

La violence éthique : catégorielle de l'impératif politique

MINOUGOU Wennongodo Isidore

Université Saint Thomas D'Aquin, Ouagadougou

minougouisi@yahoo.fr

Résumé : Cet article examine le concept de violence en tant qu'infrastructure de l'ordre social et de l'État, en érigeant le champ politique en cadre de référence de son expression. À partir d'une définition du politique comme art de gouverner la cité, plusieurs interrogations nodales émergent : la violence constitue-t-elle un fondement structurel de toute organisation publique ? Est-elle une condition de possibilité de l'ordre ou le symptôme de son échec ? À travers une approche analytique, métaphysique et éthique, cette étude démontre qu'en l'absence d'une « **violence éthique** » - comprise comme puissance critique d'interruption et de résistance face à l'impérialisme ontologique de la domination -, les fondements structurels de toute organisation politique s'effondrent. Admettre que le politique requiert une force contraignante pour s'instituer impose immédiatement de penser ses modalités d'autolimitation. Dès lors, l'avenir des espaces de coexistence dépend de la capacité des sociétés à habiter ce paradoxe sans le clore. Loin d'être célébrée pour elle-même, la violence éthique est théorisée comme un rempart tragique et une limite interne du politique. La pérennité d'une communauté libre et juste réside ainsi dans l'effort permanent d'une conscience critique, qui assume la nécessité de la force tout en exigeant d'elle de rendre continuellement compte de sa moralité devant le tribunal de la raison philosophique.

Mots-clés : Violence, politique, éthique, légitimité, responsabilité.

Abstract : This article examines the concept of violence as an infrastructure of social order and the State, positioning the political realm as the framework for its expression. Starting from a definition of the political as the art of governing the *polis*, several pivotal questions arise: does violence constitute a structural foundation of all public organization? Is it a precondition for order or a symptom of its failure? Through an analytical, metaphysical, and ethical approach, this study demonstrates that in the absence of an "ethical violence"—understood as a critical power of interruption and resistance against the ontological imperialism of domination—the structural foundations of any political organization collapse. Acknowledging that the political requires a coercive force to establish itself immediately necessitates considering the ways in which it might limit itself. Consequently, the future of spaces of coexistence depends on the capacity of societies to inhabit this paradox without resolving it. Far from being celebrated for its own sake, ethical violence is theorized as a tragic bulwark and an internal limit of the political. The enduring existence of a free and just community thus lies in the constant effort of a critical consciousness that accepts the necessity of force while demanding that it continually account for its morality before the tribunal of philosophical reason.

Keywords: Violence, politics, ethics, legitimacy, responsibility.

Introduction

Le concept de violence ne saurait être appréhendé de manière univoque, tant la diversité de ses manifestations est vaste. Au-delà de sa dimension phénoménologique, la violence étudiée ici renvoie à un mode d'existence, d'action et de normativité. L'histoire de l'humanité est constamment éprouvée par la brutalité, érigeant ce concept en jalon central de la pensée spéculative. Dans cette optique, G. Wormser (2005, p. 4) soulève une interrogation nodale : « L'histoire n'est-elle pas l'histoire des formes de la violence et des modes de régulations de cette violence qui ont pu être déployés par les différentes communautés humaines ? ».

La réflexion sur ce phénomène traverse les âges, de l'Antiquité à la post-modernité, croisant la métaphysique, l'éthique, la théologie et la philosophie politique. Au-delà de

cette transdisciplinarité, la violence revêt une double polarité : elle est à la fois principe de production et de destruction, mais aussi instrument de conservation ou d'expansion de l'ordre institué. La modernité a radicalisé ce paradigme en conférant à la violence une dimension politique et juridique inédite. L'ère contemporaine hérite ainsi d'une double tension : la violence y est pensée comme l'infrastructure de l'État rationnel, tandis que l'espace public devient le théâtre d'une conflictualité latente, souvent reformulée par les théories critiques de la domination. Autrement dit, l'ère moderne prolonge non seulement l'idée de la violence instrument de construction de l'ordre social et de l'État, mais surtout ouvre le champ politique comme un nouveau cadre de référence de l'expression de la violence. Si nous entendons par politique l'art de gouverner la cité ou l'État, des interrogations majeures émergent : toute violence préserve-t-elle l'ordre politique et social ? La violence constitue-t-elle un fondement structurel de toute organisation politique ? La violence est-elle une condition de possibilité de l'ordre politique ou le signe de son échec ? C'est à la jonction de ces apories que se situe notre contribution, intitulée : La violence éthique : catégorie de l'impératif politique.

Pour situer notre démarche face aux traditions philosophiques classiques et pour répondre aux limites des théories politiques contemporaines, il convient de définir rigoureusement notre concept pivot. Nous forgeons le terme de « violence éthique » non comme un oxymore poétique ou une justification de l'arbitraire, mais comme une catégorie critique. Contrairement à la violence systémique ou légale-rationnelle théorisée par Max Weber, la violence éthique désigne la force de rupture légitime par laquelle le corps politique s'oppose à sa propre pétrification idéologique ou à la dérive totalitaire. Elle est le moment d'insurrection éthique qui rétablit la justice contre le droit corrompu.

L'objectif de cet article est de démontrer qu'en l'absence d'une violence éthique comprise comme puissance de négativité critique et de résistance, les fondements structurels de toute organisation politique s'effondrent sous le poids de la domination pure. Nous mobilisons ici une approche analytique et philosophique pour dépasser le clivage traditionnel entre le réalisme politique et l'idéalisme moral. Notre argumentation s'articulera autour de deux axes principaux. D'une part, le paradoxe fondateur où la violence est saisie comme condition de l'ordre éthico-politique. Cet axe mettra en lumière la tension dialectique entre l'éthique en tant qu'exigence de justice et de reconnaissance au sens de Paul Ricœur ou Axel Honneth et le politique en tant que gouvernementalité et rapport de force. D'autre part, le dépassement théorique qui consiste à passer de la violence structurelle à la régulation éthique. Cette section examinera les modalités de limitation de la violence d'État par le déploiement d'une critique éthique permanente, ancrée dans les débats contemporains sur la désobéissance civile et la refondation du lien social.

Le premier axe qui comporte deux points pose le cadre conceptuel qui met en lumière la tension entre éthique saisie comme l'idéal moral et politique en tant que réalité du pouvoir. Le second vise à examiner les possibilités de limiter, voire de dépasser, la violence structurelle du politique, en réaffirmant le rôle de la critique éthique.

1. Le paradoxe fondamental : la violence une condition de l'ordre éthico-politique

1.1 L'impératif politique et l'aspiration éthique

Si l'histoire de la philosophie classique postulait un lien intrinsèque entre la justice de la cité et l'exigence morale, force est de constater que cette articulation ne va plus de soi. Un dualisme contemporain sépare désormais ces sphères : pour les uns, l'accomplissement humain relève de la praxis politique ; pour les autres, il s'ancre dans l'éthique, postulant que « les problèmes politiques sont fondamentalement des problèmes éthiques » (B-M. Duffé, 1995, p. 3). Depuis Max Weber, la distinction entre « éthique de conviction » et « éthique de responsabilité » structure ce débat. Toutefois, notre époque fait face à un paradoxe plus profond, écartelée entre le relativisme axiologique et l'aspiration à une éthique transcendante.

Loin d'être une spéculation abstraite, ce relativisme ébranle la crédibilité des propositions éthiques dans l'espace public. Dans *L'éthique à l'âge de la science*, Karl-Otto Apel (2015) s'interroge sur la possibilité de fonder une morale universelle à une ère où la rationalité scientifique a destitué les dogmes traditionnels. Il en résulte « un surplus d'exigences que les valeurs, normes, et institutions traditionnelles de la « vie éthique substantielle », c'est-à-dire de la morale et du droit, n'arrivent plus à assumer » (K-O. Apel, 1994, p. 13). Face à ce pluralisme, le défi du politique consiste à prendre des décisions fermes et unifiées sans pour autant écraser la complexité du réel ni la diversité légitime des opinions. Dès lors, notre démarche interroge la possibilité d'ancrer le politique sur des fondements éthiques stables, soustraits aux critères flottants de la contingence.

Ce conflit trouve ses racines dans la classification aristotélicienne des savoirs. Pour Aristote, la politique et l'éthique relèvent des sciences pratiques, distinctes des sciences théorétiques. La science pratique vise le souverain bien et le bonheur par l'examen d'actions humaines contingentes, exigeant la vertu de prudence (*phronesis*) plutôt qu'une nécessité géométrique. Si l'éthique guide l'action individuelle, la politique oriente l'action collective. Néanmoins, leur rapport est structurellement polémique. La politique gère l'organisation concrète de la cité, le pouvoir et les rapports de force ; l'éthique renvoie à l'exigence morale, prescrit le juste et le bien. Lorsque l'impératif politique impose d'agir efficacement pour préserver la stabilité collective, tandis que l'aspiration éthique exige le respect absolu de la dignité humaine, une aporie surgit : l'action politique peut-elle se conformer aux exigences morales, ou doit-elle s'en affranchir au nom du réalisme et de l'efficacité ?

La tradition du réalisme politique, inaugurée par Nicolas Machiavel, tranche radicalement cette tension. Pour préserver l'État et conserver le pouvoir, le gouvernant doit mesurer son action à l'aune de son efficacité pragmatique plutôt que de sa conformité à une morale transcendante. Comme le souligne Machiavel (2013, p. 96) : « Il faut donc qu'un prince qui veut se maintenir apprenne à ne pas être toujours bon, et en user bien ou mal, selon la nécessité ». Les vertus morales deviennent alors des variables d'ajustement stratégiques. En excluant l'éthique du champ politique, ce paradigme légitime le mal et la contrainte comme des instruments nécessaires à la

stabilité de l'ordre public. Le gouvernant assume ici une responsabilité strictement pragmatique : neutraliser le chaos par la force, reléguant l'idéal moral au rang d'abstraction incapacitante.

C'est précisément contre cette hégémonie du réalisme amoral que notre concept de « violence éthique » prend tout son sens. L'aspiration éthique n'est pas une option contingente, mais une nécessité systémique. À l'échelle d'une communauté, le nihilisme éthique engendre inévitablement la déliquescence du lien social et la tyrannie pure. L'exigence morale constitue le socle préalable à toute existence politique légitime. Paul Ricœur (1985, p. 66) rappelle cette antériorité : « Il est bien vrai que l'effectuation de ma liberté et la reconnaissance par moi de celle d'autrui se font dans une situation éthique que ni toi ni moi n'avons commencée. Il y a toujours un ordre institué du valable ». La raison pratique impose des principes universels qui obligent l'État. L'organisation politique ne se réduit pas à une gestion technique des corps ; elle doit donner une forme juridique et institutionnelle à l'intention éthique par l'intermédiaire de la règle (Ricœur, 1985). L'État de droit devient ainsi le lieu d'effectuation de la justice.

Cette quête de reconnaissance trouve un prolongement crucial dans la théorie critique contemporaine d'Axel Honneth. Dans *La Lutte pour la reconnaissance*, Honneth (2013) démontre que la cohésion d'une société juste repose sur trois sphères d'interconnaissance : l'amour, le droit et la solidarité sociale. Lorsque l'État ou les institutions manquent à ce devoir de validation symbolique et juridique, ils infligent aux sujets des blessures morales majeures : le mépris, l'invisibilisation ou l'exclusion. Pour Honneth, ce mépris institutionnalisé constitue une forme invisible mais dévastatrice de violence systémique. Dès lors, la lutte des opprimés pour rétablir leur dignité bafouée n'est pas une simple rébellion factieuse, mais une force motrice morale. Contre la vision hobbesienne qui perçoit la conflictualité comme un chaos destructeur à éteindre par le contrat, Honneth réhabilite la portée normative de la confrontation. Il affirme ainsi que :

Il ne faut donc pas dire que le contrat passé entre les hommes met fin à l'état précaire dans lequel chacun doit lutter contre tous pour sauvegarder son existence, mais plutôt considérer la lutte comme un moyen moral permettant de passer d'un stade primitif à un stade plus avancé des rapports éthiques. » (Honneth, 2013, p. 32).

Cette perspective honnethienne nous permet de légitimer le passage à la « violence éthique » : elle devient le vecteur indispensable pour briser le mépris institutionnel et forcer l'État de droit à réintégrer les exclus dans l'espace de la reconnaissance mutuelle.

Par conséquent, le politique ne peut rompre avec l'éthique sans ruiner sa propre légitimité. Puisque le bien commun comporte une dimension intrinsèquement morale, l'enjeu crucial réside dans l'articulation entre l'efficacité de la puissance publique et l'exigence de justice. Cette conciliation refuse l'idéalisme naïf autant que le pragmatisme cynique. L'impératif politique doit adapter l'idéal éthique aux urgences du réel, tandis que l'éthique doit s'armer de réalisme pour ne pas demeurer lettre morte. C'est dans ce nœud dialectique, où le pouvoir doit gouverner efficacement sans trahir la justice, que se déploie la problématique de la légitimité, située au cœur du rapport complexe entre la violence et les institutions.

1.2. Violence et institutions : une question de légitimité

S'il est admis de prime abord que la violence brute ne saurait être moralement validée, la philosophie politique reconnaît des configurations où elle échappe à la condamnation absolue. Lorsque la force intervient comme une contre-violence face à l'arbitraire, sa légitimation devient concevable. C'est le fondement de la doctrine du droit de résistance à la tyrannie. Le tyran, qu'il soit illégitime par son usurpation du pouvoir ou par sa gouvernance contraire au bien commun, s'expose au risque d'être renversé par la force. Toutefois, cette contre-violence classique demeure soumise à de strictes réserves prudentielles. Thomas d'Aquin (2018, IIa IIae qu. 42, art. 3) formalise ainsi cette restriction :

Le régime tyrannique n'est pas juste parce qu'il n'est pas ordonné au bien commun, mais au bien privé de celui qui détient le pouvoir, comme le montre Aristote. C'est pourquoi le renversement de ce régime n'est pas une sédition ; si ce n'est peut-être dans le cas où le régime tyrannique serait renversé d'une manière si désordonnée que le peuple qui lui est soumis éprouverait un plus grand dommage du trouble qui s'ensuivrait que du régime tyrannique.

Cette légitimation de la contre-violence ne fait pourtant pas l'unanimité dans l'histoire des idées. À l'opposé de la tradition thomiste, Thomas Hobbes évacue le droit de résistance en affirmant que l'aptitude du souverain à imposer la paix intérieure constitue sa seule et unique légitimation. Pour Hobbes, autoriser les sujets à juger de la justice du souverain équivaldrait à un retour imminent à l'état de nature. Il note à ce propos :

Avoir un droit reconnu à la puissance souveraine est une qualité si populaire que celui qui l'a n'a besoin, pour sa part, de rien de plus que d'orienter le cœur de ses sujets vers lui, et que ceux-ci constatent qu'il est absolument capable de gouverner sa propre famille ; quant à ses ennemis, il suffit que leurs armées soient dispersées (T. Hobbes, 2014, p. 503).

Emmanuel Kant radicalise cette exclusion en interdisant toute rébellion au sein d'un État de droit constitué. Pour Kant, une violence ne peut prétendre à la légitimité que si elle emprunte des voies strictement légales. Néanmoins, il concède un réalisme historique frappant lorsqu'une insurrection réussit à refonder l'ordre juridique :

Du reste, quand une révolution a une fois eu lieu et qu'une nouvelle constitution est fondée, l'illégalité de son origine et de son établissement ne saurait dispenser les sujets de l'obligation de se soumettre, en bons citoyens, au nouvel ordre de choses, et ils ne peuvent honnêtement refuser d'obéir à l'autorité qui possède actuellement le pouvoir. (E. Kant 2020, § XLIX, A, 303)

La violence révolutionnaire ne trouve sa validation *a posteriori* que lorsqu'elle parvient à instaurer un nouveau monopole de la force légitime, opérant ainsi le passage de la violence au droit. Comme le suggère Walter Benjamin (2012, p. 63), le droit tend par nature à coloniser tous les pans de l'existence humaine pour s'auto-conserver. La violence ne se transmute en pouvoir institutionnel et en exécutrice d'une volonté collective que si elle parvient à neutraliser les forces concurrentes. C'est ce que confirme Robert Spaemann (1978, p. 190) : « Toute violence entrant en compétition avec d'autres violences ne fournit plus le résultat qu'elle visait, mais devient un vecteur dans un parallélogramme de forces naturelles ».

Au-delà de cette genèse institutionnelle, une aporie majeure subsiste : comment articuler la violence et la raison, alors que ces deux instances semblent s'exclure mutuellement ? Du point de vue de la rationalité pure, la violence représente une

régression de l'humanité vers l'animalité, une dégénérescence de l'humain à l'inhumain. Si la raison est le lieu de l'échange, du dialogue et du discours universel, la violence incarne la rupture absolue. L'homme violent cherche à imposer sa force là où l'homme raisonnable c'est-à-dire « l'homme qui fait le choix de la philosophie » (E. Weil, 1967, p. 20) s'efforce de bâtir un discours universellement valable en droit pour tous. Pour Éric Weil, la raison se définit précisément par opposition à la violence, perçue comme son autre radical. Cependant, cette hégémonie du logos rencontre une limite anthropologique : la possibilité même de la violence prouve qu'il existe en l'homme une part irréductible qui refuse de se soumettre au seul impératif de la raison. Ainsi que l'affirme Weil (1967, p. 394) : « l'homme n'est pas essentiellement que savoir [...] et la satisfaction par le discours n'est qu'une possibilité que l'homme peut refuser ». L'être humain n'est pas la raison en soi, mais un être simultanément capable de rationalité et de destruction.

Pour surmonter cette contradiction, plusieurs traditions philosophiques ont tenté d'attribuer une fonction dynamique et positive à la violence au sein du devenir historique. Georg Wilhelm Friedrich Hegel intègre ainsi la violence dans sa téléologie de l'histoire, la concevant comme l'instrument inconscient par lequel l'Esprit universel (*Weltgeist*) réalise ses fins. L'histoire humaine devient le théâtre d'un déploiement rationnel qui instrumentalise les passions et les conflits :

Le point de vue général de l'histoire philosophique n'est pas abstraitement général, mais concret et éminemment actuel parce qu'il est l'Esprit qui demeure éternellement auprès de lui-même et ignore le passé. Semblable à Mercure, le conducteur des âmes, l'Idée est en vérité ce qui mène les peuples et le monde, et c'est l'Esprit, sa volonté raisonnable et nécessaire, qui a guidé et continue de guider les événements du monde (G. W. F. Hegel, 2012, pp. 45-46).

Le rôle de la violence, dans le cours de l'histoire, implique chez F. W. Hegel la compréhension de sa place dans l'affirmation de l'esprit universel. Mais celle-ci ne peut être bien saisie à son tour que lorsqu'elle est mise en relation avec l'idée que l'histoire a une finalité. Cette ontologie matérialiste trouve un écho sécularisé chez Karl Marx, pour qui la violence n'est plus le sillage de l'Esprit, mais l'accoucheuse de l'histoire par le biais de la lutte des classes : « L'histoire de toute société jusqu'à nos jours n'a été que l'histoire de luttes de classes » (K. Marx, 1983, p. 29). Aussi, la lutte des classes est le processus de développement historique devant conduire à la société communiste qui met fin au règne de la nécessité et nous introduit dans le règne de la liberté. Le droit n'y est pas l'expression de la justice universelle, mais la formalisation juridique de la force de la classe dominante. Dans une perspective tout aussi vitale bien que radicalement individualiste, Friedrich Nietzsche opère une distinction cruciale au sein même du phénomène de la violence : il convient de séparer la violence réactive et perversifiée, qui s'oppose à la vie, de la violence affirmative, liée à l'expansion de la volonté de puissance. Nietzsche (1898, § 259) écrit :

Le corps à l'intérieur duquel les individus se traitent en égaux – c'est le cas dans toute aristocratie saine – est lui-même obligé, s'il est vivant et non moribond, de faire contre d'autres corps ce que les individus dont il est composé s'abstiennent de faire entre eux. Il sera nécessairement volonté de puissance incarnée, il voudra croître et s'étendre, accaparer, conquérir la prépondérance, non pour je ne sais quelles raisons morales ou immorales, mais parce qu'il *vit* et que la vie, précisément, est volonté de puissance.

La violence est conçue aussi en fonction du rapport à autrui et de l'intersubjectivité. La réflexion sur la violence ne s'appuie plus sur la nature des choses ou sur la vie. Elle se fonde sur les relations entre les individus et les consciences. Du point de vue de cette approche, la violence est inévitable dans le rapport à autrui.

Cette cartographie des pensées classiques met en lumière une limite fondamentale. Qu'elle soit réduite à un mécanisme de conservation de l'État (Hobbes, Kant), à un moteur dialectique de l'histoire (Hegel, Marx) ou à une expression de la puissance vitale (Nietzsche), la violence est presque toujours pensée soit comme une fatalité structurelle, soit comme une amoralité nécessaire. Aucune de ces perspectives ne parvient à théoriser une force qui soit à la fois une puissance de rupture politique et une exigence éthique de justice.

C'est précisément pour combler ce manque théorique que notre article propose de dépasser ces ontologies classiques en introduisant la catégorie originale de « violence éthique ». Il ne s'agit plus de choisir entre la violence destructrice et la paix institutionnelle lâche, mais de conceptualiser une force régulatrice capable de fracturer les institutions corrompues pour restaurer le droit universel. En effet, si l'institution naît historiquement pour mettre fin à la violence supposée de l'état de nature, elle ne peut paradoxalement se pérenniser qu'en exerçant elle-même une forme de contrainte. La question qui se pose dès lors à l'institution dans son rapport à la violence n'est pas tant son usage mais sa légitimité. L'institution n'abolit pas la violence, elle la canalise et la codifie. En acceptant de déléguer notre droit à nous défendre à des institutions, nous transformons la violence en force publique. Cette force institutionnelle se distingue de la violence arbitraire parce que, limitée par la loi et exercée au nom de l'intérêt général. La fragilité des institutions ne garantit pas toujours la légitimité de l'exercice de la violence. Les dérives qui peuvent aboutir à la violence systémique où l'institution elle-même devient un épicycle de violence. Lorsqu'une institution cesse de protéger pour devenir un instrument de discipline ou d'exclusion, la violence qu'elle exerce est une agression pure et n'est plus appréhendée comme un mal nécessaire de sorte qu'elle perd son fondement moral, ce qui du même coup provoque une crise de légitimité et d'affaiblissement de l'autorité.

Autrement dit, seule la légitimité confère l'autorité à la violence et assure que la violence exercée est toujours au service du droit, et jamais une fin en soi. Dès lors comment saisir la problématique de l'impératif violent ?

2. La violence éthique : une sortie de la violence catégorielle de la politique

2.1. La violence catégorielle de la politique : fille d'une philosophie occidentale de l'être

Une approche lévinassienne permet de déceler, au cœur même de la philosophie occidentale et de son ontologie, les germes conceptuels de la violence. Dès lors, s'émanciper de la violence catégorielle qui sature le champ politique exige un renversement ontologique préalable. Dans la tradition contemporaine, Martin Heidegger attribue à la philosophie la tâche primordiale d'élucider la question de l'être, érigeant l'ontologie en philosophie première. Comme le note Levinas (1991, p. 207), « c'est en tant qu'être-là dans son souci d'être, que la phénoménologie heideggérienne amène au cœur de l'ontologie cette articulation essentielle de l'événement d'être ». Or, cette neutralité de l'être heideggérien indexe une neutralité du monde. Elle s'avère

problématique dans la mesure où un monde ainsi sacralisé ouvre la voie à un exister anonyme, dépouillé de toute transcendance éthique.

Une telle ontologie constitue le fondement métaphysique de la violence. Dans *Totalité et Infini*, Levinas (1971, p. 33) formule cette critique majeure : « La philosophie occidentale a été le plus souvent une ontologie : une réduction de l'Autre au Même, par l'entremise d'un terme moyen et neutre qui assure l'intelligence de l'être ». De Parménide à Heidegger, la pensée de l'être s'appréhende comme une dynamique de l'assimilation qui réduit, identifie et englobe la singularité de l'étant dans la sphère du Même. Cette posture « réduit l'altérité dans sa puissance théorétique de compréhension » (F. Raffoul, 1997, p. 50). Ce que Levinas nomme « l'impérialisme ontologique » affirme le primat de l'être abstrait sur l'étant concret. Cette subordination neutralise l'altérité pour mieux la saisir, la dominer, et finit par soumettre l'exigence de justice à l'exercice d'une liberté égocentrique, définie comme la réduction systématique de l'Autre au Même.

Ce paradigme spéculatif, qui assujettit l'humain aux fluctuations anonymes de l'Être, mutile la subjectivité et aliène la liberté. L'individu s'en trouve étouffé, ce qui pose les jalons théoriques d'une totalisation politique et d'une conception déterministe de l'homme. Le rapport à l'être se matérialise alors par une adhérence sans recul, où le sujet est rivé à lui-même et englouti dans la totalité. Dans cette perspective, le corps est appréhendé comme lieu d'un enchaînement à soi, lieu où l'homme en vient à être rivé à soi.

Pourtant, le simple fait empirique de la multiplicité des êtres ne constitue pas la source de la conflictualité. Il serait fallacieux de prétendre que la violence coïncide nécessairement avec la limitation mutuelle des existences. Levinas (1971, p. 245) précise cette distinction :

La limitation n'est pas, par elle-même, violence. La limitation ne se conçoit que dans une totalité où les parties se définissent réciproquement. La définition loin de faire violence à l'identité des termes, réunit en totalité, – assure cette identité. La limite sépare et unit en un tout.

Si la violence naturelle désigne une force brute non limitée qui se tient en marge de la totalité, l'intégration fonctionnelle des êtres dans un Tout n'est pas pour autant synonyme de paix. En effet, la totalité totalitaire absorbe et dissout la multiplicité des visages requise pour une paix authentique. Paradoxalement, seuls des êtres capables de séparation et de confrontation peuvent envisager la paix véritable. La guerre et la paix supposent des sujets structurés autrement que comme de simples rouages d'un système englobant ; elles ne sauraient se réduire à une opposition logique ou dialectique.

La perspective lévinassienne permet ainsi de concevoir la rupture comme le moment où les êtres refusent l'aliénation au sein du Tout : « Ils s'affirment comme transcendant la totalité, chacun s'identifiant, non pas par sa place dans le tout, mais par son soi » (Levinas, 1971, p. 246). Dès lors, la violence ne réside pas seulement dans l'action d'instrumentaliser autrui, mais procède d'une volonté de négation illimitée de l'altérité, perçue comme une menace à éradiquer pour parfaire l'unité du système.

Cette logique de la totalisation rationalisée explique que les totalitarismes du XXe siècle ou les fanatismes contemporains ne soient pas des accidents contingents de l'histoire. Ils représentent l'aboutissement politique d'une métaphysique occidentale de la domination, amorcée dès la Grèce antique, qui cherche à rationaliser intégralement le réel au prix d'une violence systémique. Rompre avec ce cycle porté par la philosophie de la puissance devient une nécessité impérieuse pour la raison pratique.

C'est précisément là que notre recherche introduit une rupture méthodologique vis-à-vis de la déconstruction lévinassienne. Si Levinas oppose l'éthique comme non-violence

absolue du visage à l'ontologie politique comme lieu de la violence totale, cette dichotomie radicale laisse le champ politique sans solution concrète, condamné à la tyrannie de la totalité.

Pour surmonter ce paradoxe, nous proposons de réinvestir la catégorie de violence en lui conférant une fonction critique constructive : la « violence éthique ». Contrairement à la violence totalisante issue de l'impérialisme ontologique, la violence éthique est une force de déconnexion et de résistance. Elle est l'acte par lequel le sujet politique brise la neutralité anonyme des institutions pour réintroduire l'exigence de justice et la transcendance de l'altérité au cœur de la cité. D'où la violence éthique comme un dépassement de l'impératif violent.

2.2. Une régulation de l'impératif violent : la violence éthique une sortie du tragique

Si la philosophie politique classique a conforté l'hypothèse d'une primauté absolue de la violence brute conçue comme l'état de nature originel que le contrat social fondateur viendrait neutraliser, il convient d'envisager une alternative théorique : l'existence d'une « violence éthique » dont la caractéristique essentielle est l'interruption radicale de cette barbarie systémique. Sans cette force d'interruption, l'acte de porter secours et de répondre à l'appel de celui qui souffre perd toute effectivité pratique. Pour que le geste de sauvegarde possède une intelligibilité et une consistance phénoménologique, il faut postuler l'antériorité d'un refus de la violence, aussi ancien, sinon plus ancien que la violence elle-même. Dès lors, l'emprise potentielle du Moi sur autrui et le dérangement provoqué par l'altérité deviennent indissociables. Cette tension dialectique entre l'égoïsme de la volonté de puissance et le regard de l'Autre configure la responsabilité éthique objective qui incombe au sujet. Ces questions métaphysiques s'enracinent ainsi dans l'existence ordinaire, où l'impératif praxéologique « que dois-je faire ? » prime d'emblée sur l'impératif épistémologique « que puis-je connaître ? ». Porter secours constitue une réponse immédiate au problème du mal, dictée par un appel hétéronome qui précède la conscience réflexive du sujet. Une réponse qui s'impose avant même que la question ne se pose comme telle pour celui qui porte secours. Sa réponse est donc une réponse à un appel, à quelque chose de plus fort que soi. Pour tout dire, elle est commandée par un avant soi dans lequel on serait toujours déjà pris. C'est dans ce sillage que se définit notre concept de violence éthique, ou violence rédemptrice.

Rompre avec la tradition d'un Être intrinsèquement vecteur d'aliénation et de négation de l'Autre ne supprime pas empiriquement la violence, mais permet de conceptualiser une force à visage humain. La violence éthique agit comme l'analogon de la responsabilité lévinassienne : elle est la condition de possibilité de l'émergence d'un sujet défini par et pour autrui. Comme le souligne F. Hernández (2009, p. 298) :

La « violence » que me fait subir l'Autre, pour me faire sortir de l'esclavage d'Égypte, finalement n'est pas une violence même s'il faut marcher et éprouver la souffrance, mais elle est « victoire » sur mon égoïsme et sur mon enfermement en moi, elle est exode. Il s'agit d'une violence extérieure exercée sur le moi pour le faire grandir, pour le faire devenir adulte, c'est-à-dire pour exiger de lui qu'il soit responsable d'autrui.

Alors que la philosophie de l'être légitime la violence exercée par le Moi pour s'appropriier l'altérité, la violence éthique fonde une philosophie du sujet en rupture avec

l'autonomie classique. Dans la modernité spéculative, être un Moi revient à affirmer sa différence et sa souveraineté, érigeant l'individu en une entité autarcique capable de s'appropriier le monde. À l'inverse, l'approche développée ici consacre le primat de l'hétéronomie : le sujet n'est pas le centre de sa propre légitimité ; il est destitué et reconfiguré par l'irruption d'autrui.

De cette approche se cristallise la contribution propre de notre article. En opérant un déplacement épistémologique, nous extrayons la violence de sa définition strictement politique, c'est-à-dire la violence comprise comme domination, assujettissement et logique de mort, pour la formuler comme une puissance de rédemption existentielle. La « violence éthique » offre la structure *a priori* nécessaire pour penser une force régulatrice et porteuse d'humanité. Elle remplit une double fonction systémique au sein de l'espace social : d'une part, elle fournit le levier critique permettant de rejeter toute violence meurtrière ou d'État ; d'autre part, elle opère une sublimation de l'agressivité humaine en la mettant au service de la justice. Il s'agit d'assumer notre responsabilité face à la vie, contre les cultures de la mort.

La violence éthique impose ainsi un travail de négativité sur soi. De même que l'être-pour-l'autre lévinasien exige l'écoute absolue du Visage, la violence éthique commande un arrachement du Moi à son propre égoïsme ontologique. Ce cheminement intérieur s'apparente à une ascèse où le sujet combat sa propre violence meurtrière latente pour faire advenir une praxis de la responsabilité. En définitive, cette dématérialisation de la force brute se transmute en un impératif politique et anthropologique concret : la « vie-pour-autrui ». La violence éthique cesse d'être le symptôme de la déliquescence de la cité pour devenir la catégorie directrice d'une régulation éthique du politique, capable de prémunir les sociétés contemporaines contre les dérives de la totalité.

Conclusion

Au terme de cette recherche consacrée à la violence éthique comme catégorie de l'impératif politique, il appert indispensable de ressaisir la trajectoire de notre déconstruction conceptuelle. En interrogeant la polysémie structurelle et le poids historique de la violence, ce parcours analytique a permis de s'émanciper d'une vision naïve qui n'y verrait que le contraire absolu de l'ordre social, pour la restituer dans son statut d'assise paradoxale du politique. Notre réflexion s'est déployée selon une double exigence : articuler la contingence empirique des faits de pouvoir à la permanence transcendante des principes éthiques.

Dans un premier temps, nous avons mis en lumière le paradoxe fondamental qui sous-tend la genèse éthico-politique de la cité. L'histoire humaine se révèle être la chronique des métamorphoses de la force brute et des dispositifs de sa régulation. Le passage à la modernité a reconfiguré le statut de cette contrainte en lui conférant une portée institutionnelle, rationnelle et judiciaire. Face au grand écart contemporain qui tire nos sociétés entre le relativisme axiologique et l'aspiration à une éthique universelle, l'action publique ne peut faire l'économie d'une puissance contraignante mise au service du droit. C'est le sens de la thèse de Max Weber (1959, p. 100) pour qui l'État moderne « revendique avec succès pour son propre compte le monopole de la violence physique légitime ». Cependant, la confrontation des traditions philosophiques classiques, de la prudence aristotélicienne au réalisme machiavélien, en passant par le rigorisme kantien et la dialectique hégélo-marxiste a mis en évidence un écueil théorique majeur : la réduction systémique de la violence à un simple instrument d'assimilation ou de domination amorcé par l'impérialisme ontologique occidental.

C'est pour résoudre cette aporie que le second axe de notre recherche s'est attaché à formuler un dépassement théorique original. Face au vide normatif généré par la crise de la rationalité, la nécessité d'une refondation éthique de la contrainte s'impose. À ce point précis de rupture, la violence éthique acquiert son statut de catégorie pure de l'impératif politique. Elle ne s'apparente plus à une agression destructrice ni à un arbitraire d'État, mais s'institue comme l'exercice souverain d'une force d'interruption et de résistance. Inspirée de l'hétéronomie lévinassienne, cette violence éthique opère un retournement radical : elle brise la neutralité totalisante des institutions corrompues pour restaurer la justice due à l'altérité et imposer la viabilité de l'espace commun. Elle devient ainsi la condition de possibilité structurelle de l'ordre politique et non le signe de son échec. Subordonnée à des principes universels, elle neutralise les violences particulières pour préserver le sillage d'une humanité éprise de responsabilité.

Loin d'être une option transitoire ou un pis-aller, la violence éthique est le vecteur par lequel la puissance publique maintient le cadre au sein duquel la justice peut être pensée et pratiquée. L'échec du politique ne réside pas dans l'usage de la force régulatrice, mais dans sa démission au profit d'intérêts privés ou, à l'inverse, dans sa corruption lorsqu'elle s'exerce sans boussole éthique, basculant alors du côté de la tyrannie brute.

Si notre analyse a permis d'établir le statut de nécessité structurelle de la violence éthique, elle ouvre de fait de nouveaux horizons d'interrogations quant aux modalités pratiques de son application et aux dérives inhérentes à l'exercice du pouvoir. Admettre que le politique requiert une force contraignante pour s'instituer implique immédiatement de poser la question de son autolimitation et de sa surveillance critique. En définitive, le devenir de nos espaces de coexistence dépend de notre capacité à assumer ce paradoxe sans jamais prétendre le clore. La violence éthique ne doit jamais être célébrée pour elle-même. Elle doit être pensée comme un rempart tragique, une limite interne et une instance de vigilance face à la fragilité de la condition humaine. La survie d'une société authentiquement libre et juste réside dans cet effort permanent de la conscience philosophique, qui accepte la nécessité de la force tout en exigeant d'elle de rendre continuellement compte de sa moralité devant le tribunal de la raison pratique.

Références bibliographiques

- Apel Karl Otto, (1987), *L'éthique à l'âge de la science. L'a priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique*, Lille, Presses Universitaires.
- Apel Karl Otto, (1994), *Éthique de la discussion*, Paris, Cerf.
- D'Aquin Thomas, (1984), « Ila Ilae qu. 42, art. 3 », *Somme théologique*, Paris, cerf.
- DUFFE Bruno-Marie, (1995), *De l'éthique en politique*, Lyon, PROFAC.
- Grandjean Antoine, (2012), « Volonté pure » et « volonté de volonté ». Critique et métaphysique du vouloir. *Revue de métaphysique et de morale*, 2, n°74, p.182. <https://doi.org/10.3917/rmm.122.0181>
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich (2012), *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, Paris, Vrin.
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich, (2012), *La raison dans l'histoire*, Paris, Pocket.
- Hobbes Thomas, (2014), *Leviathan*, Paris, Gallimard.
- Honneth Axel, (2013). *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf.
- Kant Emmanuel, (2020), « Métaphysique des mœurs » dans *Œuvres complètes*, Paris, Arvensa Éditions.
- Levinas Emmanuel, (1971), *totalité et infini : essai sur l'extériorité*, Paris, Kluwer.
- Levinas Emmanuel, (1972), *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana.
- Levinas Emmanuel, (1991), *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset.
- Levinas Emmanuel, (2004), *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin.

- Levinas Emmanuel, (2016), *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin.
- Levinas Emmanuel, (2019), *Le temps et l'autre*, Paris, PUF.
- Marx Karl, Engels Friedrich, (1983), *Manifeste du parti communiste*, Paris, Champ libre.
- Michaud Yves, (2018), *La violence*, Paris, PUF
- Nietzsche Frédéric, (1898), *Par-delà le bien et le mal*, Paris, Mercure.
- Nietzsche Friedrich, (1971), *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Gallimard.
- Platon, (2008), « Phédon, 66c », in : *Œuvres complètes*, Paris, Flammarion.
- Raffoul François, (1997), « Responsabilité et altérité chez Heidegger et Levinas », *Symposium*, vol. 1, n°1, p. 50.
- Raviolo Isabelle « L'immanence d'une coïncidence (la musique de l'existence » *Rue Descartes*, 2018, n°94/2, p. 72. <https://doi.org/10.3917/rdes.094.0069>
- Ricoeur Paul, (1985), « Avant la loi morale : l'éthique ». In : *Encyclopaedia Universalis*, Supplément II : *Les Enjeux*, Paris, Encyclopaedia Universalis France.
- Sanchez Hernandez Francisco Xavier, (2009), *Vérité et justice dans la philosophie d'Emmanuel Levinas*, Paris, l'Harmattan.
- Sauvage Patrice, (1999), *L'impératif spirituel*, Paris Atelier/Ouvrière.
- Walter Benjamin, (2012), *Critique de la violence et autres essais*, Paris, Payot et Rivages.
- Weil Éric, (1967), *Logique de la philosophie*, Paris, Vrin.
- Wormser Gérard, (2005), « Violence et histoire », *Sens public*, 03, p. 4. <http://sens-public.org/articles/163/>