



Violence de la pensée

Jacques-Bernard Roumanes

Volume 48, Number 2, juin 1992

La violence

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400687ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400687ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Roumanes, J.-B. (1992). Violence de la pensée. *Laval théologique et philosophique*, 48(2), 173–182. <https://doi.org/10.7202/400687ar>

Violence de la pensée

Jacques-Bernard ROUMANES

«L'élégance, la science, la violence!»

J.A. Rimbaud, *Les illuminations*.

«La violence n'a de sens que pour la philosophie qui, elle, est refus de la violence.»

Eric Weil, *Logique de la philosophie*.

«Selon Eric Weil, la violence ne sera ou plutôt ne serait réduite qu'avec la réduction de l'altérité ou de la volonté d'altérité. C'est le contraire pour Lévinas.»

Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*.

Une chose frappe lorsqu'on aborde le phénomène de la violence, c'est son caractère d'extrême visibilité (qui peut se vanter, en effet, de n'avoir jamais été confronté à la violence?). Il y a donc là quelque chose d'incontournable. Mais d'autre part, et il y a là quelque chose de paradoxal, on constate une espèce d'irréductibilité du phénomène à toute théorisation autre que partielle. En effet, on trouve bien sur la violence quantité d'excellents points de vue disciplinaires, mais ceux-ci sont plutôt classés comme des rubriques secondaires de ces disciplines. On chercherait en vain une théorie générale de la violence. Il suffit d'ailleurs pour s'en convaincre d'effectuer un bref tour d'horizon sur la question.

Homère, parlant de «la violence des vents et des flots», évoquait la force des éléments comme celle que le destin oppose à la nature, à la manière d'une nécessité. Aristote en fit une sorte de théorisation en forme de doctrine, qui fut plus ou moins utilisée comme telle jusqu'à l'âge classique. Et, à part quelques cris du coeur de grands humanistes comme Vivès ou Érasme, il faudra attendre la modernité pour parler véritablement d'analyses de la violence; d'analyses dépassant le jeu des forces élémentaires, ou le recours au destin. Une exception toutefois mérite d'être signalée, le *Contre un* de la Boétie, mais il sera question d'y revenir en détail.

Du côté des modernes, reprenant à son compte les schémas évolutionnistes darwiniens, Konrad Lorenz parlera de l'agressivité en renvoyant à une violence instinctive, jugée nécessaire à la sélection naturelle, et liée à la survie de l'espèce. Il n'en faudra pas davantage à Wilson pour penser accrédi- ter les fondements d'une sociobiologie

génétiqnement déterministe. Freud, pour sa part, à travers les variations de ses interprétations de la violence (de la frustration sexuelle à la pulsion de mort, en passant par l'affirmation de l'identité du moi), a néanmoins toujours affirmé le caractère inné de son origine. Caractère inné, caractère fondamental et même sacré qui, repris et transféré d'une manière magistrale à la littérature, a permis à René Girard d'élaborer une thèse d'allure anthropologique, sur le mythe de la violence fondatrice, dans son rapport au sacré. Enfin, partant de l'horizon des neurophysiologistes regardant la société, Henri Laborit a su mettre en valeur l'importance déterminante des apprentissages socio-culturels et donc des inhibitions inévitables qui les accompagnent, ce qui ne l'empêche pas d'admettre en dernière analyse un fondement plus ou moins inné de la violence, l'agressivité défensive, étroitement liée à l'instinct de conservation. Et ce ne sont là que quelques thèses connues, parmi le grand nombre de celles qui ont tenté d'aborder le phénomène, on le voit, de manière étroitement disciplinaire. Globalement, la violence y est chaque fois placée dans la position fétiche des objets indiscutables, soit comme une structure innée, soit comme une nécessité fondationnelle.

Pourtant, tel quel, ce paysage reste incomplet. Car outre ces caractéristiques de nécessité ou d'ambivalence, négatives ou partiellement négatives, il convient encore, pour compléter ce paysage, d'évoquer la reconnaissance d'un aspect généralement jugé positif. En effet, touchant aux explorations de l'art autant qu'à leurs théorisations esthétiques, il n'est pas rare qu'on parle de *violence créatrice*, dans la mesure où l'on admet, évidemment, qu'œuvres et performances résultent bien des contraintes techniques ou matérielles, significativement déterminées par l'artiste. De ce point de vue, à mon avis comparable en ce qu'il engage la responsabilité de l'acteur social, on peut alors parler, au moins partiellement, de violence créatrice dans trois autres domaines fondamentaux: l'éducation, le droit, la médecine. Et, par extension, dans tous les lieux humains où apparaît, ne serait-ce que provisoirement, une violence résultant de contraintes éducatives, normatives ou thérapeutiques. Je dis partiellement, et j'insiste sur ce partiellement, car si la violence exercée sur un corps humain par un chirurgien ouvrant les chairs avec son bistouri, ou par un assassin ouvrant ces mêmes chairs avec un poignard, pourrait être objectivement comparable (en fait ce n'est que relativement vrai, il est certaines opérations chirurgicales qui, menant à tuer, passeraient d'un coup toute la panoplie du sadisme), nul n'aura la moindre difficulté à distinguer la violence créatrice du geste qui sauve, de celle, destructrice, du geste qui tue.

Il peut en aller de même pour les contraintes éducatives ou normatives, lesquelles, me semble-t-il, ne cessent d'engendrer volontairement des conflits, dont même les résolutions violentes poursuivent tout ensemble un but créateur d'organisation de la société et d'aménagement de l'espace individuel. Et ce, paradoxalement, à travers toute une série d'aliénations et de destructions difficilement justifiables. Or là, il est extrêmement délicat de faire la part de l'utile et du nuisible, c'est-à-dire d'établir avec clarté jusqu'où s'étend la violence créatrice, et où commence la violence destructrice et l'aliénation qui, le plus souvent, en découle.

C'est pourquoi, partant de cette ambivalence tantôt négative tantôt positive de la violence, je me suis employé à réexaminer ce qu'il est convenu d'appeler depuis la Boétie: *l'énigme de la servitude généralisée*. Reposons donc tout d'abord les questions

qui découlent de cette fameuse énigme, que l'on considèrera ici comme le paradigme par excellence de la violence sociale.

Comment un seul homme peut-il en asservir des milliers d'autres? Comment, par quelle terreur, par quelle puissance ou par quel artifice, se fait-il que l'un, le roi, le prince, le chef qu'on voudra, puisse gouverner des milliers de sujets? Les assujettir à ses lois? De là, comment se fait-il que le monde matériel (le réel), l'actualité du présent (le temps), et même l'existence tout entière des autres dans sa signification la plus profonde (leur innombrable présence, l'être), aient été si universellement niés dans toutes les cultures, de génération en génération? En témoignent le racisme et son double, l'ethnocentrisme, ou encore l'inexplicable invisibilisation historique des femmes. Autres exemples, comment l'aveuglement idéologique des peuples allemand ou italien par le racisme ou le fascisme a-t-il pu permettre de masquer tant de massacres, tant de morts? Comment à leur tour les victimes de l'holocauste, victimes sacrées s'il en est, ont-elles pu à leur tour perpétrer les massacres de Sabra et Chatila¹? Comment, aux plans intellectuel et moral, *l'aveuglement organisé* des intelligentsias de gauche, la fine fleur des intelligentsias de presque tous les pays parmi les plus cultivés d'Europe, a-t-il pu permettre de masquer si longtemps l'atroce réalité de l'archipel des goulags communistes, *alors même que cette réalité leur était plus que suffisamment connue*? Et comment se fait-il que ces intellectuels soient toujours en place? Comme sont d'ailleurs en place, l'essentiel des structures des grandes bureaucraties communistes? Lesquelles ont en leur temps hérité, chacun le sait, des pires structures d'organisation militaires et policières du nazisme et du fascisme; et si je fais ce rappel, c'est essentiellement parce que ces sombres constatations m'inclinent à me demander de quoi nous allons nous-mêmes hériter? Si près de nous (et cette actualité nous touche encore), comment se fait-il que l'aveuglement universel des médias ait pu être si bien orchestré pendant la guerre du Golfe persique? À ce point que cette mascarade médiatique, destinée à éclipser la boucherie vivante des combats réels, est en train de devenir quand même la vérité historique; vérité délibérément fondée — chacun le sait et s'en fiche, ou se sent impuissant — sur les seuls faits choisis pour être retenus. Mais alors, cette indifférence, cette impuissance affichée, en un mot cette inertie générale, ne signifie-t-elle pas que nous sommes tous, à un degré ou à un autre, complices d'un tel état de fait?

Dans cette voie, on est réduit assez rapidement à aboutir à la conclusion que cette inertie générale aussi bien que cet esprit de servitude généralisée, découlent en définitive de ce qu'il faut bien avouer être le résultat de la complicité de tous. Cette thèse de *la complicité généralisée* — c'est ma perspective — renverse et éclaire l'énigme, en faisant apparaître d'un coup le jeu des complicités de tous ordres: complicité du maître et de l'esclave, des vainqueurs et des vaincus, complicité de l'homme et de l'homme, comme de l'homme et de la femme, racistes ou sexistes, bref, l'innombrable complicité des dominants et des dominés qui, lorsque le jeu les renverse, appliquent les mêmes règles (celles de la dominance), selon la même dialectique (aliénante et

1. Je ne cite ces cas que parce qu'ils appartiennent à l'histoire récente. En fait, je doute fort qu'il existe un seul peuple au monde qui, toute proportion gardée, n'ait rien à se reprocher en fait de justification de massacres, et qui pourrait se permettre de leur jeter la première pierre.

déshumanisante), dans l'unique espoir d'un jour renverser à nouveau le jeu à leur profit. «Soumettons-nous, soumettons-nous! car lorsque nous serons à leur place, nous serons justifiés de soumettre ceux qui seront à la nôtre...» Tel pourrait être le slogan de la complicité qui règle le rapport dominants/dominés.

Il convient donc de trouver une cause plus forte et plus générale, si l'on veut expliquer autrement qu'en recourant à des banalités (comme la théorie du complot, par exemple) le phénomène de cette *violence organisée*; celle qui, non seulement se transmet, mais encore se perfectionne, je dis bien se perfectionne, bien au-delà du potentiel génétique, de génération en génération (il suffit d'évoquer pour cela l'exemple des techniques de la guerre). Je parle ici de cette violence, qui tantôt s'organise en stratégie de conquêtes territoriales ou humaines, et qui tantôt — et c'est le plus souvent le cas — s'efforce simplement de maintenir par tous les moyens l'asservissement qui résulte de ces conquêtes. L'exemple parfait me semble celui des conquêtes politiques, qui même en temps de paix, engendrent les mêmes effets. N'oublions pas qu'Hitler a été promu Chancelier par voie démocratique. On sait le résultat. Résultat qui confirme entièrement le mot de Clausewitz voulant que la politique soit «la guerre continuée par d'autres moyens».

Quel est donc *l'instrument* de la violence organisée, qu'elle s'extériorise en terreur guerrière ou qu'elle s'intériorise en règles et interdits sociaux, constituant une menace permanente, une épée de Damoclès au-dessus de chaque individu? Quel est donc cet instrument si universel, qu'on puisse le retrouver dans chaque culture, à chaque génération, constituer le pont entre l'un et les milliers, comme entre chacun et la communauté tout entière? À mon sens l'analyse de cette question n'admet qu'une seule réponse: la pensée². Et, dans notre tradition occidentale, la pensée philosophique. Avant d'aborder la question, j'aimerais régler un point de détail. Je dis *la pensée* et non le langage, et je m'explique. Barthes, dans un moment de faiblesse, sans doute, fit cette généralisation pour le moins maladroite: «le langage est fasciste». Qu'on ne s'attende donc pas de ma part à une semblable erreur, qui permettrait de conclure au fascisme de la pensée, ou encore à celui de la pensée philosophique. Bien au contraire. J'ai commencé par constater l'ambivalence du phénomène de la violence, et c'est ce vers quoi va continuer de s'orienter mon analyse, dans sa tentative de préciser les fondements spéculatifs de la violence sociale, en s'attachant au rapport de l'être humain à sa pensée et, plus particulièrement, aux conceptions philosophiques de ce rapport. J'utilise donc ce terme, la pensée, moins pour prendre une distance avec la thèse structuraliste (le langage *est* la pensée) que, tout simplement, parce que c'est le terme à la fois le plus commun, le plus traditionnel, mais aussi le terme porteur du plus d'avenir en philosophie.

Le fil d'Ariane que j'ai choisi pour m'orienter dans cette enquête n'est pas l'habituel concept d'identité, à mes yeux dialectiquement problématique, mais la notion de *renversement*, où je crois apercevoir le passage lui-même de la pensée. Car il me semble bien que ce renversement relie l'être humain à sa pensée, comme il relie la

2. Cf. J.-B. ROUMANES, *Diathèse, une théorie de la signification*, thèse de Ph.D., Université de Montréal, 1986.

pensée de l'un à la pensée de l'autre, et cela non pas sur le seul mode de l'exclusion, mais aussi sur celui de l'alternance des partenaires, ou des pensées en présence. C'est pourquoi, au seuil de m'aventurer un peu au-delà de l'ordre établi, de m'engager plus avant dans l'inconnu, soit vers l'ordre, soit vers le chaos, j'aurai soin de nommer ce passage *métanoia*, mot qui rappelle l'idée de renversement. Afin, au retour de ma pensée sur elle-même, d'être capable de retrouver mes propres traces, renversements et passages.

Renouvelons-donc la perspective, à partir du point où ne cesse de se cristalliser la violence de la pensée. Être et penser sont une seule et même chose, enseigne avec force la philosophie depuis vingt siècles. Et curieusement, nul ne semble s'être aventuré à remettre sérieusement en question la violence de ce principe. Le principe d'identité. Montrer derrière ce principe toute la violence de la pensée, violence d'intention constructive, sans doute, mais dont les conséquences ont été et demeurent le plus souvent destructrices et aliénantes, tel est le paradoxe qu'il convient à présent d'examiner. Car si être et penser sont une même chose, le contact de l'infini et le touché de la mort ou du chaos, sont-ils une seule et même chose? Cette question sans réponse qu'hypothétique, n'a d'autre sens ici que de rappeler à la pensée sa propre limite, qui est: l'oubli de la pensée. Car à justifier, comme elle l'a si souvent fait en philosophie, le dur front de la mort et de l'oubli de l'être, la pensée entend bientôt monter en elle avec la mort du Dieu de Nietzsche et après la mort de l'homme de Foucault, le silence intolérable de son propre oubli. Le silence des morts et des choses disparues. Or cette mort et cet anéantissement, n'est-ce pas ce que la pensée refuse avec le plus d'obstination d'admettre pour elle-même, en liant même la connaissance d'exister, à l'impossibilité d'ignorer la pensée? Se hisser au sommet d'interrompre la mort et l'oubli, c'est alors ouvrir dans le chaos originel une béance d'un genre nouveau, c'est — et c'est là proprement l'origine de la pensée — initialer un cosmos dans le chaos (ces deux mots au sens littéral d'*ordre* et de *désordre*), c'est altérer, c'est altériser, c'est littéralement rendre *autre* ce chaos. Très précisément, c'est nier ce chaos être tout. Ne serait-ce qu'à prétendre y ajouter quelque chose et donc certainement pas quelque chose d'*identique* au chaos. Quoi alors? Penser une altérité, faire être cette altérité, voilà le programme. Ainsi, l'être humain, parce qu'il pose sa pensée à la naissance d'une altérisation dans l'identité absolue du chaos, parce qu'il pose sa pensée au principe d'une construction et d'une reconstruction indéfinie de l'être face à sa mort et à sa destruction, son retour au chaos originel, par là, l'être pensant se pose d'emblée comme *l'autre du chaos*. Faire cosmos dans le chaos, tel fut de tous temps l'idéal prométhéen de la pensée. Or n'est-ce pas là, ce renversement de la mort et de l'oubli, ce renversement du chaos en cosmos, du désordre en ordre, *le renversement dont tous les mouvements de la pensée s'inspirent*? D'instant en instant?

Malheureusement, à force de s'affirmer par la négative, la pensée a gardé le pli. Et c'est peut-être là, ce pli, tout simplement, ce qui est à l'origine de cette conséquence mortifère qui ne cesse de s'étendre, lorsque, *retournant la négation non plus sur le néant mais sur l'être cette fois*, non plus sur le chaos mais sur l'ordre et sur la pensée elle-même, l'esprit humain s'est soudain avisé qu'il produisait l'effet inverse; c'est-à-dire la destruction, la mort ou pire, l'aliénation, la mort à vivre. Et c'est pourquoi il

n'est pas besoin d'être grand clerc pour constater qu'au niveau le plus fondamental, *tout pouvoir s'institue sur cette pensée de la négation.*

Reposons le problème dans les termes du rapport de l'être au néant (ici la mort, la destruction, le retour au chaos). Prendre conscience de l'existence, prendre conscience de soi ou de ce qui existe autour de soi dans le monde, n'est-ce pas en dernière analyse, installer une *coupure* entre l'être et le néant? Et prendre conscience de la pensée par la pensée, cette fois, cela ne signifie-t-il pas que l'esprit qui se réfléchit ainsi lui-même, sort à la fois *et* du chaos du non-être (le néant) *et* du chaos de l'être (l'existence); du moins de l'insignifiance d'une existence inconsciente d'elle-même, comme nous paraît être celle des roches ou même celle des animaux? Aussi, cesser de passer inaperçu, au moins à soi-même, cesser de n'être qu'un peu d'eau dans de l'eau, méconnaissable, cesser d'être confondu, identifié au néant, voilà, me semble-t-il, ce qui constitue l'effort le plus significatif, le plus fondamental et le plus constant de l'esprit humain, lorsqu'il se hisse au sommet de cette différence absolue d'avec le chaos: cesser de lui être *identique*, devenir *autre* que lui. Et voilà pourquoi le principe d'identité me paraît second, moins fondamental que ce principe d'altérité.

Ainsi conçue comme résistance à la destruction et à l'oubli d'elle-même, l'*origine de la pensée* s'avère alors ce qui risque le moins de ne pas se présenter à nous! C'est là, cette résistance au chaos et à l'oubli, le véritable fondement aussi bien de la formule du «connais-toi toi-même» que du cogito et, me semble-t-il, ce qui explique le mieux leur permanence et leur actualité dans l'histoire de la pensée.

Dans cette perspective, la volonté d'altérisation de la conscience, qui se confond ici avec l'acte même de penser, m'apparaît être, en premier lieu, ce qui anime avec le plus de conviction le «quelque chose» d'irréductible qui s'inscrit aussi bien dans ce qu'un Spencer, un Darwin ou un Bergson nomment en des sens si divers, l'évolution. Dans ce qu'un Hegel ou un Marx ont appelé l'histoire, Foucault une structure, et Derrida sa différence avec un a. Et quand bien même il ne s'en sortirait pas réellement, pas tout à fait, du chaos, n'est-ce pas que d'ores et déjà l'esprit humain a totalement réussi? Au moins dans la mesure où il a réussi à *se faire être autrement*; autrement que de demeurer aussi méconnu qu'un pur néant dans le chaos pur?

Ce *faire autrement* que le chaos, les Grecs l'avaient déjà nommé cosmos (ordre), symbolisant malheureusement cette distinction d'avec le chaos, sous l'unique registre de l'opposition dialectique (ordre vs. désordre). En fait, à regarder avec un peu plus de recul l'orientation de la pensée dans son effort de résister au chaos, on note moins cette opposition (bien qu'aussi) qu'une différenciation, qu'un *faire autre sur le même* indifférencié originaire. En clair, c'est affirmer que la pensée ne peut cesser, même un seul instant, de *faire ordre pour être autre*; autre que le chaos, s'entend. Et je crois qu'on peut alors avancer la thèse que c'est sur cette différenciation-là, plutôt que sur une factice opposition au même (au sens platonicien), que la notion d'autre trouve en réalité son fondement le plus solide. Car ce fondement, ainsi posé comme condition de possibilité de l'auto-révélation de la conscience à elle-même, se trouve par là hors de portée des allégations platoniciennes qui prétendaient réduire l'autre au même ou, si l'on préfère, réduire toute altérisation de l'identité à l'unité de la raison. Platon, dans le *Sophiste*, soutient, rappelons-le, l'une des deux thèses contradictoires sur cette

question. À savoir que, contre Parménide qui pose que le non-être n'est pas, pour Platon il y a du non-être qui est. Le point débattu ici porte seulement sur le fait que ce non-être qui est, Platon le nomme : l'autre. Et que, par le jeu de la négation logique, il l'oppose au même ; qu'il en fait ainsi le non-même. D'où, par suite, et pour justifier l'enchaînement logique qui lie la théorie des idées au principe d'identité, l'autre est identifié — c'est-à-dire confondu — non seulement au non-même, mais encore au non-être. Il devient alors le non-lieu, le non-vrai, le non-beau, le non-bien ; bref l'autre devient, et pour toujours, la cible permanente de la négation. Conséquence fondamentale à saisir ici, le principe d'identité est l'instrument de cette permanence dans la confusion entre l'autre et le néant ; il est la clé de la justification logique de son exclusion ou de sa subordination, lorsque l'on passe — et c'est inévitable — du plan théorique au plan social, via le politique. Car il ne faut pas se le dissimuler, l'autre, c'est non seulement celui ou celle qui se trouvent en face de l'un, Platon ou moi, mais par-delà, c'est le symbole de la multitude et donc bien de la société tout entière, que je puis par ce moyen, l'identification, subordonner à ma pensée.

On saisit sans peine la difficulté. Car, ou bien nous ratifions cette thèse platonicienne, et nous devons alors cautionner, maintenir et entretenir la rature de l'autre, au nom de la vérité du même (que ce soit le même absolu, le même transcendant ou le même consensus, cela revient toujours au *même* ; au même principe d'identité, donc), ou bien il nous faut alors en venir à faire ce que la philosophie s'est toujours refusée de faire, il nous faut apprendre à *penser autrement*. Cela veut dire, à penser non l'aliénation mais au contraire ce renversant *passage* de la pensée autre, puisqu'en fait on ne cesse de l'affirmer, même lorsqu'on le rature sous le nom de pensée de l'autre. Il n'est peut-être pas mauvais de rappeler ici, qu'en philosophie la question de l'autre n'a guère de crédit ; elle n'a d'ailleurs cours que depuis quelques dizaines d'années à peine, dans une tradition de vingt cinq siècles ! Et encore n'a-t-elle fait l'objet d'aucun essai d'envergure, qui puisse rendre justice à son importance réelle, du moins si elle est effectivement l'autre du même, c'est-à-dire 99% de l'être et de la pensée ; l'un n'étant que 1%, par définition. Mais le pire, et c'est à mon avis le côté inacceptable de ce procès, c'est que cette identification de l'autre et du néant, cette habile confusion-identification de la pensée de l'autre et du désordre, prétextant que l'altérité détruit l'unité de la raison, n'est en réalité qu'un pseudo alibi, qu'un système de justification. Et cela se voit à ce que cette confusion n'est pas gratuite, dans la mesure où elle a un objet, toujours le même, qui est en réalité de *produire une justification de la subordination ou de l'exclusion sociale de l'autre*, être paroles et pensées, au profit de l'un ; celui qui produit cette justification, précisément.

Conséquence mortelle, on le comprend, puisqu'elle détruit le libre jeu des relations humaines, aussi bien sociales qu'intellectuelles ou morales, en courbant indéfiniment celles-ci sous le joug de la dominance. Mais pour beaucoup, pour ne pas dire pour la plupart d'entre-nous, n'est-ce pas ce qu'ils recherchent le plus avidement, que ce pouvoir d'assujettir tout être, toute pensée à la leur, en plaçant leurs opinions au-dessus de celles des autres, au-dessus de tout soupçon, toute critique, dans la position indiscutable des vérités transcendantes ? Or, voilà ce en quoi consiste, selon moi, tout le soi-disant fondement de la soi-disante énigme de la servitude généralisée. Beau

fondement, en vérité, qui prend sa source dans la soi-disante irretraçabilité du passage de la pensée des uns aux autres ! Voilà l'enjeu, et donc voilà le fond dur de l'énigme et de toute cette violence, qui n'a d'autre but que de masquer l'origine simplement humaine, et non pas divine ou transcendante, de la vérité, du consensus ou de la raison invoquée qu'on voudra ! Et il me semble que c'est dans cette perspective que prend tout son sens le mot de Michel Foucault : « La question politique, en somme, ce n'est pas l'erreur, l'illusion, la conscience aliénée ou l'idéologie, c'est la vérité elle-même ».

Il n'y a ainsi en définitive sur cette question, que deux thèses, ou à plus proprement parler, que deux attitudes épistémologiques, dans la mesure où elles me paraissent englober toutes les autres. Ou bien la négation de l'autre, et d'une manière générale la négation de tout phénomène d'altérisation de l'identité de principe, est effectivement nécessaire au fondement de la vérité, laquelle fonde aussi bien nos savoirs que nos rapports sociaux, et il faut alors justifier à tout prix la violence, l'aliénation, ou la mort qui en résultent au plan pratique ; et en justifiant cette violence comme une nécessité, on scelle l'énigme de la servitude généralisée. Ou bien l'établissement de la vérité ou des vérités quelles qu'elles soient, ne requiert à aucun degré le recours à la négation de l'autre pour assurer leur fondement, et elles n'ont aucunement besoin de l'artifice des stratégies de domination, d'aliénation et d'exclusion sociales, qui en sont les corollaires. L'on aborde alors d'une tout autre manière la perspective de la découverte de soi, de la relation aux autres ou encore de l'élaboration des savoirs. Et cela, simplement parce qu'on a accepté de cesser d'en justifier l'enjeu ; encore une fois, de justifier la volonté de puissance et ses moyens : l'agressivité, la menace de l'humiliation, de la torture ou de la mort, la menace de guerre : en bref, l'ordinaire de la violence.

L'essor de l'esprit humain se trouve donc bel et bien lié à cette double prudence, de ne pouvoir ni oublier le chaos sans ressentir aussitôt l'étreinte de la négation, ni oublier la négation sans risquer de se dissoudre immédiatement dans une identification absurde avec le chaos. C'est donc, cette vigilance, qu'il nous demeure d'en décider l'usage. De ce libre usage de la négation, naît alors le mouvement d'une possibilité, soit de libération et donc de responsabilité, soit d'aliénation ou de destruction de l'être et de la pensée, en faisant alliance (au sens antique du mot alliance) avec le chaos. On se souviendra que, chez les anciens peuples sémites par exemple, le même mot, *Karatz* (alliance en hébreu) signifie à la fois : couper et faire alliance.

La pensée qui fait ainsi alliance avec le chaos ne sacrifie pas le vif, elle *laisse aller le mort*. Laisser aller le mort, cela signifie qu'on laisse aller l'usé de l'être, ou de la pensée. Mais qu'on ne laisse aller que l'ordre usé, le devenu inutilisable, l'ordre retombé de lui-même, à bout d'usure, dans le désordre ; l'ordre qui a fait son temps ; la pensée qui a cessé d'être pensable ; cessé d'être utilisable. Qu'on ne laisse aller que les choses déjà mortes, cet être défunt ou cette pensée désuète, en les laissant passer à l'oubli, en les renversant dans le chaos. C'est là l'aspect proprement positif de la fonction destructrice de la négation : dégager l'usage de l'encombrement de l'usure, dégager le vif du mort. Et c'est là proprement, le fondement permanent de la violence créatrice, qui explique tant de confusions !

Car si rendre le mort au chaos est une chose nécessaire et saine, lui sacrifier des vifs en est une autre, toujours malsaine et perverse, et cela quel que soit le prétexte qu'on invoque. Je songe par exemple à ces alliances inversées, d'esprit tout œdipien, qui chez les Ammonites et les Moabites, pour rester dans les mêmes traditions, avaient pris coutume de sacrifier leurs fils ou leurs filles à quelque Baal Moloch, Baal Samin ou autre. Or là, il est clair en effet que la pensée qui justifie le sacrifice humain (c'est toujours celui de l'autre, bien sûr), ne sacrifie pas cet autre, le fils ou la femme, sans quelque sinistre retournement pervers. Comme par hasard, quelles que soient les formes de ces perversions, toutes plus atroces les unes que les autres, l'on remarque qu'elles ont en commun de se fonder sur un même principe d'exclusion, lequel est chaque fois justifié par le recours à un transcendantal (l'Être suprême qu'on voudra) ou à un principe normatif (la Loi, la Vérité, la Raison d'État qu'on voudra). De là, on se croit soudain autorisé à légiférer dans l'altérité à grands coups de négation, c'est-à-dire de retour au chaos. Ou, pour le dire dans les vieux mots, à légiférer dans l'être à coup de néant ; menace de mort, torture, guerre ... encore et toujours l'arsenal de la violence. Ici l'on s'autorise de dominer le monde, là de brûler le fils aîné, là encore de territorialiser la femme. Et l'on prétend parler d'énigme à propos de cette violence ! De qui se moque-t-on ? Est-ce à dire qu'on n'en voit pas l'enjeu ? Eh bien, de deux choses l'une, ou bien on ne le voit pas, cet enjeu, parce qu'on est soi-même consciemment ou inconsciemment complice, et intéressé à jouer ce jeu de la dominance pour la plus ancienne raison du monde, qui est d'en toucher les dividendes sociaux et économiques (toujours les mêmes : la richesse et le pouvoir), ou bien on le voit, cet enjeu, on accepte enfin de le reconnaître et, à mesure que l'on devient de plus en plus lucide, l'on cesse enfin d'être complice.

Ce point mérite une dernière remarque, d'importance, dans la mesure où elle éclaire assez crûment les mobiles de l'énigme. Il est sans aucun doute extrêmement noble de poursuivre, comme tant de bons esprits l'ont fait, une recherche de la vérité qui ne se masque à elle-même aucune des raisons et des conséquences d'exercer un pouvoir quel qu'il soit, par ruse ou par violence. Et la lucidité qui en résulte, confirmant pleinement la liberté de jugement de celui ou celle qui l'exerce, « clairement et distinctement » comme eut dit Descartes, a certainement de quoi satisfaire l'esprit le plus exigeant. Mais, qu'on ne s'illusionne pas, il vaut mieux en être prévenu, avec l'abandon de la volonté de puissance, l'on perd aussi toute habileté à s'enrichir ou à briguer des positions sociales avantageuses. Et pour cause, puisqu'il s'agit désormais pour nous, non d'en dépouiller les autres pour nous enrichir et les dominer, mais au contraire de les aider à devenir nos égaux. Ce qui n'est guère plus facile d'ailleurs. Souvenons-nous à ce propos des difficultés opposées par Antiphon le sophiste à Socrate³.

3. XÉNOPHON, *Mémorables*, I, 6, 1 sq. Car une fois, Antiphon, dans l'intention d'enlever ses élèves à Socrate, vint le trouver et, en leur présence, lui dit ceci : « Socrate, je pensais que ceux qui s'adonnaient à la philosophie devaient devenir plus heureux ; mais il me semble que tu as tiré de la philosophie des résultats opposés. À vivre comme tu fais, un esclave soumis à ton régime ne resterait pas chez son maître. Tu manges et tu bois ce qu'il y a de plus misérable à manger et à boire, tu traînes hiver comme été un méchant manteau, et tu n'as ni chaussures ni tunique. De plus, tu ne reçois pas d'argent, alors qu'on aime s'en procurer, et qu'il procure une existence plus libérale et plus agréable. Or, comme dans tous les métiers, les maîtres s'offrent en exemple à leurs élèves, comme ceux qui te fréquentent te ressemblent, il faut que tu te rendes compte que tu leur enseignes à n'être que des malheureux. »

Nous saisissons alors par ce trait, qu'à rejoindre ceux qui, à l'exemple de Socrate renversant la Sagesse en philosophie, acceptèrent à leur tour de devenir philosophes, plutôt que de toucher les dividendes de leur science par tous les moyens, même les pires, nous redevenons nous-mêmes aussi dépouillés de pouvoir, aussi nus, aussi humains que n'importe quel être humain, qui n'aurait d'autre ambition que celle *d'assurer le passage*; le passage de l'être aussi bien que le passage de la pensée. Mais est-ce bien là en définitive, cette liberté de la pensée qui s'oppose à la violence de la pensée et à ses conséquences, est-ce bien là réellement le but que nous poursuivons dans notre for intérieur? Or il me semble que par delà la volonté de requestionner l'énigme de la servitude généralisée, c'est bel et bien de notre capacité de répondre individuellement d'abord puis collectivement ensuite à cette question, que dépend en fin de compte la possibilité d'avènement d'une démocratie véritable. Et c'est ce qui explique en même temps pourquoi cette démocratie véritable n'a, à mon avis, jamais pu exister (ce qui, bien entendu, n'interdit pas qu'elle puisse un jour exister).

Assurer le passage de la vie ou de la pensée! Est-il quelque chose de plus banal? Quelle situation à la fois dérisoire et sublime! Dérisoire d'être aussi banale puisque partagée de tous. Mais pourtant sublime, dès que nous sentons que ce qui se passe en nous, c'est cette *métanoïa*, cette renversante liberté de penser, grâce à laquelle, à la pensée de la négation d'autrui qui nous supprimerait nous-même si nous n'y prenions garde, vient peu à peu se substituer cette pensée autre, et qui est la pensée de la vie de l'esprit! Esprit tout autant individuel que collectif, d'ailleurs. Une de ces pensées fortes, parce qu'elle se sait ineffaçable, et d'autant plus forte qu'elle se croit, comme celle du Cantique, «aussi forte que la mort». Peut-être est-ce vrai, peut-être est-ce faux, qu'importe. Du moins ce désir d'égalité avec la mort, le chaos, ou l'identité, est-il l'ultime recours de la pensée contre son propre oubli. L'avenir de la pensée tient peut-être dans ce pari.

Ainsi, au-delà de toute violence, et par delà la pensée de la violence qui revient toujours au *même*, il y a le rire innombrable de l'*autre* et de sa pensée autre... Or, si je ne me trompe pas, les choses ne font que commencer. Quel avenir, donc!

Alors Socrate répliqua: «Tu me parais croire, Antiphon, que la vie que je mène est si misérable, que tu aimerais mieux, j'en suis convaincu, mourir, plutôt que de choisir une existence comme la mienne. Or, considérons attentivement ce que tu trouves de si pénible dans ma façon de vivre. D'abord, ceux qui reçoivent de l'argent doivent nécessairement satisfaire jusqu'au bout les exigences pour lesquelles ils touchent des honoraires, alors que moi, qui ne touche rien, je ne suis pas obligé de m'entretenir avec qui je n'en ai pas envie. Tu trouves fort méchant mon régime, mais mon alimentation est-elle moins saine que la tienne, et donne-t-elle moins de forces?... Tu me parais croire, Antiphon, que les fastes et le luxe constituent le bonheur. Moi, je pense que seul Dieu ne souffre d'aucun manque, et que c'est ressembler le plus possible à Dieu que savoir se contenter de peu... Il en va de même de la science: on appelle sophistes, comme on dit prostituées, ceux qui vendent la science pour de l'argent, mais, si celui qui sait, se charge de l'instruction d'un jeune homme qu'il estime bien doué, lui apprend ce qu'il considère être le bien, et l'adopte pour ami, nous pensons qu'il remplit les devoirs d'un citoyen bon et honnête... pour peu que je sache quelque chose de valeur, je leur fais partager, et je les introduis auprès de ceux que j'estime pouvoir les faire progresser dans la voie de l'excellence. Avec eux je parcours et feuillette les trésors des anciens sages enfermés dans les livres qu'ils nous ont laissés: si nous rencontrons quelque chose de valable, nous le recueillons et nous le tenons pour un haut gain, si notre amitié mutuelle s'en trouve enrichie.»