

VIOLENCE ET VIOLENCE

Jean-Luc Nancy

Editions Hazan | « [Lignes](#) »

1995/2 n° 25 | pages 293 à 298

ISSN 0988-5226

ISBN 9782850254055

Article disponible en ligne à l'adresse :

<http://www.cairn.info/revue-lignes0-1995-2-page-293.htm>

!Pour citer cet article :

Jean-Luc Nancy, « Violence et violence », *Lignes* 1995/2 (n° 25), p. 293-298.

DOI 10.3917/lignes0.025.0293

Distribution électronique Cairn.info pour Editions Hazan.

© Editions Hazan. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

JEAN-LUC NANCY

VIOLENCE ET VIOLENCE

1. Je transcris ici ce qu'il m'est possible de restituer, à l'aide de mes notes, de la brève intervention par laquelle on m'a demandé de conclure la « table ronde » philosophique du colloque. Il me paraît en effet souhaitable de rester au plus près de ce qui fut effectivement dit sur le moment. J'y ajouterai seulement pour finir, de manière clairement distincte (sous le n°7), quelques indications sur le propos que j'aurais essayé de développer si les circonstances l'avaient permis (mais dont l'esprit, bien évidemment, ne pouvait être absent de mon intervention).

2. En écoutant mes partenaires à cette table ronde, j'ai été frappé par un certain nombre de convergences, d'autant plus remarquables qu'elles ne renvoyaient à aucune concertation préalable. Sans doute formelles jusqu'à un certain point (mais seulement jusqu'à un certain point), ces convergences n'en constituent pas moins une indication en direction de quelque chose comme un « trait d'époque ». Or les « traits d'époque », quand bien même ils ne feraient pas « époque » au sens fort, n'en sont pas moins révélateurs de certaines nécessités de pensée.

Décrivons d'abord la situation qui fit apparaître ce trait : un colloque est consacré à « la violence », sous un angle avant tout sociologique et politologique. Son programme fait voir qu'il y sera surtout question d'analyser les conditions, les causes et les formes de la violence sociale, afin d'en mieux articuler la condamnation et de mieux dégager des voies pour lui résister ou pour la réduire. Un groupe de philosophes, fort divers, est invité. Il apparaît que chacun(e) s'est disposé(e) à l'avance, non pas à simplement partager *sub specie philosophiae* une analyse critique de la violence, mais bien plutôt à proposer l'analyse d'une complexité, voire

5. Violence et philosophie

d'une ambivalence intrinsèque du thème même de la violence. Si l'on veut bien admettre qu'il ne s'agit pas d'un syndrome trivial de ratiocination « philosophante », et qu'il ne s'agit pas non plus d'un penchant (mal) caché pour une légitimation de la violence (le vieux démon d'un « totalitarisme philosophique »), il faudra prendre en considération ceci : Il y a pour nous, aujourd'hui, une question de la violence qui n'est pas seulement une question externe (ouvrant sur la résistance éthique et politique aux violences effectives – ce qui, en définitive, ne fait pas une question, mais plutôt un consensus, le plus souvent doublé d'impuissance), mais qui fait aussi une question interne. À savoir : quelque chose de la violence, ou de ce qui est trop rapidement classé sous l'unique terme de « violence », reste à penser par-delà son évidente condamnation. L'« essence » de la « violence » n'est sans doute pas épuisée par sa réprobation, et le traitement de cette question d'« essence » (et/ou de concept, et/ou d'histoire des concepts et des essences elles-mêmes) ne serait peut-être pas sans incidence sur les déterminations éthiques et politiques dont nous avons besoin. Il reste à penser – ou il *vient*, aujourd'hui, à la pensée – quelque chose dans l'ordre d'une diversité des « violences », voire d'un « pli » interne de « la violence ».

C'est pourquoi j'ai intitulé ces notes « violence et violence » – sans pour autant vouloir signifier par là le *topos* « il y a violence et violence » (= la légitime et l'illégitime, la bonne et la mauvaise, la révolutionnaire et la réactionnaire, etc.), *topos* dont le crédit est, lui aussi, épuisé (avec les problèmes désormais liés aux violences d'État, aux violences révolutionnaires, à la « légitime défense » dans tous ses états, à la guerre « juste », à la peine de mort, etc.).

Ce qui, en outre, souligne le trait d'époque en tant que tel, c'est la présence très manifeste, en amont des propos qui furent tenus au colloque, de ce qu'on peut à bon droit nommer plusieurs traditions philosophiques modernes d'une complexification ou d'une déconstruction du ou des concepts de la « violence » (j'y reviendrai).

3. La convergence des propos des philosophes au colloque – encore une fois, en-deçà de leur disparité – m'a paru pouvoir être esquissée en trois points :

a) il y a dans la violence quelque chose d'initial et de constitutif, lié à l'altérité et au rapport comme tels (mais en cela même, distinct du motif d'une « agressivité naturelle »)

b) le *droit* seul, bien que nécessaire, constitue une réplique insuffisante (et non seulement parce qu'il serait, de lui-même, sans force)

c) l'autre de la violence ne peut pas être pure et simple non-violence, mais requiert une « contre-violence ».

Je laisse cette triple notation à sa sécheresse, et aux questions innombrables qu'elle soulève. Il ne m'appartient pas de la développer dans les optiques des autres intervenant(e)s – à supposer qu'ils (elles) l'acceptent telle quelle. Pour ma part, j'ai essayé de la commenter dans la perspective suivante :

4. Tout d'abord, de manière très simple, une considération historique : il y a dans toute la modernité, et sans doute comme un de ses traits les plus spécifiques, un thème récurrent de l'ambiguïté, de la duplicité, voire de l'indécidabilité de la violence. Il s'agit de thématiser, non pas des *usages* divers de la violence, pas non plus des violences de *natures* différentes, mais bien plutôt une constitution intrinsèquement ambiguë de la violence – laquelle, du reste, n'a peut-être trouvé *que dans ce développement* historique le concept, et/ou le problème, qui est le sien pour nous.

Je ne vais pas retracer cette histoire, je me contenterai d'une série de noms qui aura déjà par elle-même, sans doute, une certaine éloquence : Hegel, Schopenhauer, Marx, Nietzsche, Sorel, Benjamin, Bataille, Heidegger, Sartre, Derrida, Girard, au moins. (Au carrefour de tous ces textes, en un sens non seulement thématique mais précisément historique du mot « carrefour », sans doute le texte de Benjamin, qu'il faudrait revisiter à cet égard.)

Je ne vais pas retracer cette histoire – mais je suis convaincu que sa reconstitution précise, au titre d'une véritable genèse *de la violence en tant que propriété de la modernité*, serait la pièce maîtresse du procès à instruire. En attendant, je proposerais simplement ceci : le fil conducteur de cette histoire tient à ce que, avec la modernité et comme un de ses insignes, la violence est entrée dans l'être même (cela n'exclut pas que la « modernité » soit rapportée, ici comme ailleurs, à toute son « antiquité », voire à plus large encore – mais je ne vais pas réactiver sur ce point tout le débat sur le concept d'« Occident », bien qu'il soit assez remarquable de penser que « la violence » tient sans doute, dans cette problématique, une place – faut-il dire « hélas » ? – privilégiée). « La violence est entrée dans l'être même » signifie : elle a cessé de pouvoir être représentée comme logée dans une « nature » extérieure, ni, par là même, comme en droit résorbée par la « culture » (elle-même conçue, au fond, comme orientée par cet office). La « culture » elle-même (et/ou le « sujet ») a dû se penser selon la violence, selon *une* violence ou selon un « pli » de « la » violence – « violence » par conséquent constitutive de la « subjectivité » elle-même.

5. (J'introduis ici une remarque qui me vient dans l'après-coup : la violence « dans l'être » est solidaire d'une violence dans le langage – voire d'une pensée du langage selon la violence. D'une signifiante violente à une violence signifiante, en passant par un viol de la langue, on aurait une trajectoire de la modernité le long

5. Violence et philosophie

de laquelle égrener les noms de Hegel, Hugo, Baudelaire, Mallarmé, Rimbaud, Proust, Pound, Céline, Joyce, Beckett, Celan, ceux que j'oublie et nombre d'épigraphes. On ne sera pas quitte d'une analyse de la violence si on ne repasse pas par tous ces états. Serait requis le commentaire en tous les sens possibles de cet hémistiche de Pessoa : « *Thy words are torture to me* » [*Le violon enchanté*, Bourgeois, 1992, p. 300]. Un rapport violent à la langue, et la langue – les langues entre elles aussi – comme rapport violent, voilà une part essentielle de notre héritage.)

6. Cette émergence de la « violence » dans l'être et dans le langage (voire, comme être et comme langage, voire encore comme *rapport* de l'être et du langage) est solidaire de l'émergence de la question du *rapport* comme tel et absolument – du rapport ontologique ou de l'ontologie du rapport comme dernier véritable état de l'ontologie en tant que telle. (Je dirais volontiers : c'est avec Rousseau que cette affaire s'est décidée). Cela ne veut pas dire, toutefois, que le rapport impliquerait la violence en ce qu'il renverrait tout d'abord au pouvoir. Car le pouvoir lui-même, avec la violence qui lui est propre, est postérieur au rapport. (C'est ce que Rousseau a cherché obscurément à penser. Mais la figure du contrat reste elle-même postérieure au rapport comme tel).

Il faudrait en revanche penser simultanément

a) que le rapport est contemporain de ses termes, et coextensif à eux. C'est ce qui s'engage avec Hegel et se poursuit jusqu'à nous, sans que pour autant cette contemporanéité et cette coextensivité du rapport et de ses termes trouvent à s'articuler proprement en tant que telles (et peut-être n'ont-elles pas d'articulation « propre » « en tant que telles »...). Le rapport est toujours pensé comme « de l'un à l'autre », alors que c'est par lui qu'il peut y avoir « l'un » et « l'autre », c'est-à-dire que chaque « un » est un « autre ». Le rapport comme « communauté » de l'altérité (comme « partage » dans toute la force du double sens du mot) n'est pas encore saisi, parce qu'il est pensé comme survenant à l'un et à l'autre, et donc comme altération de l'un et de l'autre plutôt que comme altérité originaire. C'est ce que j'appellerais le transcendantal absolu de l'*en-commun* (où l'« en » désigne très précisément la non-substantialité et la non-identité de la « communauté » comme telle, ou de l'être-*en-commun*).

b) que, de ce fait même et de ce fait seul, du fait du transcendantal absolu de l'*en-commun*, le rapport est rupture de l'intégrité de l'homogène (quel qu'il soit : celui de l'un, celui de l'autre, celui de leur communauté). Le rapport est rupture ou retrait archi-originaire de l'homogène, du continu, du substantiel (ou, si on veut le dire ainsi, de l'être : l'être-*en-commun* est rupture de l'être). Ainsi, il y a

une archi-violence ou une violence transcendantale absolue du rapport, violence qui consiste précisément dans sa non-substantialité ou dans sa non-essentialité, ou plus précisément dans l'essentialité de sa non-essentialité. De même, chez Hegel, et comme une sorte de tout premier modèle du rapport, la violence de la force est ce qui arrive à la substance en tant qu'immanence abstraite, et celle-ci, à ce titre, « n'a que ce qu'elle mérite » (*Logique de l'essence*, III,3, B, c-Action et réaction) : on a en fait ici une des instances de « la négativité se rapportant à soi », c'est-à-dire qu'on est au cœur de la dialectique.

Je n'irai pas plus loin, ici, dans l'analyse qu'il faudrait mener à l'intérieur de la dialectique hégélienne – dont le « cœur » pourrait bien être une « violence » pensée comme la violence transcendantale du rapport. Je dirais simplement : il ne s'agit pas de dire que « le rapport est violent », mais plutôt que « la violence est rapport ».

7. Mais je voudrais indiquer ceci : ce qui reste encore trop peu pensé, c'est cette « violence » « originaire » du rapport comme tel, c'est-à-dire la « rupture » de l'homogène, de l'in-différence, la différenciation comme telle, cela par quoi il y a l'« un » et l'« autre », et *l'un comme l'autre*, dans tous les sens de l'expression (à cet égard, il faudrait relire Derrida, « Violence et métaphysique », p. 188 p.ex.).

Cette « violence » n'est pas une violence faite à – ou exercée sur – un sujet quelconque, puisqu'aucun sujet ne lui préexiste, et que du « sujet », il n'y en a précisément qu'à partir d'elle. Aussi bien peut-elle être dite identiquement « non-violence » (ce que fait Derrida, loc. cit.). Toutefois, il ne suffit pas, il pourrait même être dangereux, de perdre ainsi sa force d'irruption, sa force de commencement d'une histoire et d'instauration d'une finitude – sa force d'événement. La question est peut-être précisément de penser l'événement – différentiel, temporel, historique, fini, comme tel, et ce « comme tel » tient peut-être avant tout dans une force disruptive – disruptive *de rien*, mais effectivement disruptive (et même, l'effectivité *même*). Ni violence, ni non-violence, donc – ce que je nommerais peut-être, mais provisoirement, l'*éclat*, l'éclat et l'éclatement du rapport par lequel il y a l'un et l'autre, dans un écartement inapaisable.

On pourrait dire : l'éclat, c'est l'intériorité de l'extériorité *en tant que telle*, non retournée « en » elle-même, mais exposée comme elle-même, comme le « dehors » d'aucun « dedans », mais le dehors du rapport, qui fait le rapport, y compris et même d'abord le rapport *à soi*.

La violence, alors, la violence « proprement dite » serait ce qui naît de ne pas supporter cet éclat et cet éclatement dans l'origine. La violence serait violente en tant qu'elle ne supporte pas le partage violent de l'origine. Elle ne le supporte pas,

5. Violence et philosophie

parce qu'elle adhère à la représentation d'un sujet préalable, d'un homogène à quoi l'éclat serait survenu. Violence : la rage contre l'éclat.

Double violence, donc, en ce sens – et c'est cette dualité, sans doute, qu'on pourrait retrouver à l'œuvre dans la série des textes modernes évoquée tout à l'heure. Tous ces textes, sans doute, ont été hantés par le sentiment d'une nécessité : d'avoir à mettre en face de la violence, non pas une non-violence, mais ce que Benjamin voulait nommer « violence divine », opposée à la « violence mythique ».

En disant cela, on ne dit rien de très original. On énonce, une fois de plus, que la violence est rage de réduction à l'identique. Mais ce qui importe, peut-être, et ce qui manque encore à nos discours et à nos pratiques en face de la violence, c'est de considérer avec assez d'attention que la violence est l'exact revers de l'éclat d'origine, ou qu'elle est l'éclat devenant à lui-même intolérable, et qui viole la réalité du rapport pour l'imaginaire d'une intégrité sans rapports.

A parler ainsi, on gagne au moins ceci : l'éclat de l'origine est en effet insupportable, et la tâche d'exister – la tâche du sens fini de l'existence – est en effet une tâche dure, à la mesure de la dureté de l'éclat. Il ne suffit donc pas d'opposer à la violence une condamnation morale qui repose elle-même sur la présupposition d'une paix sans éclat, d'une non-violence comme apaisement de tout éclat. Rien ne peut être opposé à la violence si le geste de l'opposition ne comporte pas en même temps une indication sur l'inapaisable éclat, et par conséquent sur la « violence » qu'il faut aussi pour en soutenir l'effectivité et l'enjeu.

On ne peut renoncer (ou faire renoncer) à la violence par l'appel à l'amour ni par le rappel de la loi. Telle est, de fait, l'effrayante histoire moderne de ce qu'on pourrait nommer la « démocratie chrétienne » en une acception métapolitique du terme : non seulement de ses échecs retentissants, mais surtout, et d'abord, de sa complicité dans la désignation d'une origine, et d'une existence, dont l'éclat ne serait pas insupportable, et à supporter comme tel. (Que « supporter l'insupportable » ne doive pas être, pour autant, une proposition d'héroïsme sous-tendu par une sourde violence à son tour capable du pire, voilà bien le point peut-être le plus délicat...)

Au contraire, l'« amour » ou la « loi » – ou la « loi d'amour », si on doit encore interroger cette formule de l'impossible où toute une culture a voulu trouver sa possibilité – ne sont eux-mêmes accessibles que sous condition de violence, ou d'éclat. Ce qu'il nous faut, c'est énoncer et articuler cette condition.

Jean-Luc Nancy est professeur de philosophie à l'Université des Sciences Humaines de Strasbourg ; il a récemment publié *Le Sens du monde*, Galilée, 1993.