

Violence et origine: Kant, Arendt, Lévinas, Derrida

I- Le « mal radical » Kant (et Arendt)

Emmanuel Kant

En avril 1792, Kant publie dans le *Berlinische Monatschrift* l'essai *Sur le mal radical dans la nature humaine*, qu'il inclut ensuite comme premier article de son ouvrage sur *La religion dans les limites de la simple raison*, paru un an plus tard.

Le « mal radical » est comme une essence de la violence, puisque que c'est sa forme volontaire, générique, propre à l'espèce (humaine) et non aux individus.

Selon Kant, le mal est **radical** dans la mesure où il est **enraciné (c'est l'étymologie) dans la nature humaine** en tant que tendance ou « inclination au mal », signification anthropologique. La tendance au mal est ici la « la possibilité d'une déviation des maximes par rapport à la loi morale » et doit elle-même être considérée comme un « acte de liberté », sinon le comportement ne pourrait pas du tout être évalué moralement.

L'homme a donc une tendance naturelle au mal. Kant distingue la nature humaine de sa conception générale de la nature. « Nature » désigne l'ensemble du système de phénomènes liés par le principe causal dans des relations de cause à effet. Dans la « nature humaine » ou plutôt chez l'être humain, liberté et causalité sont liées : si le comportement concret repose sur un « usage » individuel de la liberté transcendante (spontanéité) fondé sur des raisons et des maximes, il peut être compris comme une action sensée. Avec la possibilité de cet usage individuel, la nature humaine contient à la fois une « propension au bien » et une « propension au mal ».

Kant a déjà identifié cette tendance au mal dans la *Critique de la raison pratique* et dans les *Fondements de la métaphysique des Mœurs*. Kant parle du fait que **les humains ont un « puissant contrepoids » à l'impératif catégorique (c'est-à-dire la loi morale qui commande le respect d'autrui)**. De là naît « **une dialectique naturelle** », qu'il décrit comme la « **propension de l'homme à raisonner contre les lois du devoir et à mettre en doute leur validité** ». Il y définit la tendance comme « **l'amour-propre** » et « **l'orgueil de soi** ». **Ce ne sont donc pas les besoins biologiques individuels ni les inclinations personnelles elles-mêmes qui déterminent la tendance au mal, mais plutôt la tendance de la raison**, qui va « au-delà », qui transgresse ses propres possibilités et droits (d'où la nécessité de « Critiques » de la raison, qui remettent les possibilités et prétentions en place).
« Ce mal est radical parce qu'il corrompt le fondement de toutes les maximes de la volonté bonne »

Le mal est donc radical car, comme la prédisposition au bien, il est enraciné

dans la profondeur de la liberté humaine et peut donc corrompre le « fondement de toutes les maximes ». **La disposition et l'inclination n'ont pas la même importance, car l'inclination au bien fait nécessairement partie de la possibilité de l'être humain, tandis que l'inclination au mal est « accidentelle pour l'humanité ».** La tendance au mal n'est pas conceptuellement essentielle à l'homme, même si elle appartient généralement à l'espèce humaine. Kant distingue entre la « prédisposition à l'animalité » que possèdent les humains en tant qu'êtres vivants biologiques et la « disposition pour l'humanité », qui constitue la nature humaine en tant qu'être rationnel, de la disposition individuelle « pour sa personnalité ». La tendance individuelle au mal, que Kant décrit également comme la « corruption du cœur humain » est très forte, ce qui signifie que la prédisposition l'humanité, l'autonomie de la volonté par rapport aux motifs sensibles (les passions), est pervertie: au lieu de la loi morale, ce sont les inclinations individuelles et les inclinations de l'espèce (péché originel) qui déterminent l'action. C'est la « fragilité (*fragilitas*) de la nature humaine » et « la malhonnêteté du cœur humain », c'est-à-dire le besoin biologique particulier et manque de véracité envers soi-même. **Le mal n'est pas sa propre « force motrice » (parce qu'il n'a rien en propre, théologie réformée et piétiste de l'éducation du jeune Kant),** mais plutôt « l'injustice (*perversitas*) du cœur humain ».

Selon Kant, les mauvaises actions sont individuellement coupables et doivent être individuellement responsables malgré la tendance générale. Kant résout le problème en postulant un « acte intelligible » (c'est la volonté à l'origine du péché originel, Adam est un homme, donc un être raisonnable) dans lequel l'homme détermine sa maxime suprême, dont dépendent toutes les autres maximes. Ceci a une origine purement raisonnable

Hannah Arendt

En ce qui concerne l'expérience de l'Holocauste, la théoricienne politique Hannah Arendt a abordé la question du mal radical.

Arendt, philosophe autrichienne dont la formation est classique: elle est nourrie à la morale kantienne, même si elle ne la partage pas.

« Le mal radical est ce qui n'aurait pas dû se produire, c'est-à-dire ce avec quoi on ne peut pas se réconcilier, ce qui ne peut en aucun cas être accepté comme un destin et ce qui ne peut être passé sous silence. C'est ce dont on ne peut pas assumer la responsabilité parce que ses conséquences sont imprévisibles et parce qu'il n'y a pas de punition adéquate parmi ces conséquences. » *À propos du mal. Une conférence sur les questions d'éthique*

Lettre à Karl Jaspers mars 1951:

« Je ne sais pas ce qu'est réellement le mal radical, mais il me semble qu'il a quelque chose à voir avec les phénomènes suivants : le fait de rendre les gens

superflus en tant que personnes (en ne les utilisant pas comme un moyen, « la dignité humaine est violée, mais plutôt pour rendre l'être humain superflu. »

« Mais dans son effort pour prouver que tout est possible, la domination totale (le totalitarisme), sans le vouloir réellement, a découvert que le mal radical pouvait réellement exister. **Lorsque l'impossible est devenu possible, il s'est avéré identique au mal radical**, impunissable et impardonnable, qui ne peut être compris ou expliqué par les motifs de l'intérêt personnel, de l'avidité, de l'envie, de la soif de pouvoir, du ressentiment, de la lâcheté. ».

Entre mars et avril 1953, Arendt écrit dans son journal de pensée : « **Il existe un mal radical, mais pas un bien radical. Le mal radical surgit toujours quand le bien radical est recherché.**

Dans son rapport de 1963 à Eichmann à Jérusalem, elle développe son idée de la « banalité du mal ». Le mal était omniprésent dans la structure du pouvoir du national-socialisme, visant à abolir les humains en tant qu'humains et à détruire progressivement tous les humains industriellement au nom d'objectifs abstraits de progrès jusqu'à ce qu'il ne reste plus que des fonctionnaires de « l'impuissance organisée » du système totalitaire. **Mais ces fonctionnaires peuvent aussi être remplacés à tout moment, de sorte qu'ils ne survivent finalement qu'en tant que fonction et non en tant que personnes**

II- Le visage, offrande de l'autre (Levinas).

Le visage c'est l'être-exposé qu'est autrui. Le visage est le corps, en tant qu'il peut-être-battu, frappé. Le corps dans sa dignité de personne (ce qui n'est pas le cas pour d'autres parties du corps). Il est en même temps l'épiphanie (la manifestation) de cette vulnérabilité même, donc de la dignité même de la personne. La personne violente croit toujours (ou le feint) s'attaquer à l'enveloppe physique de l'autre. Non: par exemple la gifle est symboliquement beaucoup plus grave que le « coup de poing » au plexus. On peut malmener le corps-de-l'autre dans le jeu sportif sans atteinte. À l'inverse, le visage, comme lieu physique de l'expression de soi, de sa personnalité, et un lieu « méta-corporel ».

« Le visage est exposé, menacé, comme nous invitant à un acte de violence. En même temps, le visage est ce qui nous interdit de tuer. »

Totalité et Infini

« **Dans cette relation à l'autre, il n'y a pas de fusion, la relation à l'autre est envisagée comme altérité. L'autre est l'altérité.** La pensée de Buber m'a poussé à m'engager dans une **phénoménologie de la socialité, qui est plus**

que l'humain. La socialité est pour moi le meilleur de l'humain. **C'est le bien, et non pas le pis-aller d'une fusion impossible.**

La sociabilité est cette altérité du visage, du pour-l'autre, qui m'interpelle, voix qui monte en moi avant toute expression verbale, (...) du fond de ma faiblesse.

Cette voix est un ordre, j'ai l'ordre de répondre de la vie de l'autre homme.

Je n'ai pas le droit de le laisser seul à sa mort.

Le visage est seigneurie et le sans-défense même. Que dit le visage quand je l'aborde ? Ce visage exposé à mon regard est désarmé. Quelle que soit la contenance qu'il se donne, que ce visage appartienne à un personnage important, étiqueté ou en apparence plus simple. Ce visage est le même, exposé dans sa nudité.

Sous la contenance qu'il se donne perce toute sa faiblesse et en même temps surgit sa mortalité. À tel point que je peux vouloir le liquider complètement, pourquoi pas ? Cependant, c'est là que réside toute l'ambiguïté du visage, et de la relation à l'autre.

Ce visage de l'autre, sans recours, sans sécurité, exposé à mon regard dans sa faiblesse et sa mortalité est aussi celui qui m'ordonne : « Tu ne tueras point ». Il y a dans le visage la suprême autorité qui commande, et je dis toujours, c'est la parole de Dieu. Le visage est le lieu de la parole de Dieu.

Totalité et Infini

Or, le paysage environnant du visage de l'autre est l'Histoire, la société. C'est-à-dire, pour Lévinas, « la guerre ».

« On n'a pas besoin de prouver par d'obscurs fragments d'Héraclite que l'être se révèle comme guerre, à la pensée philosophique ; que la guerre ne l'affecte pas seulement comme le fait le plus patent, mais comme la patence même – ou la vérité – du réel. En elle, la réalité déchire les mots et les images qui la dissimulent pour s'imposer dans sa nudité et dans sa dureté. Dure réalité (cela sonne comme un pléonasme !), dure leçon de choses, la guerre se produit comme l'expérience pure de l'être pur, à l'instant même de la fulgurance où brûlent les draperie de l'illusion »

(Totalité et Infini, préface, p. IX).

« Visage et discours sont liés. Le visage parle. Il parle, en ceci que c'est lui qui rend possible et commence tout discours. J'ai refusé tout à l'heure la notion de vision pour décrire la relation authentique avec autrui ; c'est le discours, et, plus exactement, la réponse ou la responsabilité, qui est cette relation authentique.

(Éthique et infini)

Cf. es deux séries de textes de Lévinas dans le Cahier.

Si l'on considère les débuts de l'œuvre derridienne (chronologiquement), c'est à propos de l'écriture que la question de la violence est posée. *L'écriture et la différence*.

Pour la raison, il faut que le singulier s'inscrive dans le système du langage, il faut une nomination qui fasse disparaître le singulier, le "propre", il aura fallu que d'un seul coup, d'un seul trait, le *graphein* efface le singulier, **il faut cette archi-violence (« archi au sens de « archê », primitive, principielle) pour que le *graphein* se retire au profit du « graphème » (écriture), unité de base de tout système, qui peut se transmettre. Il y a « violence » de la lettre originelle parce que quelque chose est détruit de l'humanité de la voix par les mots, violence de l'écriture contre la parole vive.** Au-delà de cette violence, le jeu de la classification aura toujours déjà commencer. Nommer est un don généreux, inaugural, mais c'est aussi arraisonner, identifier, s'approprier violemment ce qu'on nomme. Nommer c'est assigner à une essence, c'est essentialiser.

Avant même la naissance, le propre était déjà exproprié. Antonin Artaud (comédien, dramaturge, poète et théoricien français de la première moitié du 20^{ème} siècle; auteur du « Théâtre de la cruauté », où toutes les répliques doivent être hurlées) est la figure la plus connue et la plus radicale de la protestation contre ce scandale. Il le dénonce avec autant de force qu'il le proclame : à peine né on l'avait déjà trahi, on lui avait déjà dérobé son moi. C'est une imposture, un forfait. Dans chacun de ses textes ou de ses dessins, il réitère à la fois la révolte et le coup, il transmue la violence subie en vengeance qu'il accomplit au théâtre par le cri ou sur le papier par le geste.

Dans la dernière partie de sa vie, Jacques Derrida a préféré le mot cruauté (en allemand *Grausamkeit*) à d'autres mots comme violence, haine ou sadisme. C'est celui qu'il utilise en 2000, dans *Etats d'âme de la psychanalyse*, le dernier grand texte qu'il consacre à la pulsion de mort freudienne. La cruauté mobilise un "Qui" et pas seulement un "Quoi". Freud parle de cruauté psychique quand il évoque le "plaisir pris à l'agression et à la destruction". Ce mot difficile à délimiter, déterminer ou définir est énigmatique. Chaque fois qu'on veut dire le plaisir dans la souffrance, il revient. Son obscurité tient notamment au fait qu'aucun terme ne lui est clairement opposable. Si l'on tente de limiter la cruauté, d'autres cruautés seront inventées, toujours et encore, elle reviendra sous d'autres formes. C'est une particularité de l'humain, qui dépasse tout ce que peuvent faire les animaux.

La violence produit le souci de réparation, la dette. Celui qui la subit se sent redevable. Qu'il l'accepte ou qu'il la transgresse, il est toujours dans un rapport d'échange, d'exigence, de demande ou de pardon. Au nom de la dette, on peut, à soi-même, se faire violence.

Pour fonder le droit, l'inaugurer, le justifier, il faut un coup de force, **une violence performative**. Cette structure qui décrète elle-même ce qui est légal ou illégal est tautologique.

Il y a dans toute production théorique, philosophique, artistique, une violence analogue. Cf. Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, 1997. « **L'exhibition de la maîtrise de la force** » est un moyen de mettre en scène la non-nécessité d'y recourir pour le pouvoir. Cela produit, par imagination (au sens pascalien), une dynamique de légitimation de la compétence de l'État à conserver l'ordre légal à partir de la croyance dans les signes de la force à être une force véritable et juste. Ces signes de la justice de la force, qui parent et entourent l'exercice du pouvoir, en font oublier sa dimension arbitraire et traduisent une grande puissance de légitimation. De fait, on assiste à la transition d'une violence physique vers une violence symbolique.

En 1963, dans *Violence et métaphysique*, Derrida conteste la possibilité d'une "non-violence pure" telle qu'elle est affirmée par Levinas. Il ne changera jamais d'avis sur cette non-possibilité, mais néanmoins plus tard, cette non-violence fera retour, dans le don ou l'hospitalité inconditionnels. **Il faut commencer par une bonté an-archique, une paix, ce que Levinas nomme accueil du visage de l'autre. Ce n'est pas un constat, une naïveté, c'est une exigence, un principe à affirmer au-delà de toute possibilité. Pour laisser venir la justice, c'est contre la violence de l'éthique (au sens courant) qu'il faut se protéger. Cette archi-éthique ne met aucune limite à l'hospitalité, y compris au pire, au nom d'une justice plus juste encore que la justice, tout contre le pire et procédant comme lui par coup de force.**