

Thierry HENTSCH

*Penser la violence :
violence identitaire
et violence instrumentale*

L

a violence* nous dérange de ce que nous pensons, et nous ne pouvons la penser en dehors des rapports humains.

Penser ce qui dérange

Le déchaînement des forces de la nature incite davantage à conjurer qu'à réfléchir malgré les efforts que nous déployons pour les maîtriser. Ces efforts eux-mêmes ne sont pas sans résonances incantatoires : la technique moderne, avec tout ce qu'elle sacrifie à sa dévorante progression, conserve en effet quelque chose de l'holocauste en ce que nous lui demandons, entre autres, d'apaiser la fureur des éléments. Cette demande reste à bien des égards dérisoire, même si notre capacité prévisionnelle augmente. On a beau connaître les causes des tremblements de terre, identifier les zones les plus risquées et construire en conséquence, le séisme lui-même reste imprévisible, du moins quant à son heure et à son amplitude. Lorsqu'elle se produit, la secousse nous prend au dépourvu, toujours imprévue, toujours terrifiante. L'explication scientifique vient après coup en guise

d'apaisement pour le reste du monde, tandis que sur place la machine à secourir balbutie. Dans cette impuissance, nous serions sans doute nombreux à consentir au sacrifice du bouc le plus précieux pour que la terre cesse de gronder sous nos pieds.

Mais le rite sacrificiel, nous dit René Girard, sous couvert de jeter une victime (animale ou humaine) en pâture à la colère des dieux, a une fonction sociale : conjurer le déchaînement de la violence entre nous. À l'ombre de l'explication théologique et à l'insu de ceux-là mêmes qui l'accomplissent, le sacrifice trouverait là son « dernier mot ». Ce que la justice prétend guérir, le sacrifice tente de le prévenir : l'une et l'autre visent à empêcher l'engrenage sans fin de la vengeance.¹ Qu'elle vienne des dieux ou des hommes, à vrai dire, la violence pourra toujours d'une façon ou d'une autre être attribuée à la nature. Cette nature face à laquelle notre espèce aime tant à se distinguer sans pouvoir éviter d'en faire partie. Chez l'humain, la violence peut apparaître en effet comme le prolongement, comme l'écho en nous et entre nous de ce que la nature nous donne la mort. Une des violences de la vie, et non la moindre, est qu'elle est toujours susceptible, la vie, de se retirer brutalement de notre corps — mais la mort n'est pas la seule violence de la nature ni le meurtre la seule violence que les hommes se font.

Quel que soit le tribut que nous ayons à payer à la condition animale, toute approche naturaliste de la violence tourne court : elle aboutit tôt ou tard à la tautologie selon laquelle la violence est inhérente à la vie et qu'elle est dans la société comme partout ailleurs dans la nature. Cette pauvre analogie masque le plus troublant, à savoir que la gent humaine est toujours menacée d'un *excès* de violence intestine que, semble-t-il, on ne rencontre pas chez les autres espèces animales. Cet excès, voilà justement ce que la société redoute le plus et qu'elle tente par tous les moyens d'éviter. Aussi injuste et tyrannique soit-elle, aucune société ne peut laisser libre cours à la violence de ses membres sans porter atteinte à son existence. Que cette violence doive être transcendée, expulsée, limitée, canalisée, monopolisée, gérée, symbolisée, est bien le signe de ce qu'elle ne peut être admise entre nous comme un simple fait de nature.

Ce nécessaire refus (d'admettre la violence comme « naturelle ») a des conséquences, dont la plus banale et la plus fâcheuse est que la violence risque le plus souvent de n'être pensée qu'à partir de son rejet. Mais c'est

déjà trop dire, alors, qu'elle est pensée : sous cet angle purement négatif elle reste précisément impensable. La réprobation dont elle est l'objet tient lieu de réflexion. Jugée *a priori* mauvaise, la violence n'est plus que ce dont la société doit guérir, et si l'on réfléchit à ses sources, c'est généralement avec l'intention chimérique de mieux les tarir. Non seulement la violence doit être punie mais, plus encore, prévenue, arrachée à sa racine. Son éradication devient même un signe de civilisation. Dans cette logique préventive, pourtant, nous agissons à notre insu comme ceux que nous disons primitifs. À ceci près que nous sommes moins avisés qu'eux : nous ne savons pas ce que nous lui sacrifions — ou plutôt nous feignons de l'ignorer.

Feinte, en effet : la puissance de notre appareil juridico-répressif, dont rien ne vient démentir la constante progression, devrait suffire à nous convaincre, malgré toutes les ruses que nous déployons pour en adoucir les apparences, qu'il y a là, aux sources de la violence, quelque chose qui ne cesse de nous échapper. Loin d'éliminer la violence, la justice l'embrigade pour briser radicalement le cycle de la vengeance privée. C'est même là, comme l'avait bien vu Hobbes, qu'elle trouve sa plus grande, voire son unique légitimité. Mais que cette violence publique soit indispensable pour faire échec à l'engrenage de la violence privée indique bien que la violence n'est pas simplement un phénomène à combattre. Et comme elle ne peut pas, non plus, être pensée comme une simple donnée de la nature, il faut bien se résoudre à la penser comme ce qui nous dérange.



La violence initiale

Dans sa célèbre étude sur *Das Unheimliche*, Freud nous rend attentifs à ce que le *Heimliche*, le familier, l'intime peut revêtir d'inquiétant lorsqu'il fait inopinément retour là où on ne l'attendait pas. Freud apparente ce sentiment au trouble que jette chez l'esprit le plus rationnel la découverte en lui d'une vulnérabilité imprévue à des superstitions (ou croyances animistes) qu'il jugeait définitivement dépassées. Dans les deux cas affleure désagréablement quelque chose dont on aurait préféré qu'il demeurât secret, caché — autre sens de *heimlich*.

Nous avons tous, à des degrés très divers, une fréquentation originelle, intime, secrète avec la violence, que nous sommes enclins à oublier. Nous essaierons plus loin de préciser ce qui nous porte à l'oubli de cette violence initiale. Voyons d'abord en quoi consiste cette rude initiation.

Nous pourrions évidemment commencer par la naissance : c'est aujourd'hui devenu un truisme que de la désigner comme notre première violence, voire comme la violence première, rédhitoire, dont nous marque la vie au moment de notre entrée dans ce monde — encore qu'il ne soit pas certain que ce passage nécessite toute la violence rituelle dont nous l'entourons. Malgré ce que cette violence initiale peut avoir d'humainement ajoutée, donc, le rappel de cette « évidence » nous renvoie peu ou prou au naturalisme dont nous avons admis la vacuité. Ce naturalisme apparaît d'autant plus creux, en l'occurrence, que rien ne permet d'exclure que l'embryon que nous avons tous été n'ait pas reçu les échos d'une violence toute humaine. Décidément, il ne s'agit pas ici de biologie.

L'expérience intime à laquelle il nous faut réfléchir est d'un autre ordre : l'ordre, ou le désordre, auquel nous sommes introduits dès (avant ?) la naissance. Cette introduction aux rapports socio-familiaux ne va pas sans peine, pas sans perte. Les rites initiatiques de la puberté chez certains peuples, les bizutages étudiants et autres rituels de passage dans nos sociétés apparaissent comme un reflet, comme une répétition plus ou moins grossière de cet apprentissage initial. Quant à ce dernier, le vocabulaire même de la psychanalyse laisse entendre qu'il ne se fait pas sans violence. Violence probablement inévitable, voire nécessaire, mais violence tout de même. Ne dit-on pas du petit humain qu'il doit passer par la castration (dont la circoncision serait peut-être la marque symbolique), ou par plusieurs castrations successives, comme le propose Françoise Dolto² ? Ces castrations, il est vrai, ne sont pas que privations. Bien conduites, au contraire, elles ouvrent l'enfant à la richesse de l'univers. Il n'en reste pas moins que l'itinéraire est difficile et que la castration, suivant les circonstances qui l'entourent et qui ne sont jamais idéales, peut également faire l'objet d'une plus ou moins grande angoisse : crainte réelle d'être abandonné, d'être amputé, de disparaître. Il en va sensiblement de même de la rencontre avec la langue : appropriation exaltante d'un trésor immense, jubilation de la première phrase, de la participation au langage

à travers la prise de parole. Mais ce gain est durement acquis. Comme l'indique Lacan, il ne va pas, lui non plus, sans perte — cette perte irrémédiable que nous traînons toute notre vie et que la littérature appelle très justement « l'indicible ».

Dans *Au-delà du principe de plaisir*, Freud remarque à propos de la compulsion de répétition qu'elle « ramène aussi des expériences du passé qui ne comportent aucune possibilité de plaisir ». Il ajoute : « La floraison précoce de la vie sexuelle infantile est destinée au déclin parce que les désirs y sont incompatibles avec la réalité et parce que l'enfant n'a pas atteint un stade de développement suffisant. Elle trouve sa fin dans les circonstances les plus pénibles, au milieu de sentiments profondément douloureux³. »

Archéologue des névroses, Freud attache évidemment un intérêt plus particulier aux blessures qui se sont mal refermées. Mais le père de l'Œdipe n'a jamais renoncé à tirer de ses observations cliniques des enseignements plus généraux sur le cheminement de la psyché (que cette généralité soit ou non limitée à la culture judéo-chrétienne n'a pas besoin d'être discuté ici).

En publiant le cas du *Petit Hans*, Freud avertit ses lecteurs qu'une bonne partie de ce qu'il montrera est probablement « typique du développement sexuel des enfants en général⁴ ». Du point de vue qui nous intéresse, le cas présente au moins deux traits remarquables : d'une part, l'apprentissage sexuel, affectif et « scientifique » du petit Hans ne va pas sans quelque violence (menace de castration, terreur des chevaux, vœu de mort envers sa sœur cadette) ; d'autre part, il reçoit selon toute apparence un heureux dénouement⁵. Dans l'épilogue qu'il ajoute treize ans plus tard à son étude, Freud, relate la visite que lui rend le petit Hans devenu grand (il a 19 ans) et se félicite de voir un beau jeune homme, plein de santé, sans inhibitions, que son expérience psychanalytique précoce n'a pas précipité dans les malheurs que d'aucuns s'étaient plus à lui prédire. Une chose, pourtant, ne manque pas de l'intriguer : « Lorsqu'il vint à lire l'histoire de sa maladie, me dit-il, le tout lui sembla quelque chose d'étranger, il ne se reconnaissait pas et ne pouvait se souvenir de rien, ce n'est qu'en arrivant au voyage à Gmunden que s'éveilla en lui une très faible lueur de souvenir : ce pourrait bien être de lui qu'il s'agissait là. Ainsi l'analyse n'avait pas préservé l'avènement de l'amnésie, mais en était devenue elle-même la proie⁶. »

Cette amnésie que l'analyse elle-même n'a pas préservée (qu'elle a favorisée ?) n'est pas sans rappeler l'oubli qui marque *das Heimliche*, le familier, le familial. Ne serait-il pas *unheimlich*, inconfortable, d'avoir toujours en mémoire les moments douloureux de notre petite enfance, de revivre sans répit les violences, petites ou grandes (mais y a-t-il une échelle qui vaille dans l'état de vulnérabilité où nous étions ?), qui ont contribué à modeler notre psychisme ? Quelqu'un s'étonnait un jour devant moi de ce que les ravages de l'enfance ne laissent pas plus de traces, de ce que nos vies ne sombrent pas plus souvent sous le venin des anciennes meurtrissures, que nous n'étouffions pas sous le poids des violences accumulées. Il n'est pas exclu, en effet, que l'inconscient serve de salutaire poubelle aux souffrances dont la mémoire est inutile, indésirable.

À première vue, cette affirmation semble contredire les visées mêmes de la psychanalyse. Réflexion faite, ces « visées » ne sont rien moins qu'évidentes. Disons qu'il serait aventureux de les fixer en termes généraux. Anthropologiquement, bien sûr, la psychanalyse peut apparaître comme le nécessaire rite initiatique que la modernité occidentale a dû inventer pour nous rappeler à la fragilité de notre humanité en perte de transcendance. Il ne s'ensuit pas qu'elle doive, qu'elle puisse s'employer à mettre l'humain entièrement au jour. Le commun des mortels n'a pas tout à fait tort, après tout, de croire que l'analyse, « c'est pour les malades » — pour ceux dont la folie n'est pas assez grande ni la mémoire assez heureuse.

Nous voilà donc bien obligés de renoncer à nous faire une juste idée du rôle que joue « ordinairement » la violence dans la formation du sujet. Les termes mêmes de la question se dérobent : nous n'avons aucune définition « opératoire » de la violence, aucun critère solide permettant de démarquer nettement le pathologique de la norme, aucune conception claire du sujet. La plénitude du « je » auquel Freud pourrait sembler nous inviter (*Wo es war soll Ich werden*) reste évidemment inaccessible. Que « je est un autre », selon le célèbre trait de Rimbaud, voilà justement ce que la psychanalyse ne cesse de dire depuis un siècle. Division irréductible, constitutive du « sujet » qui, paradoxalement, se « reconnaît » à son étrangeté, à son incomplétude. Pour Socrate, déjà, la seule connaissance digne d'effort était cette inlassable exploration des limites de l'humain en nous. Connaissance elle-même limitée, par définition incomplète. Pourtant, malgré cette incomplétude ou, plutôt, à travers l'expérience même de cette défaillance,

nous savons aujourd'hui que nous ne sommes jamais aussi « vrais » qu'à cette césure qui nous divise. Non seulement nous savons cela mais nous savons aussi qu'au lieu même de cette fracture il y a l'autre. L'autre tranche, l'autre est la violence initiale dont le « je » porte la secrète mutilation.

Nous sommes ici au-delà d'une question de degré, au-delà de toute appréciation de valeur : mesurée ou excessive, bonne ou mauvaise, la violence de l'autre — l'autre en tant que violence — contribue dès l'origine à la formation de notre identité. Même dans les cas où cette violence donne apparemment d'heureux résultats (comme pour le petit Hans), la violence de l'apprentissage que l'autre nous impose, fût-ce dans les meilleures intentions du monde, est douloureuse, blessante. Plus l'apprentissage semble réussi — et aussi longtemps que dure le sentiment de réussite — plus facilement le souvenir de cette violence s'effacera de la conscience. On n'aura pas *conscience* d'avoir été violenté et le souvenir qu'on aura gardé de certaines peurs enfantines nous fera sourire. Tout au plus éprouvera-t-on quelque fierté d'avoir surmonté les épreuves dont on se souvient encore et qui paraissent avoir « bien tourné ». Quant à celles qui « tournent mal », elles sont enfouies plus profondément encore ou travesties avec beaucoup plus de soins. Bref, à moins d'y être impérativement poussé par des échecs répétés, par la difficulté de vivre, le moi répugne à explorer le sujet qu'il habille, il ne tient pas à connaître des violences et souffrances qui le constituent. Même ceux qui s'engagent dans cette exploration rencontrent en chemin, comme Dante devant les portes de l'Enfer, de puissantes « résistances ».



Les deux niveaux de la violence collective

Le rôle que joue la violence au niveau de l'identité individuelle se retrouve *mutatis mutandis* dans la formation de l'identité collective. Bien plus, les deux niveaux s'interpénètrent : l'autre, celui au tranchant duquel nous nous heurtons dès notre arrivée au monde se fait peu ou prou le relais des limites et des interdits de ce monde. La castration n'est pas seulement familiale ; au-delà, elle est bien évidemment sociale. L'autre *est* la société — même s'il la hait. Nous intériorisons la culture, comme on dit si bien,

au même titre que l'identité intériorise l'altérité. Tant qu'on n'éprouve pas la société comme un fardeau trop insupportable, la violence de ce processus demeure inaperçue, enfouie. Et, de fait, la plupart portent ce bagage sans y prêter attention. Ils s'en arrangent de la même manière qu'ils s'accommodent de leur « moi » ou, mieux encore, les valeurs sociales, dans ce qu'elles ont de plus commun et de plus implicite, sont intégrées à l'image qu'ils ont d'eux-mêmes (c'est le « on » heideggerien). On pourrait dire que l'ampleur de cette intégration est inversement proportionnelle à l'intensité et à la persévérance avec lesquelles l'individu aura poussé en lui la question sartrienne : « Qu'ai-je fait de ce qu'on a fait de moi ? » Et cette question n'est pas de celles qui hantent le petit écran.

Comme chacun sait, les médias audiovisuels sont saturés de violence. Mais la violence médiatique est contenue, aplatie, encadrée, bref, inoffensive. Nul risque qu'elle ne sorte de la boîte aux images. Celle-ci, par définition, ne montre que la violence faite aux autres, et le plus possible aux antipodes, celle, justement, que le téléspectateur, sauf exception, sauf dérailage, n'aura pas à subir et que tout au plus les correspondants de guerre et les secouristes (avec ou sans casques bleus) risquent à sa place. Nous n'en sommes pas encore à regarder nos propres malheurs à la télévision, mais l'idée fait son chemin. Quant à la contagion (« sur les jeunes », évidemment) elle est plus limitée qu'on ne le croit. En tout état de cause, la crainte de cette contagion agit dans le même sens que le message médiatique et tend à masquer le principal, à savoir que la violence télévisuelle fait écran, littéralement, à une violence beaucoup plus réelle mais beaucoup moins télégénique : celle que nous subissons tous les jours sans y penser. Quelle chance nous avons de n'être ni affamés, ni bombardés, ni brûlés, ni torturés, nous qui ne subissons que les petites avanies du quotidien : la rigidité de nos bureaucraties, l'étroitesse d'esprit de nos supérieurs, l'arbitraire de la conjoncture économique, le goutte-à-goutte de la raison instrumentale, la logique de la rentabilité et sa récompense suprême, la consommation.

Derrière ce qui est reconnu comme violence manifeste et qui, en règle générale, frappe l'autre, se perpétue et s'accroît le totalitarisme à la fois discret et outrageusement fardé de notre société. Ce totalitarisme a été repéré, analysé depuis longtemps et sous des angles très divers (pensons à Marx, à Nietzsche, à Heidegger, à Arendt, à Guénon, à Marcuse, à

Chomsky). Sans grand résultat. Nos sociétés modernes et, plus encore, l'illusionnisme de la post-modernité, savent faire chatoyer les différences (main dans la main avec la *political correctness*), lancent tous azimuts les mille reflets de leur production pléthorique, peuplent notre imaginaire d'une infinité de rêves scintillants. Nous sommes exactement comme ces sauvages dont nous nous moquions : nous laissons l'or de notre vie contre de la pacotille. La seule différence est que, cette pacotille, nous en sommes nous-mêmes les fabricants.

Évoquer le totalitarisme choque ou, pire encore, fait sourire — « mais voyons donc ! » Ce sourire a de quoi se satisfaire, car il est tout à fait vrai que, à côté de la pacotille, nos sociétés occidentales offrent beaucoup de pierres précieuses à celles et ceux qui ont le loisir, la culture et surtout les moyens d'y choisir avec discernement, avec tact, avec goût, ce qui leur convient : une installation haute fidélité, des livres rares, un lac sans bateaux à moteur, une promenade tranquille dans sa campagne, la lecture des classiques, un Château-Margaux 82 (la modération a tellement meilleur goût lorsqu'on boit de grands crus). Pour ces gens-là, dont le nombre va plutôt diminuant qu'augmentant, il y a moyen de bien vivre, voire de vivre intelligemment, sensiblement — dans le double sens qu'évoque la récupération de cet anglicisme. Pour cette élite dont vous et moi faisons partie, l'évocation de la violence, le plus souvent, détonne, ne correspond à rien. Mais si nous tentons de réfléchir sur ce thème, c'est sans doute que nous nous sentons plus ou moins concernés par ce « détonnement ». Qu'est-ce qui nous fait dresser l'oreille au juste, sinon, pour en revenir à une notion familière, ce que la violence a de *unheimlich* ?

C'est bien en effet la *Heimlichkeit* de la violence ordinaire recouverte de la banalité du quotidien que nous avons à interroger. Je sais : devant la gâchette du pirate de l'air ou face au couteau acéré du drogué en manque d'héroïne, mon adrénaline ne fera qu'un tour et ne me laissera pas même une demi-seconde pour penser à l'inanité soudaine de ce subtil concept freudien. Devant la violence immédiate dirigée contre soi-même, *in vivo* et non plus *in vitro*, sans l'abri de notre écran, toute théorie s'effondre. C'est qu'il est alors trop tard sinon pour réfléchir, du moins pour théoriser. Profitons donc de ce que nous n'avons pas — pas en ce moment — le couteau sur la gorge ni le canon contre la tempe pour penser calmement la signification d'une telle éventualité : la violence brute, comme l'angoisse

de la maladie, « annule » la pensée. Nul ne sait, avant d'en faire l'expérience, comment il se comportera...

Signification combien plus forte encore au niveau collectif : lorsque les peuples ou les groupes en viennent à s'entre-tuer, c'est justement que la pensée a échoué. *Das Heimliche* fait retour dans l'excès ; dans une démesure atroce qu'aucun sacrifice ne peut conjurer, qu'aucune justice ne peut contenir. C'est la violence sans frein, non plus sur écran en contrepoint à notre confort, mais dans le réel, à notre porte.

La *Heimlichkeit* de la violence, on l'aura compris, est l'impensé du totalitarisme qui gère jour après jour le chaos de notre société. Cette violence-là, celle qu'on ne voit pas tant elle crève les yeux, tant elle imprègne tout le quotidien, et que, pour plus de sûreté, nous voilons du spectacle coloré de la misère des autres, cette grisaille qui est très profondément nôtre, voilà ce qui, à propos de la violence, donne le plus à réfléchir. Mais c'est là aussi que la pensée s'annonce la plus difficile, la plus pénible. Cette *Heimlichkeit* est précisément ce que nous répugnons le plus à mettre à découvert, exactement comme l'esprit rationnel refuse de se reconnaître en proie à des croyances dépassées ou de se découvrir séparé de lui-même. La « Civilisation » est en cause.

En d'autres termes, la question sartrienne de tout à l'heure se pose au plan collectif, au plan civilisationnel : « Qu'avons-nous fait de ce que l'histoire a fait de nous ? » Quelle conscience, nous, Occidentaux, avons-nous de la civilisation qui nous porte et que nous prolongeons sans réfléchir ? Sans réfléchir, entre autres oublis, aux sources de l'imaginaire qui ordonne notre identité collective ? Comment se fait-il que, pour le meilleur comme pour le pire (mais pour le premier davantage que pour le second), nous adhérions spontanément à cette énormité identitaire aussi vague que vaste dont la longue familiarité masque l'incongruité et qui a nom : « Occident » ? Essayons un instant de nous étonner de cette appellation incontrôlée, de cette étrange identité, forgée autour d'un point cardinal. Plus exact serait de dire : dans l'axe d'une *direction* cardinale : le soleil couchant montrerait la voie de la raison. Et nous l'aurions suivie. Nous l'aurions accomplie. Nous pouvons bien sourire, nous y croyons tous, en dépit de nos plus graves désillusions, en dépit de nos plus vives dénégations.

Et c'est dans Hegel⁷. L'évocation de Hegel, sublime penseur de la déchirure, n'est pas gratuite : dans le reflet sans fin que la conscience se renvoie à elle-même et d'elle-même au miroir du monde, le même finit toujours par triompher ; dans la dialectique du maître et du valet, le premier a beau pâtir de ce que la reconnaissance du second s'avère sans valeur, cette déception provisoire n'empêche pas la conscience, se sachant meurtrie, de redevenir maîtresse d'elle-même et de son rapport au monde, de se réunifier dans l'avènement de l'Esprit. L'altérité demeure solidement au service de l'identité, elle n'est jamais acceptée, reconnue comme radicalement autre, étrangère ; elle finit toujours par être récupérée. Hegel ne pense la division que pour mieux la dépasser. Il est, même malgré lui, la conscience positive de l'Occident.

Hegel avait peut-être une excuse : il parlait avant Auschwitz. Le « soleil intérieur de la conscience de soi », depuis, a quelque peu pâli. Les fours crématoires l'ennuagent. L'Occident est à lui-même devenu malgré lui l'autre incompréhensible : les camps d'extermination disent l'irréductible abîme qui le sépare de son image. *Et pourtant cette image n'a pas changé* — ou si peu, en regard de l'immensité de la fracture. Bien que nous sachions tous que la raison des Lumières n'a pas tenu sa promesse, sa splendeur imaginaire continue de couvrir tant bien que mal la raison qui était, qui demeure le plus réellement, le plus efficacement à l'œuvre : la raison instrumentale.

Cette raison instrumentale est à l'échelle de la civilisation ce que la rationalité est au sujet dérouté par le retour de l'irrationnel : elle nie tous les signes de son désarroi. Le cri de Nietzsche n'a pas encore atteint nos oreilles. La psychanalyse elle-même est menacée de surdité. Il est à craindre, en effet, qu'elle en arrive insensiblement à s'instrumentaliser, à se faire l'outil rationnel d'une fausse réconciliation du sujet avec lui-même, plutôt que de donner la parole à la césure de l'être. En cela, elle ne ferait que joindre sagement les rangs des sciences dites humaines pour participer avec elles à l'instrumentalisation du monde et de l'humanité. À moins qu'il ne s'agisse de l'*illusion* de cette instrumentalisation.

Le devenir du monde, après tout, n'est pas nécessairement aussi sombre que peut le faire craindre l'imaginaire qui domine la conscience occidentale. Si puissante soit-elle, la dynamique écono-technique de notre civilisation est impropre à colmater la faille du sujet — elle n'a d'ailleurs,

on s'en doute, aucune « préoccupation » de cet ordre. Nous sommes, parce qu'humains, bien en deçà de l'efficacité à laquelle nous croyons. L'efficacité (et son double, la productivité) est un discours, une religion. Une religion sans nom à laquelle nous ne cessons à notre insu d'offrir en sacrifice l'intelligence, le désir, la beauté ; un dieu vorace aux pieds duquel nous jetons les pauvres, les faibles, les exclus de toutes sortes. *Plus violente que la technique même : la techno-logie, le discours qui s'en réclame et la monopolise.* Peut-être est-il utopique de rêver à une technique qui serait débarrassée de l'idéologie conquérante qui a présidé à sa naissance. En effet, ce ne serait plus tout à fait la technique moderne. Mais aucune fatalité non plus ne nous condamne à une conception univoque, monolithique de la raison, de la science et de la technique. Et la conception qui domine de nos jours est meurtrière.

Sous nos yeux, le tissu social craque, s'effiloche. La dette publique réclame sa livre de chair. La violence structurelle et idéologique devant laquelle nous fermons démocratiquement les yeux fait retour sous des formes sensationnelles — « manifestations de violence », disent les médias, qui par métier traitent la nouvelle comme une marchandise et ne s'attachent qu'aux éruptions les plus visibles. Que le système se lézarde, que sa violence ouatée, mise à nu, suscite des mouvements de révolte, il n'est pas question de le déplorer. Mais il importe que la révolte soit avertie de ce qui peut l'aveugler. Plus ses fondements demeurent obscurs, moins ses peurs sont réfléchies, plus haineuses et destructrices seront les formes qu'elle prendra.

Le danger menace les collectivités plus encore que les individus. Non réfléchies, la violence identitaire, la crainte de disparaître ressurgissent dans le déchaînement d'une rage collective d'autant plus « rassurante » qu'elle est « partagée ». Dans l'émulation violente du groupe, le sujet divisé trouve la fausse complétude, l'imbécile exaltation grâce auxquelles couvrir l'angoisse en lui de notre civilisation. Sans une lueur de lucidité sur l'aliénation du sujet, la violence, d'où qu'elle vienne, ne peut que déborder vers l'excès, vers les représailles sans fin et sans frein — comme en Bosnie, mais aussi comme naguère à l'égard de l'Irak.

Et cette lueur d'intelligence, pour se faufiler dans notre conscience, a besoin de la parole. À cet égard, le politique et l'analyse se rejoignent, ou, du moins, *pourraient* se rejoindre au même lieu : pour redonner la parole à la violence niée, qui gît bâillonnée dans l'impensé de notre civilisation.

Cette parole aujourd'hui est ce qu'il y a de plus difficile et de plus nécessaire.

Comme bien souvent, la réflexion s'arrête là où le problème commence.



NOTES

- * Ce texte a fait l'objet d'une communication lors de la « Table ronde Julien-Bigras » de la Société psychanalytique de Montréal, organisée par Josette Garon le 10 février 1995 et ayant pour thème « Penser la violence ».
- 1. René Girard, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972, coll. « Pluriel », 1993, p. 18-19 et p. 33-41. « Tous les moyens jamais mis en œuvre par les hommes pour se protéger de la vengeance interminable pourraient bien être apparentés. On peut les grouper en trois catégories : 1) les moyens préventifs qui se ramènent tous à des déviations sacrificielles de l'esprit de vengeance ; 2) les aménagements et entraves à la vengeance, comme les *compositions*, duels judiciaires, etc., dont l'action curative est encore précaire ; 3) le système judiciaire dont l'efficacité curative est sans égale. » (p. 36.)
- 2. Françoise Dolto, *L'image inconsciente du corps*, Paris, Éditions du Seuil, 1984, chap. 2 : « Les images du corps et leur destin : les castrations ».
- 3. Traduction de J. Laplanche et J.-B. Pontalis, in Sigmund Freud, *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 1981, p. 60.
- 4. *Cinq psychanalyses*, Paris, P.U.F., 1954, p. 95. Au terme de son étude, Freud revient avec une insistance presque suspecte sur ce que le cas de Hans a de normal au-delà de ses inévitables particularités (p. 193-197).
- 5. Cela, malgré l'absence du seul éclaircissement — sur l'existence du vagin et du coït — que les parents, au grand regret de Freud, n'ont pas osé fournir à leur enfant (*ibid.*, p. 196).
- 6. *Ibid.*, p. 198.
- 7. G. W. F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, traduit par J. Gibelin, Paris, Vrin, 1963, p. 22 : « La seule idée qu'apporte la philosophie est cette simple idée de la raison que la raison gouverne le monde et que par suite l'histoire universelle est rationnelle. » Et plus loin, p. 82 : « L'histoire universelle va de l'Est à l'Ouest, car l'Europe est véritablement le terme, et l'Asie le commencement de cette histoire. [...] car, quoique la terre forme une sphère, l'histoire cependant, ne décrit pas un cercle autour d'elle, elle a bien plutôt un Est déterminé et c'est l'Asie. Ici se lève le soleil extérieur, physique, et à l'Ouest il se couche ; par contre, là se lève le soleil intérieur de la conscience de soi qui répand un éclat supérieur. »