



HAL
open science

Critique de la "violence symbolique"

Philippe Urfalino

► **To cite this version:**

Philippe Urfalino. Critique de la "violence symbolique". Elisabeth Dutartre-Michaut,. Cahiers de l'Herne - Raymond Aron, p 78-82, 2022, 9791031903378. hal-03897834

HAL Id: hal-03897834

<https://hal.science/hal-03897834>

Submitted on 14 Dec 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Critique de la « violence symbolique »

Philippe Urfalino

[in Elisabeth Dutartre-Michaut, *Cahier de L'Herne – Raymond Aron*, 2022, p. 78 - 82]

La lucidité dont a été crédité rétrospectivement Raymond Aron fut souvent associée à son honnêteté intellectuelle, à son sens de la nuance et de la complexité. Cette appréciation est juste, mais insuffisante. Sa première qualité fut la rigueur dans l'usage des concepts et le souci de leur pertinence pour la compréhension des phénomènes sociaux et politiques. Cette rigueur suppose l'attention à l'égard de la puissance descriptive des concepts et la vigilance à l'encontre des connotations morales susceptibles de leur être associées.

Un bon exemple de cette rigueur conceptuelle est sa critique de la notion de violence symbolique. Cette critique a pu rester inaperçue parce qu'elle est rapide et surtout parce qu'elle est enchâssée dans un chapitre du deuxième volume de son *Penser la guerre, Clausewitz*¹ ; ouvrage dans lequel on n'imagine pas trouver l'examen d'une notion centrale de la sociologie de Pierre Bourdieu.

Cette critique survient dans une partie du livre où Aron s'interroge sur la possibilité de maintenir une définition de la guerre par le recours spécifique à la violence armée. Il envisage trois arguments qui semblent plaider contre le maintien de cette définition et qu'il conteste tour à tour. Seul nous intéresse ici le troisième argument, qui porte sur le concept de violence et qui met en cause la réduction de la violence à la violence physique. « La société des États, demande Aron, ne contient-elle pas une violence cristallisée ? » (p. 248). L'extension du concept de violence hors de l'usage de la force physique tend à lui conférer une certaine ubiquité et à estomper la démarcation habituelle entre les relations entre États, dépourvues de régulation par la loi, et les relations au sein des sociétés, censées être orientées par le souci de la concorde civile. L'ubiquité supposée de la violence met en cause une définition restreinte de la guerre. Si la violence est partout, la guerre aussi. S'il faut renverser la formule de Clausewitz, selon laquelle la guerre est la poursuite de la politique par d'autres moyens, et accepter l'idée que la politique n'est que l'une des manifestations de la guerre, celle-ci devient le substrat de l'ensemble de la vie sociale.

¹ Raymond Aron, *Penser la guerre, Clausewitz. II. L'âge planétaire*, Paris, Gallimard, 1976, p. 253-257.

La généralisation du concept de violence emprunte deux formes distinctes que Aron rejette également, mais à des degrés différents. La première est la plus radicale. Elle consiste à faire de la socialisation, c'est-à-dire des apprentissages qui ponctuent l'entrée en société des enfants et des jeunes adultes, la première et la plus élémentaire des violences. Cette première généralisation est l'œuvre de Pierre Bourdieu et de Jean-Claude Passeron dans leur ouvrage sur la reproduction sociale, paru en 1970, où ils introduisent cette notion de « violence symbolique », appelée à un grand et durable succès. Raymond Aron prend soin de distinguer cette notion de deux types de violence que le terme « symbolique » peut connoter : l'usage des représentations de la violence physique et la violence morale. En premier lieu, la violence par les symboles ou les signes de la violence, comme le geste d'une mère imitant la gifle, s'apparente à une menace ou à une dissuasion qui relève encore de la violence physique et de la coercition. En second lieu, la violence morale consiste à contraindre quelqu'un, éventuellement par la menace physique, à commettre un acte qu'il répugne ou dont l'accomplissement lui inflige une souffrance morale (honte, culpabilité, dégoût). C'est à une réalité bien distincte de ces deux actes que correspond la notion de violence symbolique. Mise en avant par Bourdieu et Passeron pour qualifier le cœur de l'activité pédagogique, elle consiste « à imposer aux membres de la société et, en particulier, aux jeunes, des cadres de pensée et des normes morales qui varient de société à société et qui, de ce fait, peuvent être dites arbitraires. Imposer des idées, des croyances, des manières d'être et d'agir (...) serait violence » (p. 254). Aron ne conçoit pas que la socialisation puisse être assimilée à une violence. Les manières de penser et d'agir qui ont cours dans une société ont bien une part d'arbitraire au sens où elles pourraient être autres que ce qu'elles sont. Mais leur acquisition, dont les modalités peuvent être brutales mais pas nécessairement, est une condition de l'entrée en société. Le rattachement de la socialisation aux phénomènes de domination ou de rapports de force entre les groupes sociaux ne « permet plus de distinguer les modalités de la socialisation, l'inévitable et diffuse influence sur les individus du groupe social qui tend à se reproduire lui-même, de la contrainte, qui suppose une résistance, consciente ou non, de ceux sur lesquels pèse le milieu ou le pouvoir » (p. 255).

La critique d'Aron n'est pas systématique, il mentionne un aspect aberrant de la notion, l'assimilation de la socialisation à une violence, mais insiste davantage sur le caractère globalement égarant de son usage. Revenons donc au texte de Bourdieu et de Passeron avant d'examiner la portée plus générale des observations d'Aron.

Dès l'avant-propos de leur ouvrage, Bourdieu et Passeron expliquent que le terme « violence symbolique » s'est imposé pour rassembler toutes « les activités caractérisées par le double arbitraire de l'imposition symbolique »². Le guérisseur, le sorcier, le prêtre, le prophète, le propagandiste, le professeur, le psychiatre et le psychanalyste ont en commun d'imposer arbitrairement à leur interlocuteur un contenu lui-même arbitraire. « Toute action pédagogique, affirment-ils, est objectivement une violence symbolique en tant qu'imposition, par un pouvoir arbitraire, d'un arbitraire culturel » (p. 19). Une telle assertion appelle deux questions : en quoi y a-t-il arbitraire ? Pourquoi parler de violence ?

Imaginons des parents qui apprennent à leur enfant à parler leur langue et les manières de table en usage dans leur société ou leur milieu ; ou un maître d'école qui apprend à ces élèves à lire et à écrire la langue de leur pays. En quoi l'acte d'enseigner des parents ou des professeurs est-il une imposition arbitraire ? Les auteurs n'en disent rien, bien qu'ils y consacrent une page (Point 1.1 et Scolie, p. 20-21.) ; ils soulignent que l'on ne peut faire abstraction des déterminations sociales de la relation entre adultes et enfants – ce qui est évident – et évoquent les différences entre les systèmes de descendance. Finalement, l'assimilation de l'éducation à un rapport de force paraît plus stipulée que démontrée. Bourdieu et Passeron sont en revanche plus explicites sur le caractère arbitraire de ce qui est enseigné, à savoir les éléments d'une culture. Ils définissent l'arbitraire culturel « par le fait qu'il ne saurait être déduit d'aucun principe » (p. 11). Ainsi l'apprentissage par l'enfant de la langue et des manières de table de sa famille et de leur société est l'apprentissage d'une langue et de manières qui pourraient être autres que ce qu'elles sont. Passons sur le fait que l'on pourrait ériger en principe qu'il est bon pour un humain vivant nécessairement en société de parler la langue et de connaître les normes de celle-ci. Le point remarquable ici est la confusion entre deux sens du terme arbitraire. Il est employé pour quelque chose qui pourrait être autre que ce qu'il est, sans que cela ait quelque importance. Ainsi le rapport entre un signe et son référent est arbitraire, contrairement au cas du symbole. Dans cet emploi, le mot arbitraire est synonyme de contingent. En revanche sa signification est différente quand il est utilisé pour qualifier quelque chose qui devrait être justifié, une décision par exemple, et qui de fait ne l'est pas. Curieusement, c'est dans la revue de Pierre Bourdieu que, quelques années plus tard, Jacques Bouveresse, commentant

² Pierre Bourdieu, Jean-Claude Passeron, *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Éditions de Minuit, 1970, p. 11.

Wittgenstein et ses *Remarques sur le Rameau d'or de Frazer*, a souligné l'importance de cette distinction.

« Nos jeux de langage et nos formes de vie ne sont pas « fondés » et ne peuvent pas l'être (...). Par conséquent, ils ne peuvent pas non plus être arbitraires, si l'on entend par arbitraire ce qui pourrait, dans d'autres circonstances, avoir une justification et qui, dans les faits, n'en a pas³ ».

Les auteurs de *La reproduction* ont donc réduit les deux emplois du terme à un seul, conférant le défaut de ne pas être justifié à tout ce qui pourrait être autre que ce qu'il est. Il s'agit d'ailleurs d'une fusion volontaire plutôt que d'une confusion, puisque les auteurs anticipent l'objection et l'attribuent aux « tristes topiques de la tradition scolaire, de *phusei* et *nomô* à nature et culture » (p.11).

Reste à comprendre comment on passe de l'arbitraire à la violence. Qu'est-ce qui dans une activité pédagogique appelle le terme de violence ? Si l'on met de côté des pratiques d'enseignement qui ont fait effectivement de la violence physique un moyen d'éducation, comment expliquer le recours à cette notion ? Il y a peut-être, comme l'envisage Raymond Aron, un glissement sémantique de l'arbitraire injustifié à l'injuste, et de l'injuste au violent. Il est possible que l'injustice ait été progressivement associée à la violence à partir du constat que l'injustice inflige des souffrances, au moins morales, et à partir de l'idée que la souffrance éprouvée est un critère de reconnaissance d'une violence subie. Pour comprendre comment Bourdieu et Passeron ont été amenés à associer arbitraire et violence, l'hypothèse de ce glissement est très plausible. J'ajouterais toutefois une autre hypothèse, celle de l'influence d'Éric Weil. Ce philosophe hégélien, ami d'Aron, et dont Bourdieu avait apprécié l'enseignement⁴, avait fait du choix entre la raison et la violence une sorte de clé de voûte de sa philosophie. La violence était pour Weil l'autre de la raison, comme si hors de la déduction rationnelle, il n'y avait aucune autre alternative que celle de la violence⁵. Ce découpage binaire a une apparence logique, mais il repose sur la confusion entre deux sens distincts de l'altérité. L'« autre » renvoie parfois au deuxième terme d'un couple de choses : ayant déjà enfilé un gant, je cherche l'autre, celui qui forme une paire avec le premier. L'« autre » peut aussi signifier quelque chose qui diffère de ce que j'ai d'abord considéré, mais de manière indéterminée : par

³ Jacques Bouveresse, « L'animal cérémoniel : Wittgenstein et l'anthropologie », *Actes de recherche en science sociale*, n°16, 1977, p. 46.

⁴ Voir Pierre Bourdieu, *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris, Raison d'agir, 2004.

⁵ Éric Weil, *Logique de la philosophie*, Paris, Vrin, 1996, et plus précisément la partie C « Philosophie et violence » de l'introduction, p. 54-86.

exemple, je songe à me promener et me demande ce que je pourrais faire d'autre ; l'ensemble des occupations possibles hors la promenade n'est ni clairement défini ni délimité⁶.

Les auteurs de *La reproduction* ont clairement repris le manichéisme logique de Weil et de Bataille. La définition de l'arbitraire comme ce qui « ne se déduit d'aucun principe » le fait basculer dans l'opposition à la raison, au même titre que la violence à laquelle il est finalement assimilé. Mais ni l'arbitraire, ni la violence ne se rapportent à la déduction rationnelle comme le gant de la main gauche se rapporte à celui de la main droite. Ils s'y rapportent plutôt, comme des éléments, parmi d'autres, de l'ensemble indéterminé de toutes les activités ou capacités qui ne sont pas l'exercice de cette déduction. L'arbitraire et la violence ne sont donc nullement l'autre – au sens précis d'alternative – de la raison.

Le renversement de la formule de Clausewitz

Il importe de comprendre que la critique d'Aron, que je viens de développer à partir de ses propres arguments, est conceptuelle plutôt que théorique ou empirique. Il s'interroge, précise-t-il, sur les concepts et le vocabulaire qu'il estime « étrange » ou « bizarre ». Cet aspect apparaît clairement dans son appréciation de la deuxième généralisation du concept de violence. Celle-ci correspond à l'idée que l'ensemble des sociétés est fondé sur la violence. Cette idée ne lui agréait pas, mais lui paraît moins injustifiable. En premier lieu parce qu'elle pointe une réalité sociale incontestable : « L'ordre inégalitaire, établi dans toutes les sociétés, contient à coup sûr un élément de violence clandestine : une fraction des dominés ne respecte les lois et n'accepte le régime que par impuissance »⁷. En second lieu, parce que cette idée relève davantage d'une affirmation théorique que d'une élaboration conceptuelle. Aron évoque la théorie de l'impérialisme qui lie les rapports de force entre États aux relations de domination entre classes sociales. Cette théorie peut être critiquée, par exemple au motif que certaines de ses hypothèses sont trop fortes (cohérence et rationalité exagérément prêtées aux dominants par exemple) ; elle est susceptible d'être confortée ou infirmée par le matériau historique. Aron précise que son propos n'est pas de discuter cette thèse léniniste, justement parce que la critique qu'il pourrait en faire serait théorique ou empirique.

⁶ Je reprends ici l'argument principal de la critique de Vincent Descombes à l'encontre de l'idée, avancée par Éric Weil et reprise par George Bataille, d'un choix inaugural, absolu et exclusif entre raison et violence, voir son livre, *Philosophie par gros temps*, Paris, Éditions de Minuit, 1989, p. 87-91.

⁷ Raymond Aron, *Penser la guerre, Clausewitz. II. L'âge planétaire*, Paris, Gallimard, 1976, p. 256.

En revanche la critique de la violence symbolique est conceptuelle parce qu'elle pointe la malformation d'une notion qui n'éclaire pas l'articulation de phénomènes distincts et qui entretient la contamination de la description avec l'indignation. Aron ne néglige donc pas la présence de la violence au sein des sociétés. Mais il souhaite pouvoir la distinguer d'autres phénomènes avec lesquels elle est éventuellement associée et il veut séparer l'exercice de l'analyse de celui de l'évaluation morale et politique : « Un mot qui couvre tant de relations, aussi différentes, ne garde plus qu'une valeur affective et suggestive. Il inspire la réprobation morale à l'égard des phénomènes qu'il désigne, il n'aide guère à les comprendre ni surtout à en comprendre la diversité » (p. 256)

Les quelques pages critiques d'Aron, instillées dans un ouvrage savant sur Clausewitz n'ont pas, à ma connaissance, été relevées. Quand bien même elles auraient été lues hors du cercle des spécialistes des relations internationales ou des études stratégiques, il y avait peu de chance qu'elles puissent contrarier le succès de la notion de violence symbolique. D'où vient la fortune considérable d'un concept aussi mal formé ? Il me semble d'abord que le terme en lui-même est suggestif et paraît utile pour désigner toutes sortes de pratiques ou phénomènes où un tort et la manifestation d'un rapport de force sont infligés de manière symbolique. La violence symbolique a bénéficié de la confusion avec la violence par les symboles et avec la violence morale que Aron, on l'a vu, avait soigneusement distinguées du concept de Bourdieu et Passeron. Le succès de la notion va donc de pair avec le fait qu'elle ne fut pas utilisée sur la base de la seule acception du terme forgée par ses inventeurs. Au-delà, la notion doit aussi son retentissement au fait que sa création et sa diffusion participaient d'un univers intellectuel et idéologique en train d'émerger. Il se trouve que Raymond Aron fut l'un des premiers cartographes de cet univers.

Aron a étudié la pensée de Marx une bonne partie de sa vie⁸. Il s'est aussi intéressé aux philosophes français, tels Sartre, Merleau-Ponty et Althusser qui ont voulu repenser le marxisme à partir du courant philosophique qu'ils avaient élu, l'existentialisme et la phénoménologie pour les deux premiers, le structuralisme pour le troisième. Il a insisté sur l'ampleur de la transformation qu'ils ont infligé au « marxisme de Marx » au point de parler de « marxismes imaginaires »⁹. Si tous n'ont pas abouti à une philosophie de la violence, à l'instar de Sartre, c'est bien ce dernier qui a donné la base continue de ce qu'on appellera quelques décennies plus tard le post-marxisme. Dans *Histoire et dialectique de la violence*, l'un de ses livres les plus philosophiques, Aron montre comment Sartre, loin de prolonger le marxisme

⁸ Raymond Aron, *Le marxisme de Marx*, Paris, Éditions de Fallois, 2002, voir la préface de Jean-Claude Casanova.

⁹ Raymond Aron, *Marxismes imaginaires. D'une sainte famille à l'autre*, Gallimard, 1970.

qu'il annonce indépassable, le subvertit en profondeur, en accordant une priorité ontologique à l'oppression sur l'exploitation¹⁰. Il a vu dans le concept de violence symbolique la marque de Sartre et de sa *Critique de la raison dialectique*, soit la tentative de reconstruire le marxisme à partir d'une conscience vide, d'une liberté pure, à l'aune desquelles la socialisation est une aliénation¹¹. Il a donc bien vu sa place dans une nébuleuse intellectuelle en développement qui entendait poursuivre la veine critique du marxisme, en s'émancipant aussi bien de l'austère analyse économique du Capital que du respect dû au Parti des travailleurs, en France et en URSS. Le renversement de la formule de Clausewitz fut et est toujours, selon de savantes et multiples variations, le credo de cette nébuleuse : la politique est la guerre poursuivie selon d'autres moyens. Michel Foucault en fit même, pour quelque temps, au début des années soixante-dix, un axe de son programme de recherche¹². Sans être aussi explicites, mais de manière plus durable, d'autres auteurs ont fait des rapports de force et de la violence le substrat même des sociétés. Pour Aron, l'un et l'autre étaient évidemment présents au sein des sociétés, mais les concepts des sociologues ne devaient pas empêcher de saisir d'autres phénomènes sociaux et de comprendre comment, bien que distincts, ils étaient susceptibles de s'articuler avec eux. Il faut donc, selon lui, maintenir la formule de Clausewitz pour les relations entre États et penser la guerre à partir de sa subordination finale à la politique. Et il ne faut pas renverser la formule pour comprendre ce qui se passe au sein des sociétés : la politique ne peut être pensée à partir de la guerre.

¹⁰ Raymond Aron, *Histoire et dialectique de la violence*, Paris, Gallimard, 1973, p. 101.

¹¹ Raymond Aron, *Penser la guerre, Clausewitz. II. L'âge planétaire*, Paris, Gallimard, 1976, p. 255.

¹² Voir Michel Foucault, *La société punitive. Cours au Collège de France. 1972-1973*, Paris, Seuil/Gallimard, 2013 et *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France. 1976*, Paris, Seuil/Gallimard, 1997.