne.

Dans ce contexte général d'affaiblissement, il est aisé de comprendre la « logique d'épuisement et de chaos » sur laquelle mise aujourd'hui ouvertement le terrorisme islamique. Les failles de désorientation et de dénaturation du patrimoine ont été assurément décelées. Face à cela, la notion d'épuisement de la force matérielle renvoie à une forme d'inconsistance des buts de guerre liée à la crise du politique. Et le chaos des valeurs et des idées se manifeste dans l'aporie du contre-discours visant à opposer à la passion sanguine du djihad, la tiède et pâle proposition de la modération, ne devant pas perturber la tranquille coexistence pacifique

---

<sup>47</sup> Pierre MANENT, *La raison des nations. Réflexions sur la démocratie en Europe*, Paris, Gallimard, 2008, p. 10.

<sup>48</sup> Pierre MANENT, *Le regard politique. Entretiens avec Bénédicte Delorme-Montini*, Paris, Flammarion, 2010, p. 201.

sur l'échiquier démocratique de citoyens en sommeil. La crise du sens se vérifie dans l'inconsistance de cette exclusive proposition d'un Islam modéré, la modération n'étant pas un contenu ni un idéal à part entière. Quelle efficacité peut avoir en effet un tel discours de modération sur des jeunes attirés par la radicalité d'un discours salafiste ? Car l'homme - aspirant toujours éperdument au bonheur-, ne peut vivre sans une forme de délectation. Or cette dernière peut s'entendre du sens et des sens. Et les sens des supposés matérialistes se lassent. La proposition terroriste sait d'ailleurs jouer sur cette insatiabilité et –sans préjuger de l'erreur sur la marchandise– lancer une offre concurrentielle dans les deux registres, à tel point qu'ils finissent peut-être paradoxalement par se confondre.

\* \* \*

### **III) Pour résister au chaos, la force réclame elle-même une transcendance comme fondement et rempart du sens (valeur)**

*« Le nihilisme ne prétend pas qu'il n'y a rien, il prétend que rien n'a de sens. »*

Viktor E. Frankl, *Pour un optimisme tragique*

*« Le bien mis en morceaux est éparpillé à travers le mal. Le mal est l'illimité, mais il n'est pas l'infini. Seul l'infini limite l'illimité. »*

Simone Weil, *La Pesanteur et la Grâce*

Pour saint Augustin, la liberté consiste à marcher sans entraves vers son but : si la force se charge de libérer de ces entraves, encore faut-il savoir quel est le but poursuivi ? Car là encore le chaos menace une liberté désorientée et insignifiante. Et le chaos semble une bonne affaire pour ceux qui pourront le dominer ou l'asservir. C'est ainsi que la force en place s'avère de plus en plus contournée. Reste que dans la rencontre des forces en présence, le risque de perdre son but est élevé, exigeant d'autant plus de s'en référer en permanence à ce qui fonde l'action : « Dans la guerre aussi, la fureur naît parfois de la lutte elle-même, non de l'enjeu de la lutte »<sup>49</sup>. Il semble en particulier que plus le conflit est traversé par une empreinte idéologique, plus le risque encouru de ressembler finalement à ce que l'on combat ou risque mimétique, menace à son tour.

Pour autant, si la tension idéologique propre au combat actuel comporte le risque majeur de se laisser entraîner dans un cycle mimétique, la situation peut aussi offrir l'opportunité de renouveler la vision et de refonder la force. Sans coercition, il y aurait capitulation devant l'iniquité, ce qui sanctionnerait sa prise de pouvoir et livrerait le monde au diktat de la violence. Pour que la force ne devienne pas elle-même iniquité, elle doit encore se soumettre à des critères stricts reconnus par tous. En définitive, seul le sens attire et exerce une force d'attraction dont ne peut se départir durablement la coercition. Ici, une juste force ne peut être qu'un engagement paradoxal : accepter le combat où « l'adversaire fait la loi de l'autre » (Clausewitz) tout en refusant de s'aliéner à la « tyrannie du Même » (Emmanuel Levinas).

---

<sup>49</sup> Raymond ARON, *Paix et guerre entre les nations*, Paris, Calmann-Lévy, 2004, p. 107.

### **3-1 Affronter sans ressembler : penser la guerre actuelle en évitant le piège mimétique**

« Hélas ! il faudrait bien des pages pour faire comprendre qu'à la longue, ils [ces faits] ne révoltaient plus. La raison, l'honneur les désavouait, la sensibilité restait engourdie, frappée de stupeur. Un égal fatalisme réconciliait dans le même hébètement les victimes et les bourreaux. Oui, la guerre civile ne m'a fait vraiment peur que le jour où je me suis aperçu que j'en respirais, presque à mon insu, sans haut-le-cœur, l'air fade et sanglant. Que Dieu ait pitié des hommes ! »<sup>50</sup>

Certes, dans sa lutte contre une idéologie nihiliste se voulant religieuse et qui envisage la violence barbare comme une fin, la force est menacée de dégénérer en violence aveugle. Puisque l'attaque portée contre un modèle de société emprunte le terrain des références transcendantes, invoquer en retour un besoin de transcendance pourrait bien n'aboutir qu'à une contrefaçon de transcendance. Un phénomène d'aspiration dans l'illimité, dans l'irrationalité de la violence dictée par l'assaillant, mérite également d'être pris au sérieux. L'identification du risque mimétique met en garde en effet contre une rivalité redoutable avec l'adversaire dont on peut finir par devenir le double indifférencié. Elle appelle un discernement déterminant pour que la force opposée à la violence idéologique ne dénature en surenchère tragique.

#### *i. « Jumeaux de la violence » : l'écueil de l'indifférenciation*

Dans un dialogue raisonnable d'échange d'idées, la rivalité peut constituer jusqu'à un certain point une saine émulation : « La tendance mimétique fait du désir la copie d'un autre désir et débouche nécessairement sur la rivalité. »<sup>51</sup>. Mais dans la rivalité pour des objets qui ne se laissent pas partager ou des pseudo-objets comme la détention orgueilleuse d'un modèle idéologique, les rivaux tendent à devenir des « doubles », des « jumeaux de la violence » : au stade ultime, la rivalité pour l'objet cède la place à la rivalité tout court, ce n'est plus un désir de possession qui les anime mais un désir de destruction. Comme les fils d'Œdipe, Étéocle et Polynice, ils tendent à s'entre-tuer.

L'agression de la violence peut aussi entraîner une régression de l'identité de soi. Se venger, c'est toujours imiter passionnément la violence, qui ne semble venir que d'autrui. L'agressé se mue aisément en agresseur selon un mécanisme automatique. Et la scène se nourrit par le

---

<sup>50</sup> Georges BERNANOS, *Les Grands Cimetières sous la lune*, Omnibus/Plon, Librairie Plon, 1938, p. 1319.

<sup>51</sup> René GIRARD, *La Violence et le Sacré*, 1990, éd. Hachette, coll. « Pluriel », 2004, p. 249.

déclenchement de l'autojustification d'une montée aux extrêmes de l'agresseur agressé. Avec l'entrée dramatique dans un jeu triangulaire Victime-Sauveur-Bourreau, le désir mimétique s'avère un mécanisme psychologique toxique pour l'identité. En étant fasciné par l'adversaire combattu, le risque consiste à devenir son double mimétique en même temps que son rival. Cette violence mimétique est selon René Girard au cœur des sociétés parce qu'au cœur des hommes. Il existe en effet une *mimesis* qui est négation de l'Autre, appropriation violente. Le mimétisme humain, sans freins, peut se propager comme une traînée de poudre, et conduire à la violence généralisée, le chaos, l'indifférenciation contagieuse, la crise totale, rendant ainsi impossible la survivance de l'ordre social. Le mimétisme a ainsi pour effet la violence de tous contre tous. Dans son exaspération, la fascination haineuse par les rivaux peut se tourner mécaniquement en violence de tous contre un. Alors que la figure victimaire tend à se généraliser, la violence mimétique trouve sa pseudo-résolution dans le sacrifice rituel du bouc émissaire, comme si l'élimination de la victime faisait tomber brutalement l'appétit de violence.

Par ailleurs, Emmanuel Levinas notait le vide qui se cache derrière la totalité. « La guerre suspend la morale », suspension de la morale qui annule dans le pragmatisme et le provisoire, les requêtes supposées universelles et catégoriques de la morale. La guerre n'est donc pas une épreuve pour la morale, fût-elle la plus grande, elle l'annule, dans sa prétention universelle.. Ecrivant dans le contexte historique d'après-guerre, Levinas pointe le fait que « la violence ne consiste pas tant à blesser et à anéantir, qu'à interrompre la continuité des personnes [...] à leur faire jouer des rôles. »<sup>52</sup>. La guerre détruit l'identité du Même qui est invité à réaliser que sa liberté « consiste à savoir que sa liberté est en péril »<sup>53</sup>. La rupture de la totalité est dans la relation à l'autre, « sans que cette relation devienne une implantation dans l'Autre et confusion avec lui »<sup>54</sup>. Si la distance avec le transcendant n'existe plus, il n'y a plus de transcendance<sup>55</sup>. Car « le transcendant est ce qui est autre, avant toute autre considération. »<sup>56</sup>.

---

<sup>52</sup> Emmanuel LEVINAS, *Totalité et Infini*, Editions Points, p. 5-16.

<sup>53</sup> *Idem*, p. 23.

<sup>54</sup> *Id.* p. 32.

<sup>55</sup> *Id.* p. 30 : « nous proposons d'appeler religion le lien qui s'établit entre le Même et l'Autre, sans constituer une totalité. ».

<sup>56</sup> *Id.* p. 24.

ii. *Entre absorption et exclusion : le piège du flou politico-religieux*

« Les djihadistes visent juste : puisque les démocraties séparent le spirituel du temporel et que la laïcité est la clef de cette séparation, ils veulent à nouveau confondre les deux ordres et diviser au nom de Dieu » souligne avec justesse Benoît Chantre<sup>57</sup>.

Cette violence politique tire des ressources inépuisables d'une certaine approche religieuse avec laquelle elle se confond. C'est la raison pour laquelle la montée aux extrêmes, après s'être excellemment servie des nationalismes et des totalitarismes, s'accommode aujourd'hui si bien de la théocratie. Les djihadistes ont ainsi intérêt à brouiller les cartes, à diffuser le religieux comme un poison – ceci pour en faire méconnaître la fonction, qui est aussi d'être un remède pouvant inspirer une solution politique. La risque est de rejeter unanimement le religieux, jusqu'à prétendre « l'éradiquer », parce qu'il évoque l'idée de Dieu renvoyée par l'adversaire. Ce Dieu est rejeté avec horreur puisqu'il est le Dieu de la violence. Dans ce piège où Dieu est un « modèle-obstacle » selon les termes de René Girard, s'installe un cycle indéfini de transgression et de vénération, au cœur de la violence et du sacré. En ce sens, l'islamisme peut aussi apparaître comme un révélateur du nihilisme qui ronge les sociétés occidentales, refusant de voir la vérité de leur propre violence.

### **3-2 La nécessaire bataille des idées : sens et transcendance**

*« Les civilisations s'élèvent ou s'effondrent selon la vitalité de leurs idéaux culturels, pas seulement selon le poids de leurs actifs matériels [...] Avec la défaite du fascisme et du communisme, la recherche de confort et de sécurité ne paraît pas suffire à combler leur vie. Alors suffit-elle à assurer la survie – à défaut du triomphe – des valeurs que nous pensons acquises et sur lesquelles nous avons la conviction que le monde est fondé ? Davantage que la menace que font peser les djihadistes, ces questions représentent le principal problème existentiel de nos sociétés ouvertes. »<sup>58</sup>*

En dépit du risque vertigineux, la bataille des idées s'impose pourtant –là même où l'asymétrie se creuse souvent en faveur de l'adversaire conquérant- pour que la force soit une continuation de la politique et non son abandon. Thérèse Delpech note à ce propos la faiblesse du camp occidental : « Les islamistes savent très habilement convertir en énergie politique les

---

<sup>57</sup> Cf. Benoît CHANTRE, *Les derniers jours de René Girard*, Grasset, 2016.

<sup>58</sup> Scott ATRAN, *ouvrage cité*, p. 90-91.

frustrations de la jeunesse. [...] La principale faiblesse du camp occidental est celle que manifeste la bataille des idées. Elle n'a jamais été lancée de notre côté, alors qu'elle ne cesse de progresser du côté des islamistes. »<sup>59</sup>. S'il s'agit donc de refuser le « rêve éveillé » d'une vision sans action, il s'agit plus encore de bannir le « cauchemar » d'une gesticulation sans vision. Face aux poussées qui désagrègent, alors que le sens s'estompe, « militer » exige, au-delà du courage physique, de se recentrer sur les références qui résistent et permettent de traverser l'épreuve. C'est aussi « le courage de s'ouvrir à l'ampleur de la raison » dans la recherche du bien commun.

*i. La force ne peut faire l'économie d'une finalité : nihilisme et violence*

D'emblée, la force peut aussi être guettée par un risque dialectique de toute-puissance qui consisterait à « ne se poser qu'en s'opposant » dans une espèce de stratégie de l'aporie. Comme toute vertu morale, la force n'est pas une fin et peut être désaxée si elle n'assigne à l'homme d'autre but que de s'affirmer lui-même. Dans cette condition, l'homme fort devient une sorte de monstre, un ravageur pour lequel rien n'a de valeur que son autodétermination, la manifestation de lui-même pour sa propre satisfaction. Ultimement, il risque de penser posséder la vérité plutôt que de se laisser posséder par la recherche de vérité. La liberté devient alors l'absolu et sa propre transcendance (Sartre).

Mais la simple affirmation de soi peut mener à l'excès de la volonté de toute-puissance comme à l'abandon lâche et résigné. Aristote remarque que la bonne raison d'agir avec courage est que cela est noble et beau : « Les mercenaires se montrent couards quand le danger leur impose un effort trop grand et quand ils sont surclassés en nombre ou en armement. Ainsi sont-ils les premiers à se débander, alors que les armées de citoyens tiennent bon et meurent en combattant, comme on l'a vu à la bataille du temple d'Hermès. Ils font ainsi car ils trouvent honteux de s'enfuir. Ils préfèrent la mort à un salut acquis à ces conditions. [...] Car l'homme courageux pâtit et agit pour un objet qui en vaut la peine et de façon qu'exige la raison. [...] Son courage est une bonne chose, par suite sa fin aussi est bonne, puisqu'une chose se définit toujours par sa fin ; et par conséquent c'est en vue d'une fin noble que l'homme courageux fait face aux dangers et accomplit les actions que lui dicte son courage. »<sup>60</sup>

---

<sup>59</sup> Thérèse DELPECH, *L'Ensaucagement. Le retour de la barbarie au XXIe siècle*, Paris, Grasset, 2005.

<sup>60</sup> ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, Livre III, ch 10, 1115 b 23.

Or ce défi du sens revient d'abord au politico-militaire. Et si le militaire répond au politique, à qui répond le politique ? Cette question mérite d'être posée dans la culture politique française qui se constitue d'un mélange d'individualisme et d'étatisme. Dans cette société de défiance, Albert Camus remarquait : « La fin justifie les moyens ? Cela est possible. Mais qui justifie la fin ? ». C'est l'idée d'un besoin de moralité pour éviter l'absurdité de la violence comme l'évoque magistralement Bernanos : « Si vous ne moralisez pas les gouvernements, il faudra se hâter de démoraliser les peuples. Mais quand vous aurez fini de démoraliser les peuples, il n'y aura plus de gouvernement, il n'y aura plus rien. Les dictatures sont un grand effort manqué des peuples pour échapper au dégoût, à ce désœuvrement de l'âme. »<sup>61</sup>.

Une première réponse à la question du sens semble pouvoir être recherchée du côté de la nation. La force étatique trouve son sens au regard de la nation comme principe qui transcende l'Etat. Raymond Aron voit ainsi la force de l'Etat lui-même au service de la nation : « Les régimes naissaient et mouraient : la France durait [...] La nation, la France, restait la même, tout aussi exigeante à l'égard des citoyens, quel que fût le détenteur occasionnel d'une souveraineté jamais en déshérence. ».

Cette nation, qui existe « par » la culture et « pour » la culture, offre ainsi, après la famille, un extraordinaire cadre de références. Elle permet l'unité des hommes qui la composent, à condition qu'elle résiste effectivement à l'idéologie dominante voulant la remplacer par des ensembles transversaux au service du seul développement économique<sup>62</sup>. La force de la nation au service de la culture est un garde-fou contre le nihilisme, contre le désespoir et la violence. Il s'avère ainsi indispensable qu'il y ait des nations conscientes d'elles-mêmes donnant naissance à des Etats constitués, pour que la personne humaine soit reconnue dans toutes ses dimensions et soit capable de se développer et de se défendre. L'unité du genre humain, dont la prise de conscience est majeure, ne supprime en réalité pas les nations mais au contraire les réclame. En leur absence, les Etats deviendraient des coquilles vides offrant un appel d'air aux dictatures les plus diverses.

### *ii. Besoin de transcendance : l'ampleur de la raison pour humaniser la force*

La force aspire donc à s'inscrire dans une perspective raisonnable et noble pour être fidèle à son principe en tant que vertu. Or l'ampleur de la raison permet de donner une profondeur de sens à la force en l'inscrivant dans un cadre authentiquement humain. La nation

---

<sup>61</sup> Georges BERNANOS, *Nous autres Français* (1939), VI ; Pléiade Essais et écrits de combat tome I, 1972, p. 755.

<sup>62</sup> Pierre MANENT, *La raison des nations. Réflexions sur la démocratie en Europe*, Paris, Gallimard, 2008.

peut donc être appréhendée comme un premier niveau de transcendance, capable de donner du sens, d'inspirer une résistance droite. Ce premier niveau permet de ne pas subordonner la force à la technique, la nation se référant à une richesse de culture et à la chose publique au noble sens de la politique, quand l'Etat se réfère davantage à un pouvoir administratif et judiciaire. Mais l'attachement à la nation peut lui-même parfois se dévoyer en nationalisme – péril largement identifié où les passions partisans prennent le pas sur une coopération internationale raisonnable – sans justifier pour autant l'abandon suicidaire des nations.

Au-delà donc de la nation, et de façon plus universelle, le bien commun s'avère un principe capable de transcender la diversité des cultures et le pluralisme politique. Il permet de guider l'usage de la force en faisant de la « politique », au sens noble du terme, un souci du Bien commun qui surpasse la diversité des intérêts particuliers et des désirs individuels. Fondamentalement, il vise la justice au service de la paix. En cela, le bien commun garantit à la force un cadre équilibré qui réconcilie éthique et politique. Sans cette règle supérieure, la maîtrise de l'organisationnel donne à celui qui détient le pouvoir la possibilité de l'utiliser à son propre profit sans aucune retenue. C'est le totalitarisme. Michel Schooyans souligne à cet égard les dangers d'une « dérive totalitaire du libéralisme ». En effet, « le mécanisme de la démocratie dans une société qui perd ses valeurs fondamentales n'assure plus toujours la défense contre l'exploitation de toutes les ressources, y compris humaines. La concurrence n'est plus une course pour le meilleur, mais une lutte à mort contre tout autre qui vient sur les mêmes plates-bandes »<sup>63</sup>.

Le bien commun apparaît ainsi comme une boussole capable de pointer dans la combinaison simultanée du bien de chaque personne et du bien des hommes dans leur ensemble. Il ne privilégie ni l'humanité dans son ensemble ni l'individu dans sa solitude, mais la personne, dans sa richesse et dans son engagement dans la société. Il englobe le bien individuel, le bien institutionnel et le résultat pratique du souci de la personne, c'est-à-dire en quelque sorte le bien des autres. Il s'avère dès lors la clef de réconciliation des inévitables tiraillements mettant à l'épreuve les sociétés. Si la perfection de ce bien commun relève de l'utopie, ses dynamiques de progrès et de destruction sont d'expérience courante.

Ainsi il est possible de ne pas opposer le tout et la partie, de ne pas introduire de dialectique entre la Cité et le citoyen. A la différence de la notion d'intérêt général, cette attention raisonnable au bien commun ne nie pas la possibilité morale de l'objection de conscience.

---

<sup>63</sup> Jean-Loup DHERSE – Dom Hugues MINGUET, *L'Éthique ou le Chaos*, Presses de la Renaissance, Paris, 1998, p. 151.

Dans ce contexte, la force ne cherche pas par conséquent à s'exercer sous forme de contrainte absolue au for interne. La prise en compte du bien commun conduit à considérer que rien n'est finalement plus grand qu'une conscience d'homme, idéalement éclairée par la lumière de l'intelligence. En dernier ressort, la loi non écrite de la conscience s'exprime comme la force morale par excellence. Elle favorise le courage intellectuel en tant qu'attachement à la justice.

Le bien commun, qui relie éthique et politique, permet ici de préserver la force de l'arbitraire d'une application trop générale. Il permet de s'adapter à la multiplicité des circonstances et des situations. Plus encore, en réconciliant éthique et politique, la notion de bien commun restaure le lien entre la force et le droit. Une légitimité du droit peut en outre être rendue possible par l'idée qu'il existe un droit naturel antérieur aux déterminations juridiques positives tel qu'il se rencontre dans la culture grecque classique avec la figure exemplaire d'Antigone, la fille d'Œdipe<sup>64</sup>. Ce droit naturel s'exprime aussi par le droit positif tout en protégeant des possibles écueils du formalisme.

Enfin, dans la délicate tension entre le religieux et le politique, la vision du bien commun tend à distinguer le temporel et le spirituel pour en favoriser l'unité. Approfondissant le lien entre le sacré et la violence, René Girard met en garde contre ce risque de vouloir être fort en écartant tout ce qui échappe au pouvoir étatique, tout ce qui n'est pas directement maîtrisable ou contrôlable : « La tendance à effacer le sacré, à l'éliminer entièrement, prépare le retour subreptice du sacré, sous une forme non pas transcendante mais immanente, sous la forme de la violence et du savoir de la violence »<sup>65</sup>. Reconnaisant la liberté religieuse, le bien commun ne s'oppose pas à ce que la conscience de l'homme puisse être éclairée par une lumière surnaturelle *i.e* d'inspiration religieuse, qui se réfère à l'*Être premier* que les traditions religieuses appellent « Dieu ». Soucieuse du bien commun, cette ampleur de la raison y voit une possibilité de transcender le tout de l'existence tout en rendant toujours « à César ce qui est à César ». Ainsi la vertu de civisme et la vertu de religion trouvent une possibilité de coexister pacifiquement voire de se renforcer au service de la paix : « Nous proposons d'appeler religion le lien qui s'établit entre le même et l'Autre, sans constituer une totalité. » (Levinas). Il s'agit donc *in fine* de rétablir le lien entre politique et métaphysique par le biais de l'éthique, garantissant à l'action de force sa richesse de sens.

---

<sup>64</sup> Ses deux frères, Étéocle et Polynice, se sont affrontés pour le pouvoir et se sont entretués. Polynice, le rebelle, est condamné à rester sans sépulture et à être brûlé sur le bûcher. Mais, pour satisfaire aux devoirs de la piété envers son frère mort, Antigone en appelle, contre l'interdiction de sépulture portée par le roi Créon, « aux lois non-écrites et immuables ».

<sup>65</sup> René GIRARD, *La Violence et le Sacré*, 1990, éd. Hachette, coll. « Pluriel », 2004, p. 480.

Fondamentalement, la force recherche la paix. Et cette paix constitue un bien à part entière, ayant sa propre consistance -ne se définissant donc pas simplement par un état d'*inconsistance* ou d'*absence de conflit*.

### **3-3 L'Éthique ou le Chaos ? A la recherche de la paix : la force de dépasser le mal par la recherche du bien commun**

*« Pour gagner la partie, il faut jouer cœur ou tricher. » Jean Cocteau*

S'il existe réellement un bien *commun*, dont la recherche et la défense vigoureuse est le versant « moral », *i.e.* non matériel, de la « force », on comprend qu'il puisse se définir comme un ordre des choses : *le bien de chacun est dépendant du bien de l'autre*. Alors la force est d'abord ce qui construit la paix avant d'être une élimination des causes de discorde. Autrement dit, l'ambition affichée est de *vaincre le mal par le bien*. Voilà une conviction ou force morale capable d'ouvrir un chemin de désamorçage à la violence chronique et désespérante. Voici une limite au mal et l'invitation à son dépassement, pour conjurer les effets pervers de la violence. Avec la concorde, la paix est une forme d'« ordre », qui va de pair avec la « justice ».

Dans la mesure où le bien seul a une consistance, il vise la paix au-delà de la simple absence de guerre. Saint Augustin définit en effet la paix comme « la tranquillité de l'ordre »<sup>66</sup>. Elle n'est donc pas l'absence de conflit, ni un équilibre instable de puissances qui campent sur leurs positions et s'opposent insidieusement et indirectement. Cette définition de la paix positive est large. Lorsqu'il la définit, saint Augustin parle de « la paix de toute chose ». Il est fréquent d'opposer ordre public et ordre moral. Certes cette notion d'ordre moral est péjorative lorsqu'elle est employée en sous-entendant qu'elle puisse être une atteinte à la liberté. Pour autant, une politique qui veut résoudre les problèmes ne refuse pas de s'attaquer à leurs causes si elle veut repousser ses limites. Si la paix est la tranquillité de l'ordre, est-ce la tranquillité du seul ordre public apparent? Or, la paix, comme tranquillité de l'ordre, exprime bien plus que le rétablissement du seul ordre public et de la seule paix civile. Certes fondamentaux pour la vie en société, ils ne sont qu'une partie de l'ordre des choses comme l'indiquent d'ailleurs les qualificatifs « public » et « civile ».

---

<sup>66</sup> Saint AUGUSTIN, *La cité de Dieu*, Livre XIX, chap. XIII, § 1, 12-13, Edition Desclée de Brouwer, 1960.

La paix est ainsi l'harmonie du plein épanouissement de l'ordre, qui va de la réalité corporelle jusqu'à l'ordre spirituel. Cet ordre décrit un état de justice, qui apparaît comme la raison d'être de la société. Car il offre les conditions au désir du bonheur, qui est le ressort de toute l'activité humaine. Le souverain bien de l'humanité, à quoi tendent toutes choses –*et la guerre elle-même*–, c'est la paix, cette « tranquillité de l'ordre qui dispose les choses selon leurs similitudes ou leurs différences, en assignant à chacune sa juste place »<sup>67</sup> : paix du corps, résultant du tempérament et de l'équilibre de ses différentes parties ; paix de l'âme, née de l'accord entre la connaissance et l'action sous le gouvernement de la raison ; paix domestique, de la cité et de la société tout entière, qui est l'union ordonnée de l'autorité et de l'obéissance ; paix couronnée enfin par l'espérance d'un accomplissement du bonheur terrestre.

Dans ce couple *justice et paix*, la force apparaît à la fois comme un moteur et un rempart. Face aux défis évoqués par la violence idéologique, le sens que revêt la force est aussi un courage intellectuel et moral pouvant s'appuyer sur les valeurs inscrites dans les plis des drapeaux<sup>68</sup>.

*i. La force vise la paix d'un ordre éthique : l'égalité devant les droits fondamentaux*

La paix réclame une force responsable qui sait recourir aux ressources de l'éthique. Or cette dernière est à lier à la métaphysique, selon l'appel lancé par Levinas. L'enjeu est de respecter l'autre en tant qu'autre, en considérant sa valeur d'infini pour sortir de l'enfermement dans la totalité. Plus encore, Levinas souligne que l'appel éthique est une obligation qui précède toute compréhension. Il y a donc une forme de violence éthique. Or cette éthique universelle permettant de reconnaître une égale dignité devant les droits fondamentaux est toujours un point d'achoppement du droit international, au risque de détourner les droits de l'homme vers des intérêts particuliers. Par ailleurs, gardant à l'esprit la menace nucléaire, qui inaugure la possibilité d'une autodestruction totale, Günther Anders écrit dès 1960 : « nous ne vivons plus dans une époque mais dans un délai. ». Face à cela, l'idée de développer une approche globale de l'« écologie des valeurs » peut faire converger les aspirations à la recherche d'une éthique universelle, qui passe par la reconnaissance des

---

<sup>67</sup> *Idem.*

<sup>68</sup> Les Lumières européennes n'ont pas seulement produit les atrocités de la Révolution française : elles ont de fait relayé des aspirations positives comme les idées de liberté, d'égalité et de fraternité, préparant le terrain à une recherche de compréhension des droits de l'homme.

droits inaliénables de chacun en raison de sa dignité, à commencer par le droit à la vie. Or ces aspirations ne peuvent aboutir sans l'exercice lucide du courage intellectuel et moral. Sous le prétexte en effet que toute prétention à une vérité objective et universelle serait source d'intolérance et de violence, et que seul le relativisme pourrait sauvegarder le pluralisme des valeurs et la démocratie, l'apologie du positivisme juridique s'impose, faisant de ce qui est cohérent le légal, et du légal le légitime. Sans nier par ailleurs l'importance de la prise en compte du contexte, la propension revient à écarter toute référence à un critère objectif, ontologique, de ce qui est juste. Dans cette perspective, le dernier horizon du droit et de la norme morale reste la loi en vigueur, qui est censée être juste par définition puisqu'elle est l'expression de la volonté du législateur. Mais c'est ouvrir la voie à l'arbitraire du pouvoir, contraire à la force du droit visant à défendre celui qui, privé de pouvoir, a pourtant la même dignité<sup>69</sup>. C'est finalement ouvrir la voie au droit du plus fort et à la manipulation idéologique, au droit de la seule majorité arithmétique, au détriment du bien commun.

ii. *La force vise la paix d'un ordre rationnel : la liberté religieuse et le politique*

La paix réclame encore d'écarter la cause de discorde que constituent facilement les rapports entretenus entre la raison et la foi comme connaissance spécifique aux religions. Sortir de l'affrontement d'un rationalisme athée et d'un fidéisme aveugle suppose le courage de s'ouvrir à l'ampleur de la raison. Il s'agit de « distinguer pour unir » le temporel et le spirituel, en écartant la confusion comme le séparatisme, et donc en permettant la proposition de sens par le religieux dans la sphère publique sans accepter pour autant son imposition contraignante. Face à un adversaire voulant imposer une totalité politico-religieuse, l'État ne peut pas plus s'ériger en porteur du sens ultime par la contrainte, sans nourrir les frustrations ou verser lui-même dans une nouvelle idéologie religieuse. En imposant une idéologie globale, une religion même séculière ou une pensée unique, il ne ferait que fragiliser la cohésion de la société sur des artifices au lieu d'assumer la limite inhérente de ses compétences. Le domaine du sens ultime est pris en charge, dans la société civile, par les organisations religieuses, les philosophies et les spiritualités, à charge pour elles de contribuer

---

<sup>69</sup> « Nos pauvres gens, nos splendides gens, sont des gens tout à fait dignes d'amour. Ils n'ont pas besoin de notre pitié ni de notre sympathie. Ils ont besoin de notre amour compréhensif, ils ont besoin de notre respect, ils ont besoin que nous les traitions avec dignité. [...] Et je ressens quelque chose que je voudrais partager avec vous. Le plus grand destructeur de la paix, aujourd'hui, est le crime commis contre l'innocent enfant à naître. Si une mère peut tuer son propre enfant, dans son propre sein, qu'est-ce qui nous empêche, à vous et à moi, de nous entretenir les uns les autres ? », *Discours de Mère Teresa à Oslo lors du Prix Nobel de la Paix, 10 décembre 1979.*

au bien commun, de renforcer le lien social et de promouvoir les valeurs universelles qui fondent l'ordre politique.

*iii. La force vise la paix d'un ordre de bienveillance réciproque : la fraternité entre les hommes et les nations*

La paix réclame enfin une « amitié civique » qui résiste et renonce à l'idéologie. Seule la force morale d'une nation se caractérisant par une amitié civique -ultimement portée par le militaire qui donne sa vie pour la défense de la cité- peut contribuer à une paix durable : non pas une paix sociale polarisée autour d'un ennemi commun, ni même une simple absence de conflits et encore moins une riposte idéologique. Sans cette fraternité civique entre les hommes d'une nation et entre les nations –dans un respect du bien commun mondial–, « les valeurs l'emportent sur les visages, l'Homme abstrait sur les hommes concrets, et l'on se met à détruire avec les meilleures intentions, au nom de l'Humanité, du Peuple, du Bien comme autant de nobles idées qui peuvent écraser la réalité des personnes »<sup>70</sup>.

La force morale consiste ultimement à rencontrer le visage de l'Autre : « le visage est sens à lui seul. Toi, c'est toi. En ce sens, on peut dire que le visage n'est pas *viu*. Il est ce qui ne peut devenir un contenu, que votre pensée embrasserait ; il est l'incontenable, il vous mène au-delà... la relation au visage est d'emblée éthique. Le visage est ce que l'on ne peut pas tuer, ou du moins ce dont le sens consiste à dire : tu ne tueras point. »<sup>71</sup>.

\*

\*      \*

---

<sup>70</sup> Fabrice HADJADJ, *ouvrage cité, id.*

<sup>71</sup> Emmanuel LEVINAS, *Ethique et Infini*, Fayard, Paris, 1982.

## CONCLUSION

La force est toujours nécessaire mais jamais elle n'a tant d'éclat que dans les temps difficiles. Dans l'urgence, « quand la maison prend feu », l'heure n'est certes pas à gloser ; il convient d'imposer l'ordre. Avec cette certitude toutefois : la coercition, sans force d'attraction ou proposition de sens, ne produit à terme que frustration et fragilisation du corps social. Et la modération ne vaut pas proposition. Si l'effort s'inscrit sur le long terme, la prise de conscience n'en est pas moins urgente. Dans les années 30, la littérature hitlérienne exaltait la violence, le risque, l'aventure. C'était ce qu'il fallait pour en détourner les honnêtes gens. Il est à souhaiter que le « totalitaire de la prudence » n'annihile pas les esprits devant la violence barbare des discours djihadistes. D'ailleurs, la vraie prudence se nourrit d'action et pas simplement de refus d'action. Comme l'action se nourrit elle-même de la pensée et d'une vision du bien commun au service de la paix, condition essentielle pour humaniser la force. La société peut bien sûr toujours compter sur le courage de son armée, courage physique en particulier. Mais le combat mené dans le champ immatériel n'a de sens en définitive que s'il constitue la partie émergée de l'iceberg. On l'aura compris, il résulte concrètement de cette analyse que tout contre-discours à la fascination exercée par l'adversaire, pour louable et utile qu'il soit, ne peut prétendre qu'à une portée très limitée dès lors qu'il ne s'enracine pas dans une qualité des buts de guerre, laquelle est elle-même conditionnée par une communauté de sens. Car il est un courage de l'esprit qui ne doit pas être attaché exclusivement aux uniformes, de sorte que l'armée tire sa force morale d'abord de la nation. Il s'agit donc de disposer ou non d'une profondeur de sens qui constitue aussi ou non une réelle défense dans la profondeur.

L'enjeu est bien de pouvoir répondre avec Pascal davantage encore en « fortifiant la justice » qu'en « justifiant la force ». Sans quoi l'on aurait tôt fait de s'adonner à l'arbitraire de la force. Car la justice est l'expression de la vraie force, l'absence de justice et l'absence de force sont une violence par action ou par omission et la violence engendre la violence.

N'est-ce pas au final l'ultime force de l'homme qui recherche la justice, afin qu'elle donne du sens et transcende son action et ce faisant la renforce : « C'est l'étrange et longue guerre que celle où la violence essaie d'opprimer la vérité. Tous les efforts de la violence ne peuvent affaiblir la vérité, et ne servent qu'à la relever davantage. » ? Pour opposer une juste force à la violence idéologique, il faut surmonter la terreur en résistant avec honneur. Mais précisément, ce qui fonde cet honneur, c'est bien la valeur des choses dont le rejet de la transcendance

exprime le désespoir. Ce qui fera dire à Bernanos : « la force et la faiblesse des dictateurs est d'avoir fait un pacte avec le désespoir des peuples [...] les dictatures sont un grand effort pour échapper au dégoût, à ce désœuvrement de l'âme ». A n'en pas douter, l'idéologie relativiste s'allie ici avec le terrorisme islamique : dans une spirale de violence infernale mais non inéluctable, l'ennui sournois et vertigineux de la société épouse le déni froid et haineux de l'humanité.

A condition enfin de ne jamais travestir cette approche en s'appropriant la vérité, qui est aussi le bien commun, soit le bien le plus propre à chacun. Or, si « la paix est la tranquillité de l'ordre », l'ordre veut que l'homme puisse être possédé par la vérité mais jamais l'inverse. D'ailleurs la vraie force n'exalte pas le combat, elle combat. La paix est donc à ce prix. Courage !

\*

\*      \*

## Présentation de la bibliographie et des sources

- ARENDDT Hannah, *Le Système totalitaire*, Seuil, 1972
- ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, Paris, Vrin, 3e éd. 1972. *La Politique*, Vrin, 1977.
- ARON Raymond, *Paix et guerre entre les nations*, Paris, Calmann-Lévy, 2004
- ATRAN Scott, *L'Etat islamique est une révolution*, « il est de notre devoir de comprendre »
- BERNANOS, *Les Grands Cimetières sous la lune*, Omnibus/Plon, Librairie Plon, 1938
- BLONDEL Maurice, *Carnets intimes*
- CHALIAND Gérard et alii, *L'Arme du Terrorisme*, Paris, DDB, 2002
- CONTE-SPONVILLE André, *L'esprit de l'athéisme*
- DELPECH Thérèse, *La Guerre parfaite*, Paris, Flammarion, 1998. *Politique du chaos. L'Autre Face de la mondialisation*, Paris, Le Seuil, 2002. *L'Ensaucagement. Le retour de la barbarie au XXIe siècle*, Paris, Grasset, 2005
- DURKHEIM Emile, *Le Suicide*, Paris, PUF, 1960
- ENYO, *Anatomie d'un désastre, L'Occident, l'islam et la guerre au XXIe siècle*, Editions Denoël, 2009.
- GAUCHET Marcel, *La Démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002
- GIRARD René, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1973. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset, 1978. *Le bouc émissaire*, Paris, Grasset, 1982.
- HABERMAS J., *Droit et démocratie*, Gallimard, 1997.
- HEGEL, *Principes de la philosophie du droit* (Vrin).
- HOBBS, *Le Léviathan*, Gallimard.
- HUDE Henri, *L'Ethique des décideurs*
- KANT, *Projet de paix perpétuelle*
- KARLI Pierre, *L'homme agressif*, Paris, Odile Jacob, 1987
- LEVINAS Emmanuel, *Totalité et infini. Ethique et Infini*.
- LOCKE, *Traité du gouvernement civil*, Vrin, 1977.
- LORENZ Konrad, *L'agression. Une histoire naturelle du mal*.
- LUBAC (de) Henri, *Le drame de l'humanisme athée*
- MACHIAVEL, *Le Prince*, in *Œuvres*, La Pléiade, 1952.
- MANENT Pierre, *Cours familiers de philosophie politique. La raison des nations. Réflexions sur la démocratie en Europe*, 2008. *Le regard politique. Entretiens avec Bénédicte Delorme-Montini*, Paris, Flammarion, 2010.
- MINGUET & DHERSE, *L'éthique ou le chaos*, Presses de la Renaissance, Paris, 1998.
- MONTESQUIEU, *L'esprit des lois, Oeuvres complètes*, Pléiade/Gallimard.
- ORWELL, 1984
- PASCAL, *Pensées, Oeuvres complètes*, Pléiade/Gallimard.
- PLATON, *La République*, Vrin
- RAWLS John, *Théorie de la justice*, Seuil, 1987.
- ROUSSEAU, *Du contrat social*, Points/Seuil
- SAINT AUGUSTIN, *La cité de Dieu*
- SAINT-GERMAIN (de) Charles-Eric, *La défaite de la raison. Essai sur la barbarie politico-morale contemporaine*. Salvator, 2015.
- SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, , Les Editions du Cerf, 1986.
- SCHOOYANS Michel, *La dérive totalitaire du libéralisme*
- SOLJENITSYNE, *Discours de Harvard*
- TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*
- WEBER Max, *Le Savant et le Politique*, Paris, Plon, 1959 (collection 10/18).
- WEIGEL Georges, *Le cube et la cathédrale*
- WEIL Simone, *La Pesanteur et la Grâce*, Paris, Plon, 1947.
- WIEVIORKA Michel, *La violence*, Paris, Hachette, "Pluriel", 2005.