

VIOLENCES ET SOUFFRANCES HUMAINES

Première Séance (10 janvier 2017)

POLYVALENCE DE LA SOUFFRANCE ET SA TRIPLE STRUCTURE

1. Douleurs et souffrances

À quelques exceptions près, les philosophes sont réticents lorsqu'ils doivent traiter de la souffrance. D'ailleurs le plus souvent, lorsqu'ils abordent cette question, ils ne discernent pas clairement la différence entre *douleurs physiques* et *souffrances psychiques* et *morales*, qu'il convient pourtant de distinguer au moins par convention et pour des raisons méthodologiques, car la complexité de l'organisme humain ne permet pas une séparation claire et nette entre ces phénomènes. De plus, marqués par la tradition mythique qui fonde nos cultures, en l'occurrence les cultures hellénique et judéo-chrétienne, ils rapportent le plus souvent la souffrance au *mal*. Celui-ci les préoccupe davantage dans leur réflexion que la souffrance en tant que telle, surtout depuis que Socrate, mettant les pratiques mythiques entre parenthèses, osa affirmer que nul ne fait le mal volontairement, mais l'accomplit par ignorance, occultant le fait qu'on peut faire le mal aussi bien volontairement (comme l'a montré Aristote) qu'à cause de la souffrance qu'on ressent. Cette référence permanente au mal perturbe l'analyse de la souffrance, parce qu'elle fait intervenir un facteur moral qui assure à la souffrance morale un rôle prééminent tout en la confondant avec la souffrance psychique, laquelle, nous le verrons, est d'un autre ordre, qui requiert ses propres réponses qui ne sont pas celles qui sont requises par la souffrance morale. Mieux, la notion de mal elle-même révèle des ambiguïtés, puisqu'elle est utilisée également pour la douleur physique, comme lorsque j'affirme que « j'ai mal » dans mon corps même.

Ces différentes confusions concernant les différences dans les modalités de la souffrance et du mal s'amplifie dès lors qu'on attribue les douleurs et les souffrances à la violence, sans se demander si leurs causes sont réductibles uniquement à des modes de la violence. On doit d'ailleurs reconnaître que la problématique de la violence n'est pas toujours traitée avec clarté par les philosophes, qui choisissent telle ou telle forme de violence, selon la problématique qu'ils traitent.

Enfin, ce qui domine généralement dans le discours philosophique, c'est l'opposé de la douleur et de la souffrance, qui est le plaisir et la joie, source du bonheur. Du reste, c'est relativement à cette quête positive que la souffrance est étudiée, comme s'il s'agissait de l'éradiquer en proposant des stratégies qui arrivent à l'autre extrême, fondé sur le plaisir, qui serait un attribut divin ou du moins pour la jouissance que vivent les êtres parfaits. Par là, le statut de l'homme est d'emblée mutilé, car on sous-estime sa complexité, qui révèle le lien profond entre la vie et la souffrance.

Ces ambiguïtés et ces confusions sont d'ailleurs reflétées par notre langage habituel, qui utilise indifféremment les termes « douleur » et « souffrance » pour signifier le physique ou le psychique, et confond le plus souvent la souffrance psychique et la souffrance morale. On se sert aussi d'autres termes, comme, par exemple, la « peine », envisagée tantôt sur le mode de la tristesse et tantôt sur celui de l'effort pénible qui met en œuvre des douleurs physiques accompagnées de fatigue, pouvant avoir des conséquences psychiques et morales. Ce second sens de la peine recèle un rapport originaire avec le travail pénible, notamment le labourage, qui est inscrit métaphoriquement dans tout effort « laborieux ». Or, nous utilisons le terme indifféremment pour la douleur et pour la souffrance, ce qui me dispense de l'utiliser pour éviter des confusions supplémentaires. Qu'il me suffise de rappeler que la notion de peine est ambiguë quand elle est liée à un effort, et c'est pourquoi elle prend aussi le sens de *sanction* appliquée comme punition, c'est-à-dire comme un effort qui doit être ressenti comme pénible pour réparer ou compenser un préjudice qui constitue ainsi une pénalité ou un châtement. D'où la force du droit pénal.

La douleur physique et polymorphe a été étudiée d'une façon détaillée, et nous possédons de nombreuses études qui développent non seulement les mécanismes mais également les moyens de la contrôler. Ceux-ci ne sont plus limités aux techniques et à la pharmacologie, mais sont prolongés dans d'autres domaines, notamment celui de la nutrition. Il ne faut pas oublier que le fonctionnement de notre organisme n'est pas seulement d'ordre mécanique et biologique, mais, plus profondément, il met en œuvre de la chimie, comme le confirment les études pharmacologiques.

À ce sujet, on peut se référer au livre du docteur Frédéric Louis, *Vaincre la douleur autrement. Approche nutritionnelle et fonctionnelle* (Testez Éditions, Embourg, Belgique, 2010), qui expose les mécanismes générateurs de la douleur physique et quelques méthodes thérapeutiques. Le but de son étude est de mettre en évidence le rôle ambivalent de l'alimentation, laquelle peut être cause des douleurs mais aussi un moyen de s'en libérer. Quant à la douleur comme objet des approches scientifiques et philosophiques, je conseille le livre de Jean Claude Fondras, *La douleur. Expérience et médicalisation* (Les Belles Lettres, Paris, 2009) qui présente une vision d'ensemble éclairante, et me dispense d'entrer dans des détails, afin de m'engager dans une analyse plus propice de la souffrance, de ses causes et de ses conséquences. Dans ces livres, on peut trouver une bibliographie circonstanciée.

Pour ma part, je porte l'attention surtout au domaine qui excède la douleur uniquement physique, c'est-à-dire le domaine des souffrances psychiques et morales, que j'ai déjà ébauchée dans mon livre *La proximité et la question de la souffrance humaine* (Ousia, Bruxelles, 2005)¹. Malheureusement, ce livre est épuisé. Aussi, dans mon exposé, je rappellerai, lorsqu'il le faut, des points importants, dont certains sont repris et prolongés dans mon livre *La philosophie face à la question de la complexité*,

¹ *La proximité et la question de la souffrance humaine. En quête de nouveaux rapports de l'homme avec soi-même, les autres, les choses et le monde*, Ousia, Bruxelles, 759 p.

en deux volumes (Ousia, Bruxelles, 2014)². Ce nouveau livre peut être utile pour comprendre la complexité du monde et de l'homme qui est au centre de mes recherches actuelles. Plus concrètement, il éclaire des critères et des thèmes actuels de la complexité, l'approche intuitive et réflexive de la complexité, la complexité archaïque qui est au cœur des analyses des mythes et de la tragédie, ainsi que de la maîtrise de la violence et de la souffrance dans notre histoire. Il présente également certaines informations sur les différentes tentatives d'émancipation de l'homme grâce aux sciences à l'époque des Lumières, à Marx sur le plan socio-économique et sur le plan culturel, depuis la création de l'ONU, de l'Unesco et de l'unification européenne. Enfin, ce livre esquisse la structure métaphysique du monde actuel qui est d'ordre technico-économique, et relève l'importance des aspirations démocratiques qui caractérisent notre époque. Il fait voir l'*antinomie* qui domine aujourd'hui, du fait que cette structure est devenue une *puissance* quasi incontrôlable qui recèle de nombreuses formes de violence, alors même que, grâce à nos démocraties, nous possédons des moyens d'agir pour modifier cette situation en faveur de l'émancipation et la dignité humaine.

Le nouveau travail que je présente ici prend comme référence la (triple) structure de la souffrance, laquelle j'ai déjà abordé précédemment, et développe davantage la question de la violence narrative, présente dans toute l'histoire culturelle, et tente d'évaluer son rapport à la violence réelle, productrice de multiples souffrances concrètes. D'où la nécessité d'élucider les causes des douleurs et des souffrances, pour savoir si elles peuvent ou non être rapportées à la problématique de la violence, ou s'il n'existerait pas d'autres facteurs qui s'accorderaient avec la souffrance qui ne sont pas directement liées à la violence. Le but final (et lointain) de ce travail est de relever les moyens sinon de maîtriser les violences et les autres causes qui suscitent des souffrances, au moins de la contrôler pour les diminuer, en créant des résiliences au sens large, c'est-à-dire des reconstructions physiques, psychiques et morales, en tenant compte des apports de notre histoire effective, qui mit en forme des procédés de maîtrise à travers l'émulation, la concurrence loyale, la tolérance et divers modes d'expression créatifs.

Le terme « souffrance », issu du latin *subferre* qui signifie résignation dans le sens de souffrir, c'est-à-dire de porter un fardeau, de supporter et d'endurer, recèle une *temporalité* indéfinie et difficilement contrôlable qui permet de préserver sa spécificité et sa différence par rapport à la douleur physique, laquelle, en plus des messages *nociceptifs* qui la provoquent par stimulation excessive des récepteurs périphériques à la suite de différentes lésions (inflammations, arthroses...) ou des stimulations mécaniques (fractures, distensions viscérales ou étirements musculo-ligamentaires), comprend une fonction d'alarme (de protection) et des régulations biologiques, selon des durées pouvant être délimitées en fonction des moyens

² *La philosophie face à la question de la complexité. Un défi majeur du 21^e siècle*. Premier volume : *Complexité intuitive, archaïque et historique*, 613 p. ; et Second volume : *Complexités scientifique et contemporaine*, 685 p., Ousia, Bruxelles, 2014.

techniques et pharmacologiques utilisés, de sorte que son caractère *chronique* révèle principalement des pathologies plus profondes, qui ne sont pas identiques aux souffrances psychiques et morales. Tandis que la douleur, quelle qu'en soit la cause, est surtout *subie* dans un point ou une région du corps (viscères, articulations, muscles...), la souffrance touche plus profondément l'existence humaine en ébranlant son monde psychique et son rapport au monde. De ce fait la douleur présente une situation plus claire et plus spontanée dès lors que les causes qui la produisent sont repérables intuitivement et scientifiquement, tandis que la souffrance est moins claire et requiert le plus souvent des moyens qui excèdent l'activité médicale, et qui sont tributaires des rapports de chaque personne avec soi-même et avec les autres. Les pathologies qui en découlent sont prises en charge par les psychologues et les instances politiques. Or, aujourd'hui, les psys proposent de nombreuses méthodes thérapeutiques, souvent en antagonisme entre elles, ce qui pose des problèmes pour les êtres souffrants. Cette profusion des approches empêche une contribution adéquate par les pouvoirs publics dans ce domaine de la souffrance, qui ne couvre en réalité qu'un domaine seulement de la souffrance humaine, car celle-ci concerne également les valeurs culturelles d'une société donnée, comme, par exemple, les croyances, la justice et l'équité, qui concernent l'action individuelle et l'action politique. Dès lors que la souffrance est tributaire de la culture, dans laquelle il faut inclure les convictions de chacun, qu'elles soient religieuses ou idéologiques, la question de la souffrance prend une ampleur incommensurable, où domine la souffrance morale. Ce qui rend plus complexe l'approche de la souffrance, qui se manifeste plus clairement dans la polyvalence de la parole et du langage, exprimé par ce que le patient raconte, mais aussi par les mythes, la littérature, le discours politique et les médias et tous les moyens nouveaux de communication, notamment les réseaux sociaux.

Pour résumer, je dirais que pour la clarté de mon exposé, j'utilise le terme « douleur » pour le corps, et le terme « souffrance » pour le psychisme, tout en distinguant la souffrance psychique et la souffrance morale qui mettent en jeu le psychisme de diverses façons, y compris par la somatisation des souffrances. Je considère néanmoins que les douleurs et les souffrances sont souvent imbriquées, ce qui complique la tâche du chercheur, qui doit faire la part des choses en séparant méthodologiquement les thèmes traités. Aussi, dans une première approximation, on peut dire que par rapport à la douleur physique dont les causes et la durée sont mieux circonscrites, sans que cela signifie qu'elles sont de l'ordre uniquement d'une violence physique, la souffrance atteste de multiples causes, parmi lesquelles les violences discursives et narratives jouent un rôle déterminant, accompagnant ou excédant celles qui provoquent la douleur physique. La question de savoir dans quel sens ces causes peuvent être identifiées à de la violence est une question qui ne cessera d'attirer notre attention.

Pour illustrer la complexité du problème, je vais m'arrêter sur un exemple concret, que l'on rencontre tous les jours. À la suite d'une fracture provoquée par un choc violent dont la victime n'a aucune responsabilité (par exemple être renversé par

une voiture dont le conducteur n'observa pas le code de la route), celle-ci est conduite au service d'urgence d'un hôpital, où les premiers soins sont donnés après une longue attente, à cause du nombre de patients qui s'y sont présentés pour différentes formes de souffrances, et le manque du personnel soignant d'accueil. En plus de la douleur insupportable de la fracture, le patient ressent progressivement la souffrance de l'attente qui le tourmente par les manques qui l'empêchent d'accomplir son désir de résoudre immédiatement son problème (qui ajoute une souffrance psychique) et au cours de laquelle il s'interroge sur l'injustice qui l'accable (qui ajoute une souffrance morale). Ainsi se manifestent successivement la douleur physique, la souffrance psychique et la souffrance morale. Or, une fois pris en charge par le milieu hospitalier, le patient subit la violence des premiers soins, en attente d'une opération après quelques jours. Parmi ces soins figurent des calmants, que le patient doit supporter parce qu'il est possible qu'ils présentent des effets secondaires (par exemple pour l'estomac). Lorsqu'il est hospitalisé, tout est mis en œuvre pour contrôler ses douleurs. Pourtant, même s'il arrive qu'il ne ressente aucune douleur physique, son hospitalisation prolonge ses souffrances psychiques par tout ce qu'il ne peut plus réaliser dans ces projets immédiats, et ses souffrances morales en songeant à l'injustice qu'il ressent pour une déchéance dont il ne se sent pas coupable. Ces souffrances psychiques et morales peuvent avoir des conséquences imprévisibles dans sa vie. Cet exemple fait voir le caractère plus existentiel des souffrances, alors que les douleurs semblent plus périphériques, comprises comme étant de l'ordre physico-physiologique, mais avec des retombées sur le psychisme.

2. Les philosophes face à la souffrance humaine

La réticence de la plupart des philosophes d'étudier la souffrance ne signifie pas qu'ils n'ont pas conscience de l'importance de ces concepts et de leurs manifestations (comme le pénible et le désagréable, la tristesse et le chagrin, les sentiments d'angoisse, d'affliction, de cruauté et d'horreur...). Ils proposent même des réponses, comme la sympathie ou l'empathie. Mais face à ce phénomène étrange qui dérange, ils cherchent le plus souvent à associer ces thèmes avec ce qui s'y oppose, à savoir l'agréable, le plaisir, la joie, le bonheur... Mieux, ils font de ces dernières manifestations des valeurs éminentes et disqualifient leur opposé négatif, qualifié d'emblée comme appartenant à l'ordre du *mal*. Déjà dans l'Antiquité, deux positions opposées disqualifiaient la douleur et la souffrance à travers la question du mal. Pour les adeptes de Plotin, le mal n'était qu'un éloignement du Bien, tandis que pour les adeptes du gnosticisme, il était une puissance en soi qu'il fallait combattre et éliminer. Entre les deux, certains penseurs (comme les épicuriens) firent du plaisir un bien en écartant les souffrances et en régulant l'action, tandis que d'autres (comme Aristote) firent du plaisir un surcroît dans l'action et du mal un excès relativement à la médiété, c'est-à-dire le bien sur le mode de la vertu ; d'autres encore (comme les stoïciens) envisagèrent le mal dans l'ordre des passions, lesquelles seraient des déviations de la droiture de la raison, etc. Nous verrons que l'avènement du chris-

tianisme compliqua la situation, car il s'inscrivit dans une rencontre entre le judaïsme traditionnel et la pensée hellénique, et tout en disqualifiant le plaisir terrestre en tant qu'il est lié au péché originel d'Adam et d'Ève, il le valorise pour la vie future après le Jugement dernier. Ce qui situe le mal à l'origine dans le péché originel, mais aussi au cours de la vie à travers nos actions, avec comme conséquence ultime une sanction éventuelle après la mort³.

En somme, les philosophes s'appliquèrent à mettre en valeur tout ce qui est positif et proposèrent des théories qui y mènent, en y faisant l'objet propre de la sagesse, liant souvent le bien au plaisir, qui prend une forme extrême dans la perfection, traduite dans l'action par le bonheur. Dans cette perspective, ils traitent longuement du plaisir et de la jouissance, de la quête du bonheur et de la béatitude, des vertus et des passions nobles, de l'amitié et de l'amour, de la fraternité, de la concorde et de la paix..., et occasionnellement de tout ce qui s'avère pénible et insupportable pour l'être humain. La référence de l'axe positif est souvent celle des êtres supérieurs et parfaits, tels les dieux ou Dieu qui jouissent d'une vie sans soucis et sans souffrances. Même lorsqu'ils écartent cette perspective d'une référence à des êtres transcendants jouissant de la perfection, la plupart des philosophes furent toujours sensibles au bien et à la perfection, occultant la question de la souffrance.

Du reste, un regard sur les philosophies à la mode, en France, aujourd'hui, notamment celles de Luc Ferry, de Michel Onfray et d'André Comte Sponville, révèlent bien cette option, qui occulte la question de la douleur physique et des souffrances psychiques et morales, au profit du plaisir, de l'amour et du bonheur⁴. Les stratégies qu'ils utilisent pour promouvoir ces valeurs s'appliquent à contourner tout ce qui est négatif, et notamment les différents types de violence qui produisent les souffrances, auxquels ils font certes parfois allusion, mais sans jamais les penser en eux-mêmes et selon leurs conséquences, pour les inclure dans une éthique⁵.

Dans le passé, la question de la souffrance a été abordée plus directement dans les différentes cultures de notre planète, le plus souvent sur la base des textes mythiques consacrés aux origines de l'homme. Or, dans ces cultures c'est surtout le

³ Sur ces questions, voir mes deux histoires de la philosophie : *Aux origines de la philosophie européenne*, De Boeck, Bruxelles, 2003⁴ (1992) et *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale*, Grasset, Paris, 1998.

⁴ **Luc Ferry**, *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie*, Paris, Grasset, 1996, Le Livre de Poche, 2014 ; *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?* ; *Vaincre les peurs. La philosophie comme amour de la sagesse*, Odile Jacob, 2006 ; *Familles, je vous aime*, OXEditions, 2007 ; *La Révolution de l'amour. Pour une spiritualité laïque*, 2010 ; *De l'amour. Une Philosophie du XXIe siècle*, Editions Odile Jacob, 2012 ; *Sept façons d'être heureux*, OX Editions ; avec André Comte-Sponville, *La sagesse des Modernes*, Laffont, 1998.

Michel Onfray, *L'Art de jouir. Pour un matérialisme hédoniste*, Grasset, 1990 ; *Théorie du corps amoureux. Pour une érotique scolaire*, Grasset, 2000 ; *L'invention du plaisir*, LGF, 2002 ; *Traité d'athéologie*, Paris, Grasset, 2005, Le Livre de Poche, 2006 ; *Manifeste hédoniste*, Autrement, 2011.

André Comte Sponville, *Le traité des grandes vertus*, PUF, 1995 ; *Le Bonheur, désespérément*, Plein Feux, 2000 ; *Dictionnaire philosophique*, POF, 2001 ; Collectif, *Le plus belle histoire du bonheur*, Seuil, 2004 ; Discographie : avec F. Jullien, *Le Bonheur, conceptions orientales et occidentales* et *L'Amour*, Éditions Frémeaux & Associés, 2007 et 2008. Michel Onfray, *Traité d'athéologie*, Paris, Grasset, 2005, Le Livre de Poche, 2006.

⁵ Voir à ce propos mon étude « L'athéisme comme figure majeure de l'humanisme », dir. P. Dartevelle, *Athéisme et morale*, ABA Editions, 2016, pp. 33-64.

mal et les souffrances qui sont mis en valeur, avec un effort permanent d'attribuer leur origine à des événements précis, relatés par des mythes d'origine et de fondation. Nous verrons que, dans ces traditions, la souffrance est envisagée souvent comme une conséquence d'un mal originaire, qui doit être éradiqué, en impliquant notamment de nouvelles souffrances. Dans cette perspective, la souffrance morale précède les douleurs physiques et les souffrances psychiques. Par exemple, la souffrance du Christ sur la Croix a été justifiée comme une nécessité pour racheter le péché originel d'Adam et Ève qui désobéirent à leur Créateur et firent entrer le mal, la douleur (y compris la peine du travail) et la souffrance dans le monde. D'autres cultures proposèrent d'autres mythes d'origine concernant le mal et la souffrance, et s'appliquèrent même à établir des méthodes pour se libérer de la souffrance, comme, par exemple, le bouddhisme, lequel porte l'accent surtout sur le moi, en dehors de la souffrance sociale.

Ces différences sont certes significatives, mais ne sont pas comparables à l'option chrétienne qui façonna l'Europe et l'Occident en pénétrant toutes les régions de la planète par les conquêtes et la colonisation, le plus souvent avec des violences guerrières, dont certaines furent des génocides. Sans déduire quelque rapport de causalité dans ces événements, il est néanmoins utile de garder à l'esprit que la souffrance est centrale dans le christianisme, puisque le fils de Dieu s'est incarné (ce qui suppose théoriquement qu'il doit avoir assumé toutes les passions humaines donc aussi les douleurs et les souffrances) et mourut en subissant des multiples violences à la fois corporelles et discursives jusqu'à sa mort sur la croix à la suite de douleurs physiques indescriptibles et des souffrances morales peu communes.

Plus d'un millénaire, la civilisation européenne, principalement chrétienne, vécut en se référant à ces souffrances, élaborant des rites et des modes de vie qui devaient accorder à la souffrance un rôle médiateur pour le salut de l'homme. Son rôle fut ambigu, car la justification religieuse ou idéologique de la souffrance n'empêcha pas pendant des siècles, les violences politiques, guerrières et sociales, ni les guerres entre les Chrétiens. Au bout du chemin il y a certes le Jugement dernier et les voies du paradis (lieu de la jouissance éternelle) ou de l'enfer (lieu de la souffrance), mais ces voies n'expliquent pas clairement le paradoxe des multiples violences dont se permettent des adeptes d'une religion qui se réfère à l'amour du prochain. Cette destinée suscita fatalement des discussions autour de savoir le statut de la Bible quant à ses structures mythiques, ou encore le rôle de l'Église dans l'histoire. Aujourd'hui on répète les mêmes questions pour l'Islam, en incriminant le Coran ou encore en scrutant les différences entre sunnites et shiites dans les guerres actuelles. Ce sont des points importants qui retiendront notre attention dans la suite, lorsque je traiterai, entre autres, du statut de la violence dans le mythe.

Les philosophes modernes, qu'ils s'approprient ou s'opposent à leurs cultures judéo-chrétiennes, semblent avoir pour ainsi dire refoulé la positivité de la souffrance et ont été au contraire plus attentifs, d'une part, au problème du mal et, d'autre part, à la quête du plaisir et du bonheur. À telle enseigne que de la question de la souffrance, ils retiennent principalement le *mal*, qu'ils pensent en tant que tel, sans

développer son rapport avec la souffrance. L'usage qu'ils firent de la douleur et de la souffrance n'est jamais central, dans leur réflexion, mais s'accorde occasionnellement à des motivations philosophiques diverses. Aussi me semble-t-il qu'il est peu utile de nous arrêter, dès à présent, sur la promotion qu'ils font de la problématique du mal et de celle du plaisir et du bonheur. J'y reviendrai dans la suite. Pour le moment, je retiendrai quelques perspectives qui illustrent leur position à l'égard de la douleur et de la souffrance, car elle permet parfois de constater un glissement de leur analyse en dehors des chemins battus du bien et du mal, de la perfection et de la promotion du plaisir. Je commencerai par Hobbes, qui se mit en marge de cette prédilection, ne serait-ce que parce qu'il avait commencé par critiquer le pouvoir de la religion, et souhaitait sa soumission au pouvoir civil

On serait tenté d'attribuer une philosophie de la souffrance à Hobbes, ne serait-ce que parce qu'il considéra qu'à l'état de nature « l'homme est un loup pour l'homme » (*homo homini lupus*), parce qu'il est soumis à la peur de la mort et manifeste une volonté de puissance qui alimente fatalement la violence. Au point de déduire que la nature est un état de « guerre de tous contre tous » (*bellum omnium contra omnes*). Est-il possible d'envisager une violence aussi radicale en dehors des souffrances qu'elle provoque. Certes parler de crainte, c'est déjà parler de souffrance, mais il faut reconnaître qu'il s'agit là d'une position minimale.

En effet, Hobbes développe son analyse dans le *Traité de la nature humaine*, en partant de l'opposition entre la raison et les passions, comme étant les principaux ingrédients de la nature humaine. La référence scientifique de la raison est la Mathématique, tandis que celle des passions, il l'attribue à ce qu'il appelle la Dogmatique, fondée sur la dispute autour des intérêts, des droits et des avantages qui tourmentent l'homme, et qui lui imposent des décisions pouvant être contraires à la raison, créant entre les hommes des craintes, qui les opposent comme des loups. C'est pourquoi le politique prend les craintes mutuelles comme référence pour établir un gouvernement. Hobbes, on le sait, proposa de déléguer le pouvoir à un souverain pour maintenir l'ordre et réaliser la gouvernance, ce qui chercherait à remplacer la crainte par la confiance au moyen d'un contrat politique.

Dans le *De Cive*, écrit en 1641 (un an avant la Guerre civile en Angleterre, qui s'acheva avec la victoire des parlementaires contre les monarques absolutistes), Hobbes indiqua que si les hommes savaient se gouverner eux-mêmes, et s'ils vivaient selon les lois de la nature, ils n'auraient pas besoin de la politique et l'ordre des États ne leur serait pas nécessaire, et il n'y aurait aucune raison de se soumettre à l'autorité politique. Aristote disait plus modestement que si l'amitié régnait dans la cité, la justice serait inutile. Mais ces deux philosophes étaient suffisamment lucides pour savoir que bien que la liberté soit le propre de l'homme, elle pouvait conduire, si elle était généralisée et absolue, à la violence, dans la mesure où chaque homme se croirait autorisé à s'approprier les biens des autres. Hobbes montre bien que, hors de l'état civil, la liberté entière est stérile à cause du préjudice qu'on peut soi-même subir par la liberté de l'autre, vivant fatalement sans sécurité. Au contraire, dans la société civile, nous sommes protégés par la force de tous, et non plus seulement par

notre propre force. D'où la conclusion que, hors de la société civile, on trouve seulement « l'empire des passions, la guerre, la crainte, la pauvreté, la laideur, la solitude, la barbarie, l'ignorance et la férocité », tandis que dans une société civile où domine la raison, « règne la paix, la sécurité, l'abondance, la beauté, la sociabilité, la politesse, le savoir et la bienveillance ». Le propos est intéressant, car l'opposition ne se limite pas au bien et au mal, à l'agréable et au désagréable, au plaisir et à la peine, au bonheur et au malheur, mais à un ensemble de facteurs qui produisent de la souffrance opposés à un ensemble de bienfaits. C'est autrement dit d'une façon détournée mais subtile que Hobbes associe la souffrance à la violence de l'homme, que l'État et la vie civile parviennent à neutraliser, même si la souffrance n'est pas le centre de gravité de son analyse.

Du reste, dans le *Léviathan*, Hobbes dilue la question de la souffrance à travers la délibération qui soutient la liberté. Dans la délibération, où se déploient les appétits successifs régissant nos désirs et les aversions qui alimentent nos craintes, c'est le dernier appétit ou la dernière aversion qui nous met en contact avec l'action ou l'omission, et qui met en branle la volonté rationnelle, qui écarte la possibilité que la décision soit soumise à l'inclination⁶. Or, cette liberté qui excède l'inclination, mais qui semble être soumise au pouvoir de l'État par délégation, ne pourrait-elle pas être ressentie comme ayant accordé un peu trop au souverain, c'est-à-dire un droit à la violence, et donc aussi comme une source de souffrance ? Ce n'est pas cette option qui l'intéresse, mais le statut de la liberté, dès lors que le citoyen délègue son pouvoir et donc sa liberté.

En effet, selon Hobbes, cette liberté apparemment limitée préserve un espace de liberté à cause de l'impossibilité, dit-il, que le monde de la République ait établi suffisamment de règles « pour présider à toutes les actions et paroles des hommes ». De sorte que « dans tous les domaines d'activité que les lois passent sous silence, les gens ont la liberté de faire ce que leur propre raison leur indique comme leur étant plus profitable. Car si nous prenons le mot liberté en son sens propre de la *liberté corporelle*, c'est-à-dire n'être ni enchaîné ni emprisonné, il serait tout à fait absurde de la part des hommes, de crier comme il le font pour obtenir cette liberté dont ils jouissent si manifestement. Et, d'autre part, si nous entendons par *liberté le fait d'être soustrait aux lois*, il n'est pas moins absurde, de la part des hommes, de réclamer comme ils le font, cette liberté qui permettrait à tous les autres hommes de se rendre maîtres de leurs vies. Et bien, aussi absurde que ce soit, c'est bien ce qu'ils réclament : ne sachant pas que les lois sont sans pouvoir pour les protéger s'il n'est pas un glaive entre les mains d'un homme (ou de plusieurs) pour faire exécuter ces lois », c'est-à-dire ces lois qui sont établies par délégation pour les protéger.

Face à ces oppositions, il reste clair que la liberté réside dans ce que le souverain passe sous silence lors de ses réglementations, comme acheter, vendre, conclure des contrats, choisir sa propre résidence, la nourriture souhaitée, le métier propice, l'éducation de leurs enfants, etc. « Dans le cas où le souverain n'a pas

⁶ Th. Hobbes, *Léviathan*, Sirey, 1971, pp. 55 ss.

prescrit de règle, le sujet a la liberté de faire ou de s'abstenir, selon qu'il juge bon. Aussi cette liberté est-elle ici plus étendue et là plus restreinte, à tel moment plus grande et à tel autre moins grande, selon ce que les détenteurs de la souveraineté jugent le plus avantageux »⁷. Le propos est remarquable, car il révèle qu'en dépit de la souffrance qu'on peut ressentir pour avoir délégué notre pouvoir à un souverain et en dépit de la violence politique (exprimée par le glaive) que tout pouvoir assume par l'application des lois et des règlements, la complexité du réel révèle un espace de liberté très étendue dans la vie, qui permet des choix singuliers en toute liberté. Mais ce que Hobbes dissimule (alors que sa pensée laisse la possibilité de le penser), c'est que cette même complexité révèle que les actions et les rapports entre les hommes ne s'accomplissent pas sans des souffrances qui s'ajoutent ou compensent celle du regret de n'être pas absolument autonome. C'est un problème qui retiendra notre attention dans la suite, mais qui montre déjà l'ambiguïté de la notion de violence, qui est ici surtout une violence politique.

Avec Descartes, Spinoza et Leibniz une autre problématique est mise en scène. Ils utilisèrent plus directement la douleur physique pour évaluer le rapport entre l'âme et le corps, et envisagèrent le mal relativement à la perfection et l'omniscience divine. Même Leibniz qui accorde une importance à la liberté humaine (notamment dans le mythe de Sextus, à la fin de la *Théodicée*), le mal est préservé dans l'action sans l'intervention de Dieu pour redresser l'action défailante. Car toute intervention divine ébranlerait le plan global de la création qui s'est réalisée en fonction de la liberté de l'homme. Nous verrons que ce rapport entre la liberté et le mal est capital pour la destinée de la pensée philosophique, avec un moment important la pensée de Kant, qui ouvre la voie à la thèse de Schelling selon laquelle la liberté consiste à accomplir tout autant le bien que le mal. Cette thèse majeure pour la question de la liberté comme fondement de l'action humaine, dissimule néanmoins le véritable rapport de l'homme au monde qui passe par ses douleurs et ses souffrances, et qui ne peuvent être mises entre parenthèses pour penser aussi bien l'action que toutes les activités humaines. La thèse que je défendrai dans cette recherche, c'est qu'en dépit du fait que la liberté est le propre de l'homme et est en soi un absolu, elle trouve ses limites, non pas face à la liberté de l'autre (comme on le soutient généralement et qui va de soi), mais dans la souffrance de l'autre. Si bien que la souffrance doit être prise comme mesure de nos actions relatives aux autres.

La limite du traitement de la souffrance dans la philosophie moderne ne m'empêche pas de rappeler que Kierkegaard fut plus réceptif à la douleur qu'il ressentait dans son corps et porta une attention particulière à l'angoisse. D'autre part, Marx fut le premier à relever la souffrance sociale en analysant l'aliénation des ouvriers dans une société dominée par les inégalités et l'exploitation⁸. Les choses cependant n'ont pas évolué d'une façon spectaculaire dans la philosophie contemporaine, en dépit des deux guerres mondiales et des atrocités sans précédent qui s'en

⁷ Id., *ibid.*, pp. 224 ss.

⁸ Voir *La philosophie face à la question de la complexité*, op. cit., T. 2, pp. 119 ss.

suivirent. La question de la souffrance fit son irruption surtout autour de la Shoah, mais comme donnée politique, abordée par la philosophie politique, surtout sous l'impulsion d'Hannah Arendt⁹. Or, celle-ci n'est pas parvenue à relever le problème de la souffrance, comme lui le reproche, à juste titre, Christophe Dejours à propos de Eichmann, qui montra que la *normopathie* qui l'avait dominé l'empêcha de voir cette souffrance, alors qu'Arendt situait le problème sur le plan la pensée et du statut du devoir évoqué par Eichmann¹⁰.

Auparavant, c'est Jean-Paul Sartre qui prit en considération la souffrance, mais dans un texte littéraire : la pièce théâtrale *Huis Clos*, en 1944. D'ailleurs, nous le verrons, la littérature parvient à mieux faire voir la souffrance que la philosophie. Dans le cas de Sartre, la question de la souffrance est utilisée pour justifier sa confiance à la liberté humaine, mais pour introduire la thèse selon laquelle l'Autre est cause d'une violence, qui commence déjà par le regard qu'il porte sur nous.

Les trois protagonistes, Garcin, Inès et Estelle sont envisagés par rapport au thème mythique de l'enfer dont l'imaginaire humain relie à des instruments et des actes violents, mais que finalement Sartre, qui les condamne à un enfer éternel en les liant inextricablement sans qu'aucun d'entre eux puisse prendre son autonomie, situe l'enfer autrement, c'est-à-dire relativement aux autres : « l'enfer, c'est les Autres ». En l'occurrence, l'enfer est déjà le regard que chacun des personnages de la pièce porte sur l'autre. La souffrance (surtout psychique et morale) traverse les trois personnages. Garcin est violent et crie sa souffrance morale (il dit : « je ne peut plus vous supporter »). À son dégoût, Estelle répond par sa propre souffrance morale : « Tu me dégoûtes encore plus qu'elle ». Car, sa relation avec Inès est comprise comme une relation de souffrance. L'échange entre les deux femmes qui convoitent le même homme est marquée par la violence de leurs propos et la peur d'Estelle, exprimée par des sanglots, de rester seule avec Inès qui « a sorti ses griffes ». La proximité spatio-temporelle entre elles produit des souffrances inouïes. Quant à Garcin, il révèle en plus la possibilité de la douleur physique, en énumérant les instruments de l'enfer, qu'il croit neutraliser en clamant, qu'on n'a « pas besoin de gril : l'enfer, c'est les Autres ». La métaphore manifeste la proximité relationnelle comme une torture, qu'on retrouve autrement chez Estelle, qui manifeste sa jalousie à cause de l'attention qu'il porte à sa rivale. La jalousie n'est-elle pas en effet une sorte de torture pathologique, qui révèle une vie d'enfer ? Ne pas pouvoir se séparer et devoir vivre ensemble en alimentant les souffrances morales produit un enfer irréductible, la continuité de la souffrance (c'est le dernier mot de la pièce). Cette continuité consacre la violence des rapports de proximité, qui produisent des douleurs physiques et psychiques. Elle est d'autant plus atroce que la séparation ne semble pas,

⁹ H. Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, Gallimard, Paris, 2002 (orig. en 3 vol. en 1951) ; *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, Gallimard, Paris, 2002 (orig. angl. 1963) ; *Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine*, Paris, Calmann-Lévy, Paris, 1972.

¹⁰ Ch. Dejours, *Souffrance en France. La banalisation de la justice sociale*, Editions du Seuil, Paris, 1998, pp. 162 ss. Cf. mon livre *La Proximité et la question de la souffrance humaine*, *op. cit.*, pp. 12-13.

dans cette intrigue, une solution, celle de la liberté trouvée ou retrouvée, mais cause fatale de nouvelles souffrances psychiques et morales. Par là Sartre envisage les relations humaines uniquement par des proximités relationnelles négatives et nocives qui ne peuvent alimenter que de la violence.

D'une façon plus philosophique, la douleur fut étudiée en 1948 par F.J.J. Buytendijk, un penseur hollandais spécialiste en psychologie animale. Il l'aborda dans une perspective phénoménologique, en distinguant douleur physique et souffrance psychique¹¹. Il considéra que la douleur est une expérience basée sur la sensation produite par une douleur localisable qui se manifeste en même temps comme sentiment de menace. Ce sentiment se manifeste par une forme d'agitation (affolement, trépidation, etc.) qui traduit l'incapacité de l'être souffrant de se débarrasser de sa douleur. C'est la répétition d'une douleur qui crée un ensemble de sentiments : l'attente, l'anticipation, l'anxiété. Il consolident l'émotion en produisant de la souffrance. Selon Buytendijk, le langage utilisé par exprimer la douleur met en jeu une extériorité, qui introduit en l'homme une dimension inhumaine, laquelle fait irruption dans le corps comme un corps étranger qui rompt l'unité du corps.

Prolongeant cette perspective, Emmanuel Lévinas considéra que la douleur constitue une expérience phénoménologique pure, qui apparaît à la conscience. C'est pourquoi la rupture relevée par Buytendijk devrait être plutôt envisagée comme une rupture dans l'ordre de la conscience. La douleur produit une effraction et une dissonance dans la conscience et suscite aussitôt une interrogation sur ses causes. C'est par cette réflexion qu'elle diffère du plaisir, car celui-ci est vécu comme englobant et en harmonie, se tenant en lui-même. Si bien que la spécificité de la douleur est « d'avoir conscience de ne pas pouvoir embrasser dans la conscience la conscience de la douleur », car, contrairement aux autres faits psychiques, la douleur s'avère insaisissable et toute tentative de la circonscrire aboutit à un échec. Si la douleur ne permet pas de prendre conscience de la douleur, c'est parce qu'on la subit ; elle n'est pas quelque chose, mais passivité et vulnérabilité¹². Toutefois, s'il est vrai que la douleur est « inassumable », il n'est pas moins vrai qu'elle s'inscrit dans le contenu sensoriel comme un excès, un « de trop », qui assure le sens en tant que souffrance, laquelle s'y greffe¹³.

Ces deux perspectives de l'école phénoménologique font voir que l'expérience de la douleur et de la souffrance est *singulière* et elle est vécue comme telle par l'être souffrant. Nous verrons que cette position appartient à la première structure de la souffrance. Elle est reprise par Michel Henri au moyen d'une réduction phénoménologique, qui vise l'essence de la douleur. Henri fit une distinction intéressante entre le monde qui est extérieur, « hors de soi », et la vie qui est interne, et se révèle à

¹¹ F.J.J. Buytendijk, *De la douleur*, PUF, Paris, 1951 (orig. All. 1948). Voir l'exposé de J.Cl. Fondras, *La douleur*, Les Belles Lettres, Paris, 2009, pp. 105 ss.

¹² E. Lévinas, « Une éthique de la souffrance », *Autrement*, n° 142n 1994, pp. 128-129. Cf. J. Cl. Fondras, *op. cit.*, pp. 108-110.

¹³ Id., *La souffrance inutile. Entre nous*, Grasset, Paris, 1991, pp. 107-119. Cf. J. Cl. Fondras, *op. cit.*, pp. 110-111.

elle-même. Par la réduction phénoménologique, on peut faire l'expérience douloureuse dans sa pureté, qu'il confond avec la souffrance. De sorte que la souffrance pure nous révèle que « seule la souffrance nous permet de savoir ce qu'est la souffrance et ce qui est révélé dans cette souffrance, c'est précisément cette souffrance ». Cela identifie la souffrance avec le fait de vivre, de sorte qu'elle n'est pas un objet comme ceux du monde, mais se donne comme pathologie interne. Henri montre, à juste titre, que tout ce qui est mis en scène par la technologie pour la douleur physique, comme des images neurologiques, des traces d'une lésion cérébrale, ne révèle en réalité rien de la souffrance vécue. Et si ces expériences pourraient mettre en doute l'adéquation de la perception avec son objet, rien ne permet de douter de la certitude de la douleur vécue, c'est-à-dire de sa réalité indubitable. Elle est, dit-il, l'aspect passif (*pathos*) de la vie. Si bien que « c'est à partir de ce souffrir primitif que toute souffrance particulière est possible ». Celle-ci est singularisée du fait même d'avoir été supportée¹⁴.

Une fois encore la singularité de la souffrance est mise en valeur, avec cette nuance qu'elle est considérée comme un fonds qui est de l'ordre de la vie même d'où se particularisent les souffrances. En fait, Michel Henri envisage la vie comme un absolu, occultant le fait que la vie est profondément liée à la souffrance tout en étant deux réalités différentes, ne serait-ce que si la souffrance n'existait pas, notre vie pourrait être anéantie. Je veux dire que si je ne souffrais pas lorsque je me brûle, je ne pourrais me préserver, au risque d'être mutilé ou mourir. Il s'agit d'un point important qui relativise la vie et assure à la souffrance une présence irréductible, de sorte que face à une souffrance aigue et insupportable, la question de la vie devient problématique. J'y reviendrai.

D'autre part Michel Henri reconnaît une extériorité sur le mode du monde, même s'il ne l'envisage pas relativement à la souffrance. Or, nous verrons que cette extériorité permet de s'ouvrir à la deuxième structure de la souffrance, celles des autres qui reçoivent le signal de ma souffrance singulière, et qui peuvent ressentir cette souffrance autrement, en suscitant leur propre souffrance.

Pour achever l'illustration des analyses philosophiques de la souffrance, je m'arrêterai un moment à la philosophie de l'esprit, qui prit en compte cette problématique. Aujourd'hui ce courant, en vogue surtout dans le monde anglophone, étudie principalement la douleur physique, en profitant des découvertes des sciences cognitives et de leur modélisation informatique¹⁵. Au début, cette philosophie rapportait les phénomènes mentaux (sensations, émotions, croyances...) à des processus purement physiques sur le plan cérébral¹⁶ ou encore à des phénomènes biologiques¹⁷. Cette

¹⁴ M. Henry, *Souffrance et vie. De la phénoménologie*, T. 1, PUF, Paris, 2003, pp. 145-149. Cf. J. Cl. Fondras, *op. cit.*, pp. 110 -111. Cf. J. Cl. Fondras, *op. cit.*, pp. 110 -111.

¹⁵ Cf. M. Aydede, *Pain. New Essays on its Nature and the Methodology of its Study*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2005, et en français voir J.-Cl. Fondras, *La douleur. Expérience et médicalisation*, Les Belles Lettres, Paris, 2009.

¹⁶ C'est le cas de D. Amstrong, *A Materialist Theory of the Mind*, Routledge & K. Paul, Londres, 1968 et J. Kim, *Philosophie de l'esprit*, Ithaque, Paris, 2000.

approche naturaliste, assez stricte au début (qualifiée d'identité-type) fut élargie au profit de réalisations multiples (identité-occurrence), en considérant que tel état physique entraîne tel état de douleur, mais tel état de douleur peut être la conséquence de plusieurs états physiques distincts. Dans cette perspective, les états mentaux apparaissent comme des fonctions jouant un rôle causal, de sorte que la douleur exprimerait le rôle qu'un état mental occupe dans le système cognitif et biologique, observable par les modifications physiologiques et comportementales induites. Le degré des liens entre l'état mental et l'ordre fonctionnel suscita différentes interprétations :

1° La première affirme l'absence de lien (*dualisme des propriétés*) et écarte tout lien.

2° La deuxième considère l'état mental comme un épiphénomène. J

3° La troisième admet un lien organique (*holisme*) où la douleur met en œuvre un ensemble de processus qui tiennent compte de plusieurs états mentaux (représentations, croyances...).

4° La quatrième présente une version plus récente, qui se rapproche de la théorie de la complexité actuelle, notamment de l'*émergence* à partir de plusieurs constituants ou agents en interaction, parle pour le phénomène mental de *survenance*¹⁸, sans néanmoins approfondir le sens de cette mise en scène. C'est cette perspective que je mettrai en valeur et que je prolongerai en tenant compte de la différence entre douleurs *physiques* et souffrances *psychiques* et *morales*, et de la triple structure de la souffrance que je développe ci-dessous.

3. La structure de la souffrance

La structure qui régit la souffrance se manifeste sous trois modes :

1° — Elle concerne sa *singularité* dans l'expérience de celui qui souffre, le vécu étant irréductible et personnel, impliquant une proximité immédiate.

2° — Elle se *diffuse* vers l'extérieur, vers les autres (couple, famille, amis, milieu hospitalier, école, milieu professionnel...), c'est-à-dire dans le milieu qu'elle est assumée sur le mode d'une proximité spatio-temporelle et relationnelle. Le domaine hospitalier est privilégié dans cette seconde structure, car il répond plus directement à l'appel de l'être souffrant. C'est le domaine où les rapports de proximité dominant, avec comme axe central la bienveillance et la confiance, mais aussi la culpabilité et la défiance. Dans ce domaine, les souffrances psychiques et morales se côtoient et souvent s'enchevêtrent.

3° — Elle se déploie par sa *transfiguration* (et même la *défiguration*) par celui qui la raconte au moyen d'un discours (couple, famille, médecins, hommes politiques, médias...) ou d'une narration (littérature, cinéma, télévision...). Les distances favorisent l'occultation ou la sur-détermination. C'est le domaine de prédilection de la souffrance morale.

¹⁷ J. Searle, *La redécouverte de l'esprit*, Gallimard, Paris, 2005 et *Le mystère de la conscience*, Odile Jacob, 2005.

¹⁸ J.-Cl. Fondras, *La douleur, op. cit.*, pp. 60-63.

Je vais illustrer dans mes exposés la triple structure de la souffrance dans son rapport à la violence, en me basant non seulement sur les intrigues réelles qui s'imposent à nous mais aussi aux narrations qui mettent en discours et en intrigues narratives la souffrance, en prenant comme champ de recherche le corpus qui nous a été légués par les épopées, les tragédies antiques, les discours politiques, le cinéma, etc. Tous ces langages qui se servent aussi d'images produisent des effets sur chacun de nous. Nous savons, d'ailleurs, grâce à Aristote, que le but de la comédie est de faire rire, tandis que celui de la tragédie est de produire dans l'âme de l'homme la crainte et la pitié. Cette observation situe le troisième niveau de la souffrance dans un contexte intéressant, qui nous permet, non seulement d'éclairer son statut, mais de réfléchir sur les moyens d'émouvoir les gens.

En somme, la souffrance humaine constitue, par sa singularité même, l'expérience la plus radicale de l'homme. Elle met néanmoins en jeu aussi bien le rapport de chacun de nous à l'autre (qui souffre autrement que l'être souffrant) nécessitant des rapports de proximité. Mais généralement, la souffrance est portée au langage qui la médiatise en la transfigurant, voire en la banalisant. Cette triple expérience peut éclairer le rapport énigmatique entre narrativité et réalité, révélé par l'usage excessif des schèmes de la violence (antagonisme) et de l'amour (proximité) dans notre système narratif. Mieux, elle peut étayer une réflexion sur la citoyenneté dans l'ordre de notre contemporanéité. Celle-ci, nous le verrons, ne concerne plus la modernité, qui est désormais dépassée, ni même la postmodernité qui n'est que l'achèvement de la modernité, par son renversement en faveur de la promotion du multiple et de la différence généralisée. La contemporanéité concerne la complexité, dont le statut est spécifique, comme le révèle la question de la proximité.

Du reste, par les allusions que je viens de faire à la proximité et à la distance, il apparaît qu'il faut commencer par élucider la notion de proximité. Cette notion a été analysée surtout par Heidegger qui mit en évidence la différence entre proximité spatio-temporelle et proximité relationnelle. Lévinas reprit l'idée, mais limita la proximité relationnelle à la question de la responsabilité. Pour ma part, j'ai développé ces perspectives et je les ai complétées par une antinomie de la proximité, qui m'a conduit à la question de la *complexité*. Pour ce faire, j'ai emprunté à Christophe Dejours les notions de *monde proximal* et de *monde distal*, qu'il utilise pour opposer le monde proche, et celui qu'on tient à distance au point de l'occulter pour des raisons de normes qui nous aveuglent. Comme je l'ai rappelé en faisant allusions à la critique qu'il opposa à Hannah Arendt, les sujets de cet aveuglement, il les qualifie de « normopathes », et c'est par ce concept qu'il analyse l'attitude d'Adolf Eichmann à l'égard des juifs. J'ai amplifié cette perspective en mettant en scène la complexité du réel qui est de l'ordre du monde distal et qui ne peut être abordée que par des multiples configurations, qui produisent le monde proximal de chacun de nous, et de la communauté à laquelle nous appartenons, donc aussi de nos cultures. Voyons ces points de plus près.

(a) *Ambivalence entre la proximité spatio-temporelle et la proximité relationnelle.*

Avec les progrès technologiques, le rapport entre proximité spatio-temporelle et proximité relationnelle est devenu plus clair, non seulement parce que la proximité spatiale n'implique pas toujours de la proximité (frictions, perturbations de l'intimité, harcèlement sexuel ou moral...), mais parce que la proximité temporelle est ambiguë, puisque la limitation du temps peut être salutaire, comme dans les services d'urgence ou dans l'usage de l'Internet, tout en risquant de créer des comportements pathologiques dans le monde professionnel. Dans ce contexte, ce qui est décisif, c'est la *proximité relationnelle*, laquelle est tantôt positive (avec des joies) et tantôt négative (avec des souffrances). En réalité, comme on le verra, en vertu de la théorie de la complexité on devrait parler d'interaction plutôt que de relation — qui suffit pour une première approximation. La proximité relationnelle se tient au centre de la constitution de la mémoire cognitive, de la mémoire émotionnelle et de la mémoire affective. C'est cette dernière qui est la source de l'*inconscient* et de ses pathologies, car elle se constitue par les manques et les échecs, par la difficulté de réaliser les pulsions et les désirs, de sorte que chaque écart produit des énergies non consommées qui produiront dans la suite des comportements sublimés ou pathologiques. Cette perspective permet de distinguer les émotions et la mémoire émotionnelle des affects et de la mémoire affective. La mémoire affective par les manques et les inaccomplissements, tandis que la mémoire émotionnelle peut être plus accomplie, proche de la mémoire cognitive, qui se déploie dans l'accomplissement par la quête permanente du savoir. Encore que cette quête peut provoquer des souffrances, comme dans le cas de l'éducation, mais elle ne sont pas de l'ordre des inaccomplissements.

(b) *Antinomie entre le monde proximal et monde distal.*

Le monde proximal est formé de configurations produites par nos expériences, tandis que le monde distal, qui traduit le domaine illimité de l'inconnu demeurant en dehors de notre portée, concerne l'espace de la complexité. Ce qui caractérise la complexité, c'est que chaque découverte, au lieu de « réduire » phénoménologiquement cet espace au profit d'un savoir qui devrait le « réduire » à travers les connaissances, au contraire, l'élargit, édifiant des chemins sans limites et sans fin. Bien qu'elle soit une découverte de la science actuelle, la complexité peut être illustrée d'une façon intuitive et réflexive¹⁹.

Ainsi, la connaissance de soi est d'entrée de jeu problématique, car je ne connais mon visage que via un miroir ou une image, je connais peu de choses de mon corps et presque rien de mes organes et encore moins de mon psychisme. La connaissance des autres est encore plus problématique. L'autre nous demeure toujours, quant à son intimité profonde, *opaque*. Comment puis-je connaître l'autre sinon par des *configurations* limitées, comme je me connais également moi-même ?

¹⁹ Voir mon livre *La philosophie face à la question de la complexité*, op. cit., T. 1, pp. 95 ss.

Il en va de même de la connaissance des objets et des choses. Tout objet fabriqué aujourd'hui appartient à la structure technico-économique du monde et à sa marchandisation. Aucun acte technique n'est plus concevable sans son lien à l'économie. Les choses sont produites par une multiplicité d'enchaînements depuis leur production à partir des matières premières. La traçabilité scientifique n'est pas suffisante pour circonscrire complètement les choses : l'objet technique est accompagné d'innombrables joies et souffrances, dues à la structure technico-économique du monde et la marchandisation, qui mettent en œuvre tant des actes créatifs que des violences. Aucun acte technique n'est concevable sans son lien à l'économie, avec tout ce que cela suppose et entraîne. Or, relativement à la souffrance, un objet, par exemple une bouteille d'eau en plastique, qu'on utilise pour maîtriser la souffrance de la soif et éviter une déshydratation est le produit de chaînes de production où des multiples souffrances y apparaissent (fatigues corporelles et psychiques, maladies, exploitation, harcèlement, etc.), sans oublier les antagonismes qui dominent à propos des matières premières jusqu'à l'apparition des souffrances provoquées par les guerres... Rapporté au monde de la médecine, cet exemple conduit à un paradoxe, car la nécessité d'une technologie toujours plus performante et toujours plus chère, est elle-même, pour chaque objet utilisé, le produit de chaînes analogues qui sont également le résultat de multiples souffrances. Pour guérir un malade, on utilise des moyens qui sont eux-mêmes le produit d'innombrables souffrances.

Cette approche révèle que notre contemporanéité relève d'un autre rapport de l'humain au monde, qui est régi par la *complexité*. Celle-ci révèle une antinomie fondamentale de la contemporanéité qui est celle qui oppose, d'une part, la structure technico-économique qui constitue le fonds métaphysique de notre époque et qui est devenue au fil du temps une puissance autonome qui alimente les antagonismes et couve des violences et des souffrances, et, d'autre part, les aspirations démocratiques qui se sont imposées depuis la seconde guerre mondiale, mais qui rencontrent des obstacles permanents face aux puissances technico-économiques qu'elles souhaitent contrôler. Contrairement à ce que soutient Marx pour l'infrastructure et Heidegger pour le fonds technique, ces structures ne sont pas opaques et fondés sur des déterminations seulement, mais sont régis par beaucoup de liberté, notamment dans les créations, les inventions et la capacité d'entreprendre. C'est le foisonnement de cette liberté fondamentale qui rend difficile sa maîtrise. Et si l'on considère que seule notre société démocratique est apte à la contrôler, c'est parce que celle-ci est fondée également sur la liberté. Bref, seule la liberté peut agir sur la liberté. Ce qui ne vaut pas dire que cette double liberté est innocente et irénique, mais au contraire met en jeu de nombreuses violences et souffrances, qu'il convient de maîtriser.

En effet, dans la mesure où les antagonismes subvertissent les rapports humains positifs et causent des souffrances, il est nécessaire d'établir des stratégies conformes à divers types de proximité, qui ne sont pas *a priori* l'expression des discours sur la paix, lesquels cachent souvent des intérêts divers, l'hypocrisie et le mensonge, tout comme, nous le verrons, les discours utilisant le schème de la

violence dans les mythes et la littérature ainsi que sur nos petits écrans ne reflètent pas *a priori* la réalité sociale, — sinon le monde serait déjà détruit depuis longtemps.

4. La question de la violence

Le plus souvent, nous considérons que la douleur et la souffrance des êtres vivants est le résultat d'un type de *violence*, même si l'on peut percevoir que le terme « violence » est ambigu et ne peut être attribué sans autre forme de procès à tout ce qui produit de la souffrance. Cette réduction est trop simple pour qu'elle puisse rendre compte de la complexité du réel. Autrement dit, elle ne tient pas compte de la complexité des rapports humains au monde complexe dominé par la polyvalence des phénomènes et de leurs interactions. Il s'agit là d'un thème important, qui est à peine pris en considération aujourd'hui, mais qu'on ne peut plus ignorer.

Pour éviter les confusions, il faut *contextualiser* la violence et la mettre en rapport avec la notion de *pression*.

Les douleurs et les souffrances provoquées par les guerres, les massacres, les exterminations, les purifications ethniques, les terrorismes, les différents conflits à tous les niveaux de la société, les brutalités individuelles ou collectives (meurtres, tortures, viols, inquisition, proxénétisme, la maltraitance, le travail forcé des enfants, vols violents, brigandages, femmes battues, harcèlements sexuel ou moral...) et la délinquance sous diverses formes, produisent des blessures et des mutilations aussi bien corporelles que psychiques.

À l'inverse, les différentes formes de défense face à la violence des autres ou d'une institution s'accomplit parfois par des actes violents, légitimes ou non, oscillant entre la légitime défense et la vengeance. Dans cette perspective se pose la question de savoir dans quels cas et quelles circonstances le recours à la violence est-il ou non justifié²⁰. Il existe ainsi des violences « libératrices », comme dans le cas du tyrannicide, des guerres dites justes, des luttes pour la libération et de l'émancipation, la résistance face au pouvoir totalitaire, etc., qui appartiennent à la violence politique, sur laquelle s'est penché avec de nombreuses informations Philippe Braud²¹. Il s'agit donc d'un problème complexe et délicat, car la valorisation de ces violences dépend du point de vue. Ainsi les combattants d'une lutte de libération nationale sont qualifiés par ceux qui tiennent à l'intégrité de leur territoire de traîtres ou de terroristes. De même la lutte des classes est valorisée par les marxistes, tandis qu'elle est considérée comme une violence néfaste par ceux qui défendent la propriété privée.

D'autre part, parmi les causes de la violence, on peut inclure la plupart des accidents naturels dus aux tremblements de terre, aux tempêtes, aux inondations, aux vents violents et aux typhons..., ainsi que de nombreuses activités techniques, allant des diverses sortes d'accidents jusqu'aux catastrophes industrielles et nucléaires.

²⁰ Il s'agit là du thème central du livre de William T. Vollmann, en sept volumes, *Rising Up and Rising Down*, McSweeney's, San Francisco, 2004, republié en une version abrégée, Harper Collins, New York, 2003, traduit en français sous le titre *Le livre des violences*, Éditions Tristram, 2009.

²¹ Ph. Braud, *Violences politiques*, Éditions du Seuil, Paris, 2004.

Ajoutons enfin l'usage de la parole, qui recèle des potentialités insoupçonnées, souvent redoutables, capables de faire souffrir tout récepteur du message et tout interlocuteur. Les paroles produisent surtout des souffrances psychiques et morales.

En revanche, il semble plus difficile d'associer à la violence les douleurs et les souffrances de la maternité, l'attitude de l'enfant à l'égard de sa mère, les maladies, les effets de la vie sociale et économique (tensions familiales, scolaires, professionnelles, ou encore la pauvreté, le chômage, les dépressions...), voire les douleurs et les souffrances suscitées par les sports et l'éducation. Pourtant la venue au monde d'un enfant met en jeu un type de violence²², de même le comportement de l'enfant à l'égard de sa mère révèle « le spectacle des cruautés imaginaires qui accompagnent ses désirs dans toute leur abondance, leur force et leur multiplicité »²³. D'autre part, les déchéances socio-économiques peuvent être la conséquence de situations qui portent les marques d'une forme de violence. Enfin, l'éducation utilise souvent des méthodes violentes (pour apprendre ou pour sanctionner l'échec) et les sports se servent depuis l'origine des procédures contraignantes, notamment lorsqu'il s'agit de réaliser des performances, et alimentent les antagonismes. Mais il y a plus.

Peut-on en effet qualifier de violentes les activités médicales pour soigner les maladies et les accidents ? Ou encore, les activités légales de contrôle par les pouvoirs politiques et administratifs, ainsi que les sanctions qui s'ensuivent, appartiennent-elles à l'ordre de la violence ? À l'inverse, les violences narratives (discursives ou imagées) que l'on rencontre dans la littérature ou qui sont projetées sur nos écrans cinématographiques, de TV et de nos ordinateurs provoquent-elles dans tous les cas des souffrances ? Enfin, les violences narratives sont-elles le produit des violences réelles ou, en retour, alimentent-elles ces violences ?

Un certain nombre de ces questions, aussi pertinentes soient-elles, conforte l'idée que la violence n'est pas dans tous les cas et toutes les circonstances un mal qu'il faut proscrire, mais peut acquérir une forme de légitimité. Si bien que les souffrances qui s'en suivent ne sont pas un mal radical qu'il faudrait éradiquer, mais seraient parfois justifiées, même si ceux qui les accomplissent disent toujours les regretter, mais qu'ils ne pouvaient pas faire autrement.

Le problème de la violence et celui de la souffrance, ainsi que leurs rapports, sont donc complexes et ne peuvent être réduits à une explication univoque et à quelques paramètres. Comme il existe divers types de douleurs physiques et de souffrances psychiques et morales, qui forment entre eux des rapports multiples et variables, il y a aussi des degrés et une polyvalence dans la violence, ainsi que des situations où elle serait justifiée. Mais, plus fondamentalement, par notre constitution même en tant qu'êtres humains, nous vivons sous le poids, d'abord, des pressions physiques qui sont liées à l'atmosphère de notre planète et à notre écosystème, et, ensuite, sous celui des pressions socio-économiques qui sont parfois insupportables, sans qu'elles constituent par elles-mêmes des modes de la violence. Cette différence

²² R. Dadoun, *La violence. Essai sur l'« homo violens »*, Hatier, Paris, 1993, pp. 33 ss.

²³ Id, *ibid.*, p. 36, qui se réfère à Malanie Klein.

entre *violence* et *pression* doit retenir notre attention, car s'il est vrai que toutes les pressions ne sont pas nécessairement violentes, toute forme de violence met néanmoins en œuvre un type de pression. Cette notion de pression permet d'aborder la souffrance dans un cadre scientifique, en nous libérant des approches mythiques, qui dominent dans toutes les cultures qui se déploient en dehors des sciences, et que je traiterai dans la suite.

La *pression*, quelle qu'elle soit, met en jeu une force, et cette force peut, dans certaines circonstances, devenir violente, comme si la violence était un excès d'une forme de pression. D'où l'intérêt d'envisager la violence à partir de la problématique des pressions. D'autant plus que la sémantique de la « pression » permet de moduler une variété de situations. On peut ainsi repérer l'op-pression, la ré-pression et l'impression (au sens d'imposer une empreinte ou un sentiment), ou, à l'inverse, la dé-pression, la sup-pression et l'im-pression (dans le sens d'un sentiment vague, voire illusoire). Mais on peut aussi circonscrire des situations positives à travers une variété de modes d'ex-pression, lesquels cherchent à répondre aux différentes formes de pressions. C'est dans ce contexte qu'il est possible de reconstruire le psychisme des êtres souffrants, c'est-à-dire, selon une terminologie nouvelle, réaliser des *résiliences*.

Le thème « Violences et des souffrances » est d'autant plus complexe que les douleurs physiques et les souffrances psychiques et morales concernent surtout des êtres vivants, notamment les êtres animés, en particulier les humains, délimités, dans les conditions actuelles, par un contexte de la vie planétaire où les souffrances sont constitutives de la vie et des pressions propres à notre écosystème. La vie elle-même atteste d'une force d'épanouissement qui s'accorde à la pression de l'environnement terrestre, au point que chaque être naturel ne ressent aucune pression aussi longtemps qu'une forme d'équilibre s'installe, mais dont la fragilité et la précarité demeurent permanentes, pouvant susciter à chaque instant un déséquilibre qui fait émerger une des variantes de la pression. Du reste, la poussée de la vie est tellement puissante, qu'elle assure à la nature une puissance expansive, envahissante et incontrôlable, qui produit des dérégulations comme dans le cas des cancers. À tel point qu'elle oblige les humains à agir sur elle par tous les moyens à leur disposition, et qui constituent parfois de moyens violents. C'est le cas des actions technologiques et pharmacologiques, lesquelles peuvent avoir des effets directs ou indirects sur la vie humaine, manifestant ainsi à nouveau une forme de violence.

D'autres part, les douleurs et les souffrances sont si profondément imbriquées à la vie, ce qui m'a permis de dire ci-dessus qu'il n'y a pas de vie terrestre sans de la souffrance. Sans la douleur physique, la vie risque de s'anéantir. Cela signifie que la douleur préserve et protège la vie face aux multiples violences, tout en se tenant elle-même en connivence permanente avec sa pression propre, qui maintient l'équilibre fragile de notre écosystème. Ce lien entre vie et douleur indique que la vie n'est pas un absolu, même si les cultures humaines tentèrent parfois de l'élever au rang de l'absolu, considérant qu'il existerait des êtres parfaits qui ne ressentent aucune souffrance, tels les dieux et les démons depuis Platon, les astres divins du monde supralunaire chez Aristote, Dieu et les anges dans le judéo-christianisme...

D'ailleurs, à l'origine, le terme grec *aiôn*, qui prit le sens d'« éternité », signifiait le temps-de-vie de chaque chose, et devint chez Platon et Aristote le temps-de-vie d'êtres parfaits (dieux ou astres divins), dont la vie serait exempte de toute défaillance et, en tant qu'ils sont parfaits et exempts de mal, ils ne cesseraient de vivre sans fin. D'où leur caractère éternel (= parfait), qui se distingue du processus perpétuel (*aidion*), lequel concerne uniquement le temps qui se perpétue sans limite. On comprend que le lien entre vie et douleur, qui met en jeu le caractère relatif de la vie, confère à la douleur et à la souffrance un statut particulier dans notre vie, qui requiert des réponses — que notre société tente de donner par le biais de différentes institutions. Mais, plus fondamentalement, dès l'origine des cultures humaines, s'est posée la question de savoir quelles sont les causes des souffrances humaines. D'où, nous le verrons, la multiplication des mythes d'origine, avant que la science assure sa propre explication de ces phénomènes.

C'est dire que lorsqu'on réfléchit sur l'origine de la souffrance, il faut envisager deux perspectives fort différentes. La première concerne les données de la science actuelle, tandis que la seconde peut se référer aux valeurs culturelles de nos traditions planétaires, consignées dans les mythes.

Au point de vue scientifique, l'origine de la souffrance est multiple : actions corporelles (violences naturelles et technologiques, ou les maladies) et les manifestations discursives et narratives, car les paroles peuvent produire un sentiment de souffrance, comme du reste elles peuvent produire la joie et le soulagement. Dans cette perspective, l'origine de la souffrance réside dans les *pressions* que l'homme subit, tant sur le plan cosmique et environnemental que sur celui de la famille, de l'éducation, du milieu social, économique et culturel. Pour répondre à ces pressions, que l'être humain ressent souvent comme une op-pression, mais qui peut tourner à une dé-pression, lorsqu'il est dépassé par les événements, il cherche à s'ex-primer. Les multiples modes d'ex-pression constituent une réponse à cette pression qui fait souffrir. D'où la joie ressentie lorsqu'on s'exprime. C'est dire que dès lors que l'on situe les souffrances dans l'ordre des pressions, on confère aux sciences naturelles et aux sciences humaines, en particulier psychologiques le rôle de les penser. De ce point de vue, on laisse entre parenthèses la question du mal, qui nous rapproche davantage de la souffrance morale.

En revanche, comme nous le verrons dans la deuxième séance, lorsqu'on analyse les deux traditions à la base de notre culture, la question de la souffrance est associée à celle du mal, situant une prééminence à la souffrance morale. Plus concrètement, on constate que certains mythes bibliques retenus par notre culture, mais qui n'épuisent pas la question de la souffrance dans la Bible, situent la souffrance comme une conséquence du mal, tandis que les mythes helléniques (notamment hésiodiques) considèrent, au contraire, que c'est le mal qui est la conséquence de la souffrance. La première de ces options domine encore aujourd'hui notre vision des choses, au point que les puissances de ce monde se permettent d'engager des guerres au nom du bien dont elles seraient la référence, contre un mal qu'elles dénoncent, sans jamais se soucier des souffrances qui en résulteront. Elle me

semble problématique pour fonder les nécessaires *proximités* entre les hommes, donc aussi la confiance pour le bien commun, alors que notre époque ne cesse de prétendre promouvoir la démocratie. Doit-on conclure que la seconde option, issue de la tradition hellénique, est plus pertinente ? La réponse n'est pas simple, car la pensée grecque nous offre plusieurs versions du mal, souvent différentes, mais qui suscitent un véritable débat.

5. En guise d'une première conclusion

On peut dire que la violence est un phénomène que l'humanité assume depuis ses origines, avec de nombreuses variantes dont certaines atteignent parfois une cruauté qui dépasse toute imagination, et que l'histoire humaine relève, mais en les envisageant souvent comme si elles allaient de soi, en les banalisant. La question de savoir si la violence massive dans l'histoire de l'humanité s'est atténuée au fil du temps avec l'évolution de la civilisation, ou au contraire s'est accentuée avec les moyens technologiques en progrès constant, demeure une question majeure, dont la réponse est ambiguë. Concernant la brutalité et l'homicide, manifestement elle est en baisse depuis le 13^e siècle, comme l'a montré Robert Muchembled²⁴. Au contraire, lorsqu'il s'agit des horreurs des guerres, des camps d'extermination, des différents génocides et du terrorisme, notre époque a multiplié les violences et amplifié les souffrances²⁵. Les moyens techniques que les savants ont inventés depuis le 19^e siècle y contribuèrent, ainsi que les façonnements idéologiques que des doctes conçurent au détriment de la dignité humaine, avec comme point culminant les différentes formes de totalitarisme.

C'est dans le cadre des nouvelles technologies que nous assistons aujourd'hui à une expansion des violences narratives, favorisée par les moyens sociaux de communication. Dans nos démocraties, qui se réclament pourtant de l'État de droit et des Droits de l'homme, la liberté de parole a favorisé cette débauche discursive. C'est dire que nos démocraties n'ont pas réussi jusqu'ici à maîtriser la violence narrative, malgré la multiplication des réglementations et des sanctions. Du reste, leur rôle dans la politique guerrière s'est accru, et ressembla à celle de l'époque de Périclès que stigmatise, nous le verrons Euripide. On justifie cette politique par des procédures qui mélangent aux droits de l'homme et à la dignité humaine les intérêts et les passions humaines, en dissimulant les conséquences néfastes quant aux souffrances subies par les populations incriminées.

Ainsi, favorisées par une technologie de plus en plus performante, les violences pénètrent insidieusement nos cités, au point que le problème de la sécurité intérieure et extérieure soit devenue épineuse. Elle pénètrent aussi dans nos foyers, où chacun de nous qui travaillons au moyen de l'Internet, mais surtout les enfants qui se lissent

²⁴ R. Muchembled, *Une histoire de la violence. De la fin du Moyen Âge à nos jours*, Éditions du Seuil, Paris, 2008.

²⁵ Voir le vidéo de Jean Cornil et Quentin Van de Velde, *Les territoires de la souffrance*, CLAV et Centre d'Action Laïque, Bruxelles, 2016.

envahir par ses informations et ses messages, fascinés par sa profusion illimitée. Qu'elle soit proche ou lointaine, la violence subvertit sans cesse le statut du citoyen libre dans nos villes et nos pays, et déboussole les enfants, bien avant qu'il prennent conscience de leur rôle de citoyen. Elle devient de plus en plus un lieu commun partout sur la planète, où les centres d'instabilité ne cessent de proliférer, même s'ils sont difficilement accessibles pour nous.

Avec les moyens technologiques à notre disposition, les diverses formes de violence sont aussi médiatisées (racontées) par les mythes, la littérature, le cinéma, les médias, etc, qui font voir, jusqu'à un certain point, les souffrances des victimes. Je dis bien « jusqu'à un certain point », car la transfiguration de la souffrance et sa banalisation qui concerne la troisième structure de la souffrance, est ambiguë, et demeure souvent occulté. S'il est vrai que sur le plan planétaire, les souffrances passent inaperçues, parce qu'une partie de la Terre nous est inconnue et demeure fort éloignée de nos préoccupations, même lorsqu'on les repère et on les raconte, on les assume avec des réticences, car tout être humain préfère ne pas voir les souffrances, de peur de se détruire lui-même. Qu'on le veuille ou non, les souffrances sont ambivalentes et menacent à la fois les victimes et ceux qui pourraient en rendre compte. Bref, la violence foisonne et persiste avec une constante inébranlable, comme si elle appartenait à l'ordre du réel, alors que la souffrance vécue est invisible et le plus souvent elle est occultée soit parce qu'elle est peu accessible, soit parce qu'elle dérange.

La faiblesse aujourd'hui des analyses sur la violence tient dans le fait qu'elles surdéterminent le corps humain, en privilégiant les douleurs physiques²⁶. Or, depuis que l'humanité existe, les violences et plus spécialement les guerres ont exterminé de millions d'êtres humains, et firent souffrir encore davantage, non seulement les blessés et les mutilés, mais aussi leurs proches. La violence physique vise à soumettre l'adversaire en lui infligeant des pertes décisives afin d'anéantir ses capacités de réaction, tout en lui causant des souffrances psychiques et morales. Cette stratégie se poursuit à notre époque, mais en préservant de mieux en mieux la vie de ceux qui possèdent de grands moyens militaires (les grandes puissances), espérant arriver au minimum de pertes pour eux et au maximum pour leurs ennemis. Cette stratégie produit chez les victimes de souffrances morales, qui créent le sentiment de vengeance. Les guerres récentes en Yougoslavie et au Moyen Orient, basées sur ce genre de stratégie, produisent des effets pervers, que nous vivons actuellement, et qui demandent une analyse plus approfondie analogue à la complexité du monde actuel.

La notion de soumission est donc plus complexe qu'elle apparaît à première vue, car elle concerne non seulement le corps mais également le psychisme, qui demeure moins maîtrisable que le corps. Depuis ses origines, les tactiques militaires et sociales intègrent des moyens de blesser les âmes des ennemis. Même dans un conflit limité entre deux ou trois personnes, un mot peut parfois être plus redoutable qu'un coup, car il pénètre la mémoire affective de l'être humain, en lui provoquant

²⁶ Cf. W. Sofsky, *Traité de la violence*, Gallimard, Paris, 1998 (or. all. 1996).

des souffrances psychiques et morales. Cette situation est décisive pour toutes les formes de conflit. Ce qui trouble, c'est qu'elle est rarement prise en compte lorsqu'on juge, par exemple, les conséquences d'une guerre, alors qu'on se permet de définir les effets négatifs de la guerre à partir des corps, en énumérant le nombre de morts et de blessés. Le concept de corps devient ainsi le critère de référence pour déterminer ce qu'on appelle « le criminel de guerre », « le terroriste », etc. Or, la guerre met en jeu beaucoup d'autres violences, parallèles à celles des corps. Ces violences impliquent l'ensemble de souffrances subies par tous ceux qui y prennent part activement ou passivement. Leurs souffrances sont incommensurables parce qu'elles touchent également les psychismes, ce qui inclut toutes les personnes qui subissent les guerres, femmes, enfants et vieillards compris. La destruction des infrastructures vitales d'une société qui, provoquant des vagues de réfugiés, vise plus profondément la vie de chacun dans son ensemble, avec des conséquences à court et à moyens termes.

Du reste, la volonté de préserver le corps au détriment du psychisme déborde largement le cas de la guerre. Elle explique pourquoi notre civilisation a décidé, à juste titre, d'interdire, sous peine de sanctions, de battre les enfants ou les femmes, de nous battre entre nous (notamment les duels), de torturer, de violer, etc., car elle eut conscience des retombées néfastes également pour le psychisme, même si elle ignorait le rôle respectif des souffrances psychiques et morales. À telle enseigne que les comportements ont aussi changé dans les services de répression et de sécurité où tout n'est plus permis, même pas dans les guerres qui sont soumises également à certains principes et à des conventions, et dont les transgressions sont sous la menace de sanctions internationales. Il n'empêche que l'on parle d'effets collatéraux, de bavures, pour les uns, de crimes de guerres pour les autres, minimisant dans tous les cas les violences psychiques. Ce qui pose encore de redoutables questions. Même sur le plan médical, le milieu hospitalier accorde une importance majeure à la guérison de l'organisme corporel, et se soucie moins du psychisme des patients, même si l'on tente tant bien que mal de confier cette tâche à des assistants sociaux...

Cette duplicité qui assigne une prééminence spectaculaire au corps dans la violence, dissimule souvent les réalités invisibles qui forment le cadre véritable de toute violence : les « âmes » humaines — non seulement en tant qu'elles subissent la violence mais aussi comme siège des passions et des intérêts humains. Ces intérêts sont aujourd'hui de plus en plus dominés par des intérêts économiques et financiers — qui sont fondés sur la puissance technico-économique. Ce sont là des domaines de recherche qui pourraient nous aider à discerner aussi en quoi les violences narratives (y compris par les images) s'entrecroisent avec les violences réelles, et comment elles s'influencent réciproquement.

Le but de mon exposé est de situer la complexité de la question de la violence narrative (y compris par l'image), qui occupe notre vie quotidienne et pénètre l'éducation des enfants et des jeunes, pour faire voir les douleurs et les souffrances qui sont souvent occultées ou dissimulées. Je souhaite surtout situer la violence racontée relativement à la violence réelle, afin d'évaluer leur connivence et de mieux faire apparaître les douleurs et les souffrances qui y sont impliquées. Cette connivence

énigmatique entre violence narrative et violence réelle qui met en jeu différentes formes de souffrance me semble pouvoir élucider d'une façon plus poussée le phénomène de la violence et réfléchir sur les moyens, sinon de la maîtriser complètement, du moins de la neutraliser autant que possible, afin de permettre aux êtres souffrants de réaliser une résilience. Pour cette recherche, j'utilise de nombreux procédés d'analyse, que j'applique en les illustrant par différents domaines de la vie, allant des paroles d'enfants malades de leucémie ou de cancer, jusqu'aux ambiguïtés de la violence discursive dans nos démocraties, en passant à travers des pratiques narratives originaires, notamment les mythes et la littérature, et plus actuelles, comme le cinéma et les réseaux sociaux. Enfin dans ces analyses, je porte un regard attentif aux procédés utilisés au cours de l'histoire pour maîtriser les violences, comme l'émulation dans les sports, les arts tragiques et la pratique démocratique, ou la concurrence dans le commerce et la tolérance dans la pratique politique et la société civile.