

**CONSORTIUM**  
**des Universités de l'aire Euro-Méditerranéenne**  
et des Pays du Sud (CUEM)



Prof. Marie L. Pellegrin  
Présidente de l'Ass. du CUEM  
Directrice du Master

### **Dire/faire la violence : par quelles catégories de pensée?**

A une époque où l'on essaie d'effacer les différences, d'articuler entre eux les divers modes de pensée, en travaillant par exemple de façon très fine sur les "frontières", à une époque où l'on voit s'estomper les oppositions classiques telles que gauche/droite, c'est justement sur des différences que nous allons nous appuyer pour proposer un déplacement de paradigme. Différence entre quoi et quoi? Déplacement de quels paradigmes?

Disons-le tout de suite : la violence a peut-être affaire avec la pulsion d'agressivité propre à chacun; cependant, ce qui est pensé comme violent, les comportements considérés comme violents relèvent d'un acte de mise en forme de ce qui, avant l'énonciation (ou mise en forme) de cet acte, n'était pas dit, énoncé comme "violence".

Ainsi, nous prendrons en compte *l'énonciation* -et non pas la "dénonciation"- de la violence comme *acte* et déplaçons l'analyse du discours énoncé, qui constate et dénonce, à *l'acte qui énonce* - du "constatif" au plan du "performatif"- (*Dire c'est Faire*, Austin, 1962). En laissant aux articles à paraître prochainement dans cette même revue le soin de développer les conséquences, selon nous essentielles, de cette position théorique<sup>1</sup>, ce que nous voudrions mettre en évidence ici ce sont les critères ou catégories de pensée particulières, bien précises, que le sujet emploie pour énoncer (mettre en forme, mettre en scène) certains actes comme violents.

En la *disant*, on *fait* la violence, on la met en forme, on la catégorise. Parler c'est "*catégoriser*", dit Benveniste (1966).

Par quels moyens?

A travers des catégories de pensée -répondons-nous- qui, relevant du registre de la *complétude*, s'ouvrent sur le paradigme de l'*imaginaire* de l'*unité*, du *propre*, du *plus* et des relations en termes de *force*, dont l'individu est la figure de proue. "*Les catégories de la complétude propres de l'individu et la violence qu'elles engendrent*", tel aurait pu être l'intitulé de ce texte s'il n'avait pas été question d'un autre registre qui, articulé au premier, nous semble apte à prendre en compte ce qui relève aussi de l'*incomplétude symbolique*, ordre où des sujets (et non plus des individus-indivisés) se reconnaissent ancrés. Il s'agit du champ

---

<sup>1</sup>Dans le numéro 10 suite à celui-ci, nous montrerons l'importance du langage en tant qu'acte illocutoire d'énonciation dans la définition de la violence d'une part et, d'autre part, de ce qui fait la coexistence et la paix.

*symbolique* du langage, commun à tous les sujets qui se trouvent ainsi en position de dépendance -de ce champ- et d'interdépendance -entre eux.

Il apparaîtra, en conclusion, que contrairement aux catégories *imaginaires* de la *complétude* qui amènent nécessairement à dire/faire la violence, les catégories *l'incomplétude symbolique* sont indispensables pour énoncer et mettre en place la paix civile et la concorde.

### *Deux mythes: perte et complétude*

Ces registres et leurs catégories respectives, j'aimerais les présenter ici à travers deux images : deux mythes.

D'une part, la figure d'un héros ancien, un homme qui toutefois n'en est pas vraiment un, car il s'efforce au contraire de dépasser la condition humaine.

D'autre part, le mythe des temps modernes représenté seulement de façon accessoire par un humain, car il s'agit plutôt d'une machine, celle qui brûle de l'énergie en perte, sans possibilité de retour.

Envisageons d'abord un texte de Prigogine : sous les espèces de la machine à vapeur, il offre une image saisissante du refus de la perte -*l'incomplétude symbolique*-. Écoutons-le.

Au moment où, dit Prigogine, "*dans la chaudière rougeoyante des locomotives brûle sans retour le charbon, afin que le mouvement se produise*", Sadi Carnot, étudiant le processus de rendement d'un moteur, se posait la question de la combustion de la machine "*idéale*", celle qui fonctionnerait "*sans choc ni frottement, sans interaction, donc sans déperdition de chaleur -d'énergie*."

*Ainsi, au moment où il devenait évident que les machines thermiques ne restitueraient jamais le charbon qu'elles ont dévoré, au moment où le principe d'entropie devenait irréfutable, on recherchait, encore à ce moment, la machine à perte nulle*". (Prigogine, 1972)

Refus de la perte donc, déni de toute forme d'*incomplétude* d'ordre *symbolique*: l'individu *in-divisé* (selon l'étymologie, *in-divisum*), et *intéressé* (au maintien de son être propre) ne peut en effet pas consentir à la perte, pour commencer, de sa propre unité, de son indivisibilité. L'*imaginaire* de la *complétude* l'empêche de l'envisager sauf à se sentir un "looser" -selon le langage anglo-saxonne devenu le nôtre-, ou un "sous-homme" -selon une expression allemande, désormais (et heureusement) ancienne-.

Au registre *imaginaire* de la *complétude*, nous n'avons même pas de catégories pour penser/dire la perte, sauf en négatif, en tant que privation de, manque de... Comment appeler dès lors ceux qui sont porteurs de fêlures, de brisures, de handicap (oh le vilain mot! d'en être affublé, c'est presque indécent, au pays de "l'intégrité" physique ou psychique...).

Ainsi, nous n'avons de cesse de combler, suturer toute perte et toute fêlure, essayer même de la prévoir avant qu'elle ne soit là, se prémunir au cas où...: on

appelle cela principe de précaution. L'individu passe le plus clair de sa vie à prévoir des risques que les catégories par lesquelles il les pense -les met en forme, en scène- sont elles-mêmes porteuses d'agressivité et de violence : les "risques", à prévoir et déjouer, sont des conséquence dès lors inévitables.

Revenons au mythe de Prométhée : il éclaire la visée de *complétude imaginaire* de l'individu. Selon le récit qu'en fait Hésiode :

*Prométhée, fils de Zeus a volé, dans un acte d'extrême orgueil, le feu de la connaissance à Jupiter et en a été puni : les vautours vont lui dévorer le foie. En même temps que lui, les hommes aussi sont punis, Jupiter leur ayant envoyé les "maux" s'échappant de la boîte de Pandore. C'est ainsi que maladie, peine et labeur, silencieusement -car Zeus leur a retiré la voix-, se promènent depuis lors parmi les hommes et leur apportent souffrance et douleurs.*

On a fait de Prométhée le mythe du héros moderne qui brave les dieux en voulant s'élever au dessus de la condition humaine : pourquoi en effet ne pas vouloir constamment avancer, progresser, se dépasser, comme on dit constamment? "Battez-vous" conseille-t-on de partout. Mais : pourquoi toujours se battre? "Chi non vince è perduto", disait Mussolini<sup>2</sup>, employant des catégories de pensée dont la violence agressive est évidente.

Toutefois le mythe dit selon nous encore autre chose : le "silence" attribué aux maux dont les hommes sont affectés, s'oppose à la parole c.à d., à la raison -*logos*- et à la connaissance, montrant par là que l'accusation de Zeus à l'adresse des hommes est de vouloir s'approprier, à travers le feu, le savoir des dieux. Les hommes veulent "parler", "se mettre" à leur "place". Eux, qui sont des mortels, essayent de "voler" ce qui appartient aux dieux immortels. Ce faisant, ils oublient leur condition humaine : en tant que mortels, ils ne sont pas "producteurs", ni de leur science ni de leurs connaissances ni de leurs discours. Ils ne peuvent donc avoir accès au réel qu'indirectement, que ce soit à travers les dieux, le mythe ou le *idées* (selon Platon). Pour les Grecs, connaissance implique donc "reconnaissance" d'une dépendance, *ancrage* à un champ symbolique constitué pour nous, actuellement, par le champ symbolique du langage : nous savons que nous tous, nous lui sommes redevables ce qui n'empêche certes pas de participer activement à son incessant renouvellement. On pourrait même dire que de se considérer "ancrés" quelques part, c'est cela qui permet de prendre de l'élan.

Ce que Zeus a puni, en fait, c'est l'*ubris* (l'excès), non pas l'aspiration légitime des hommes à la connaissance mais ce à quoi elle a abouti, à savoir la méconnaissance de la "dette" à l'égard du réseau mythique ou champ symbolique où cette connaissance est ancrée. Péché de démesure, donc, l'*ubris* est une faute -d'orgueil, d'inélégance- de l'être humain mortel qui, se prenant pour ce qu'il n'est pas -pour un dieu immortel-, renonce à toute référence, refuse

---

<sup>2</sup> trad. : qui ne gagne pas est non pas un *perdant* mais celui qui a déjà, au départ, *perdu* -un loser.

tout ancrage. Au pays où la tension vers l'in-dépendance, légitime en soi, se cristallise en dogme, l'individu in-divisé refuse tout ancrage, énoncé comme dépendance et aliénation.

L'individu en effet n'est pas disposé à perdre quelque chose de son être-un, de son indivisibilité et autonomie : il craint de perdre, avec celles-ci, une liberté dont l'énonciation se fait -hélas- au registre de l'*imaginaire*.

Ce mythe nous intéresse car il met en évidence les catégories mentales employées à l'époque moderne, y compris -c'est intéressant- dans les formes qui paraissent résister, comme la révolte de Prométhée, à la pensée dominante.

C'est ainsi que l'individu, qui ne consent jamais à perdre quoi que ce soit, pour éviter cela, pour se prémunir, énonce ses actes en termes de maîtrise, d'action "sur" l'autre (nature ou êtres humains) et, plus récemment, en termes d'accumulation et de gain.

Selon la logique de l'individu, logique de l'échange symétrique, le paiement "au plus près" doit compenser toute perte et minimiser tout risque; la dette, exhaustive, doit être payée en retour, la monnaie, "l'équivalent général" de Marx, y pourvoyant. Selon cette logique, les risques -de perte et de mort- sont "mesurés": en effet, "métrer" (mesurer), payer, cela est censé maîtriser la perte et même la mort. Il n'y a donc pas de jouissance inspirée par le désir de destruction avouée des biens (Bataille, 1976), mais le plaisir "bien tempéré" de leur accumulation avec une totale incompréhension d'autres valeurs qui, en anthropologie, relèvent de la "grande circulation" et de l'échange asymétrique, valeurs tels que le sacrifice, le don, le potlatch ainsi que la dette jamais exhaustive, avec la jouissance qu'elle éveille.

Dans l'échange marchand, espace de la "petite circulation" propre de l'individu économique, où le risque de perte est au contraire nécessairement équilibré par le gain ou son attente, le risque de mort peut être "mesuré", donc prévu et (*imaginaiement*) déjoué : on l'a vu, le principe de précaution joue sur le plan *imaginaire* de la *complétude*.

*L'individu, conscience et rationalité ou le mythe de la complétude imaginaire*

"In-divisé" (telle une monade), autonome (se donnant à soi-même -*autos*- la loi), presque autiste donc, tel se présente l'individu depuis ses origines : on peut les rechercher très loin dans le temps. Chez Epictète le grec, par exemple et, plus tard, chez Sénèque le romain qui, dans les "*Lettres à Lucilius*", recommandait de "ne pas sortir de soi" mais de "se faire", "se garder pour soi", "se reconquérir", disait-il : "*ita fac, mi Lucilii, vindica te tibi*", "mets-toi d'accord avec toi même" (Ad Lucil.,XX). "Rentre en toi même", recommandait-il. Ainsi, il ne faut pas "se disperser dans les voyages" ni "dans la foule des relations" : au contraire, "il faut réaliser en soi l'unité et l'identité de la personne"(ib). La personne c'est l'esprit, la raison: "*persona est rationalis naturae individua*

*substance*" ("la personne est la *substance individuelle* d'un être *raisonnable*"), dira plus tard Boèce (VI siècle).

D'où la nécessité de veiller à la conservation de cette *substance individuelle*.

Voici donc, se détachant du réseau symbolique représenté par le mythe aux origines, *l'ego* de la philosophie : substance, unité -individuelle-, raison, conscience (Descartes), volonté, d'abord propriétaire de ses mots (c.à d. du concept -Socrate-), et défini par la suite comme "propriétaire de sa vie et de ses biens" (Locke), auto-nome, libre et in-dépendant, il se situe dans une relation de maîtrise avec lui-même et de rapports de force avec les autres.

Si, en tant que *substance*, une, non-divisible, l'attribut principal de l'individu est la liberté dont il faut jouir *individuellement* (elle ne constitue pas un horizon, projet ou défi mais est un droit -droit de l'individu-), en tant que *rationnel*, l'individu se destine à vivre dans un monde où ses "choix" sont "motivés", "rationnels". Ils visent la maximisation des gains pour la poursuite de son propre "intérêt", comportements qui, passés à l'histoire sous la dénomination de "Zweckrationalität" (Weber), signifient que notre conduite est rationnelle en ce qu'elle permet d'atteindre un but spécifique avec pertinence : la rationalité instrumentale implique l'usage d'une information optimale, symétrique et présuppose l'existence d'un système cohérent.

Cohérence et instrumentalité donc: d'où efficacité, ce qui n'implique pas seulement un monde extérieur dont la maîtrise est possible mais présuppose un *seul* monde. La tâche principale de "l'ego" de Descartes ou du "moi transcendantal" de Kant, cette "*unité synthétique d'aperception*", comme il le définit, consiste précisément en ceci, d'être une sorte de porteur de torche ou d'anchorman comme on dit dans les séries télévisées : en unifiant les différentes sensations singulières, et/ou aperceptions ils fabriquent *un* monde" (E.Gellner, 1975), *leur* monde.

L'épistémologie traditionnelle situe l'individu connaissant dans le cocon d'une perspective unique, la sienne. A l'intérieur de son monde, il peut, s'il le veut, être rationnel instrumentalement : le modèle fins-moyens devient le modèle de la conduite humaine et est cependant partial et partiel, correspondant à la logique d'un *seul* monde, d'une logique *unidirectionnelle*. Selon celle-ci, les propos concernant les théories et les pratiques qui échappent au paradigme de l'instrumentalité rationnelle et au registre de l'*imaginaire* qui lui est propre, apparaissent comme non-pertinentes alors que, sur le plan du *symbolique*, leur pertinence est claire, elles sont perçues même comme absurdes.

Ces tentatives d'unification sont cependant vouées à l'échec. "Un homme -dit Gellner -, peut être un bon joueur d'échecs, de bridge ou de poker dans les termes de la "Zweckrationalität". Les critères de réussite, la connexion entre moyens disponibles et fins désirables sont définis adéquatement à l'intérieur de chaque univers, ce qui permet d'identifier l'efficacité sans difficulté induite. Mais de quelle "Zweckrationalität" la vie dans son ensemble peut-elle être créditée, si

cette vie englobe une multiplicité de jeux divers ?" En effet, "une bonne partie de notre vie est consacrée non pas tant à poursuivre des buts (comme le suggéraient les sciences sociales inspirées par le modèle fins-moyens) qu'à éviter les gaffes" c.a.d. "à jouer notre partie sans provoquer trop de dégâts" (Gellner, 1975). On est bien loin ici de la "Zweckrationalität" qui évacue allègrement les autres monde, comme celui de l'inconscient, dont l'accès n'est du reste jamais évident.

Depuis Freud il y a plus d'un siècle, nous savons en effet qu'il n'est pas une simple "poubelle" -comme le nommaient les philosophes- où mettre ce dont nous ne savons pas quoi faire. L'inconscient est une *instance* qui nous gouverne bien malgré nous, les lapsus ou les mots d'esprit nous le rappellent chaque jour. Cependant, incroyable mais vrai, encore aujourd'hui nous faisons comme si l'inconscient n'existait pas, le confondant volontiers avec l'irrationnel qui, se situant en dehors de ce que nous définissons comme raison, se perd dans des brumes mal identifiées, où il ne fait pas bon s'aventurer.

Si nous nous obstinons à nous définir uniquement par les faits de conscience, cela nous permet de continuer à nous penser en maîtres de la situation -et de nous mêmes en particulier. La foi en la volonté, faculté qui nous offre les moyens de nous installer dans un rêve de toute puissance, nous le permet.

*L'individu possesseur de sa vie et de ses biens, libre sur la libre place du marché*

*(suite de l'imaginaire de la complétude)*

Cette façon de penser s'est trouvée magnifiée à l'époque moderne dont on peut faire remonter le commencement à la fin du XVII s., quand Locke a théorisé dans le *Traité du Gouvernement Civil* (1699) la naissance de l'individu "autonome et indépendant", "libre" car "*possesseur de sa vie et de ses biens*" : il ne s'agit plus cette fois seulement de possession de biens *immatériels* comme les mots mais de biens *matériels*.

Ainsi, l'individu qui se définit par la possession de soi et de ses propres biens, enfermé en lui même comme atome ou monade, ne peut entrer en relation avec d'autres individus que sur le mode agressif, violent, de la compétition, du conflit et des rapports de force, la menace venant de l'extérieur, de l'autre qui s'oppose à ma liberté. Sans déranger Kant et ses maximes bien connues, le langage ordinaire dit aussi que "ma liberté personnelle s'arrête là où commence la liberté de l'autre". Marx comparait la liberté ainsi définie à un piquet : "liberté-piquet", disait-il, en montrant par là que ce qui nous paraît une évidence, est en fait la conséquence de notre tradition philosophique. Selon celle-ci, en effet, la tâche du sujet est d'agir *sur* l'autre : la nature, son objet, et les autres, ses semblables avec qui, de ce fait, on ne peut entretenir que des relations frileuses sinon franchement hostiles, à surmonter ensuite par un élan de générosité, "d'ouverture vers l'autre", comme on dit, où l'autre reste toujours **un** autre.

Des individus enfermés dans leur névrose, comme une armure à renforcer d'où on ne peut sortir pour rencontrer l'autre qu'avec une précaution infinie, c'est ce que les catégories de pensée de la *complétude* ont été amenées à mettre en forme. La psychologie mettra plus tard en scène le moi comme "moi fort", à fortifier en tout cas : difficile dès lors d'en sortir pour "rencontrer l'autre", comme l'on pourtant aspire.

En nous pensant selon le registre de la *complétude imaginaire*, en employant ses catégories, nous avons été amenés à mettre en scène un lieu où l'individu se trouve libéré de toute dépendance. C'est la place du marché "autorégulé"<sup>3</sup> car "désencastrée", comme dit Polanyi (1976) de toutes les autres instances (politique, religieuse, juridique etc.), place que lui même s'est créée, se libérant ainsi de tout lien avec son Dieu et à son Roi, lieu-tenant de dieu (tenant lieu de dieu). Il s'était déjà défini comme une unité "indivisée", une raison accompagnée de conscience et volonté. Il devient maintenant un "agent" économique, *libre* sur la *libre* place du marché.

Cette place est nécessaire à l'existence même de l'individu lui permettant de se penser, grâce à l'emploi des catégories de la *complétude*, comme indépendant. C'est ainsi que l'énonciation ou mise en forme de "l'économique", cette instance elle même indépendante, ("désencastrée"), est indispensable pour que l'individu puisse s'énoncer comme indépendant : la boucle est bouclée.

Si l'échange marchand suppose donc des individus in-divisés et libres, en fait, sur cette place, ils sont "libres" de vendre et de se vendre au meilleur prix, à "égalité" avec les autres individus, eux aussi "libres" (de vendre et se vendre).

Mais : quel prix l'individu doit-il payer?

Les Grecs avaient expliqué qu'il y a toujours un prix à payer pour la faute de l'*ubris* et la modernité a trouvé en quoi consiste ce prix : dans le "désenchantement" du monde - affirme M. Weber - dû non pas à l'échange sous sa forme marchande mais à l'extension de celle-ci dès lors qu'elle se constitue en tant qu'institution qui, séparée de toutes les autres, toutes les domine.

### *Le "prix" de l'individu, agent économique*

Ainsi, sur la place du marché la valeur vient du prix car -déclare Polanyi- "tout doit être objet de vente, la terre comme les hommes".

En effet -explique-t-il- alors que, pendant des siècles, la terre a signifié "*l'autre* nom de la nature", qui n'est pas produite par les hommes", et le travail, "*l'autre* nom de l'activité humaine.. qui.. occupe la vie elle-même et ne peut pas en être détachée",...en revanche, sur un marché libre, "la *valeur* d'une chose comme d'un être humain se confond avec son *prix*", et quelles qu'aient été les modifications et les limitations apportées par la suite et les lieux où ce

---

<sup>3</sup> "Autorégulé" ne renvoie pas ici à la notion de "régulation" par l'Etat, mais à la notion, opposée, de marché libre qui se auto(soi même) régule, sans référence ni interférence aucune

changement est intervenu" (Polanyi, 1972).

C'est ainsi que "l'homme et la nature sont entrés dans l'orbite du marché pour y être vendus, achetés. Il fallait que l'on puisse acheter la force de travail à un prix appelé "salaire" et l'utilisation de la terre à un prix appelé "rente foncière ou loyer de la terre" ....car, pour la première fois, l'activité de l'homme était pensée séparée (disembedded) des autres activités de la vie et devait être soumise au marché" (Polanyi, 1975).

On comprend ainsi pourquoi, aujourd'hui, dans le contexte de ce système, l'exclusion du marché signifie exclusion des activités de la vie. De ce fait, un humain non-travailleur est dit non-actif et n'a pas de place dans la société, ne pouvant pas recevoir un prix.

Dans ce sens, la phrase célèbre "les hommes naissent libres et égaux en droit" vient à signifier que "l'égalité" est indispensable pour qu'il y ait "liberté" de mise en vente de sa propre énergie -sa capacité d'activité-, afin de recevoir le prix, indicateur à la fois de place sociale et de valeur personnelle (cf. Polanyi, 1972).

Incontestablement -revenons-y, les catégories ici à l'oeuvre sont, toujours les catégories *imaginaires de l'individu* dont la visée est la *complétude*.

### *L'individu, acteur sociologique, et le mythe du contrat*

Les individus indivisés et intéressés, agents (économiques), sont devenus par la suite des "acteurs" (sociologiques), le système marchand présupposant en effet un type d'organisation fondé sur la concertation, la négociation, la stratégie entre des individus "autodéterminés" qui, se mettant *discursivement* d'accord entre eux, arrivent à un consensus pour mieux optimiser leurs moyens (rares).

La notion d'indépendance, en ce qu'elle est pensée comme constitutive de l'être humain, une caractéristique qu'il posséderait en propre, est au fondement du contrat.

C'est en effet au moyen d'une discussion elle aussi rationnelle, que l'acteur sociologique, censé être libre de ses décisions ("rationnelles") établit des liens avec les autres individus, également libres, aboutissant ainsi au contrat. Celui-ci met bien en évidence, par les catégories de l'*imaginaire* qui le régissent, la fiction de deux individus autonomes, libres de toute contrainte, qui négocient entre eux comme si un "tiers" n'était pas toujours présent, sous la figure de la loi. La nécessité de transformation du contrat du travail le montre qui, basé sur les accords entre deux instances ou personnes, par ex le patron et l'ouvrier, a été par la suite remplacé par le "droit du travail" où la figure du tiers -entreprise, syndicats, Etat- entre en jeu. Les prestations entre les deux parties doivent en effet être définies -à savoir, limitées- par une loi, le "tiers", qui non seulement veille à leur respect, mais décide au préalable de leur validité indépendamment des accords des individus (le patron ne pouvant pas demander à son ouvrier de travailler, par ex, plus du nombre d'heures permises par les règlements en



vigueur et cela même si l'ouvrier est d'accord).

Ainsi, à la fiction du marché qui présente des individus *libres* sur la *libre* place du marché -*indépendants* de toute dépendance- est à ajouter la fiction du contrat qui présente également des individus dans une autonomie *imaginaire* qui ne paraît cependant pas pouvoir être mise en doute.

Par ces quelques signifiants, nous venons de décrire les figures modernes de l'individu avec ses catégories, figure "violente", visant la *complétude imaginaire*, dont le *propre*, *l'unité*, *l'indépendance* et *l'autonomie* débouchent sur des *rappports* énoncés nécessairement en termes de *force*.

*Nouvelles catégories de pensée?*

Qu'en est-il dès lors du *sujet*, que Rimbaud avait décrit comme un autre : "*je est un autre*", avait-il dit. Un savoir comme la psychanalyse avait avancé qu'il est *divisé* en lui même; d'autres ont mis en évidence les caractéristiques d'*intersubjectivité* et de *réciprocité*.

De son côté, la théorie des actes de langage rend compte d'un sujet qui n'est plus à définir comme substance ou comme conscience rationnelle réfléchissant sur elle même, ni comme possesseur de sa vie autant que de ses biens, mais à penser en relation à ses actes de parole. Pas de "retournement linguistique" (la "Kehre" heideggerienne) cependant, tel que la philosophie a pu le présenter, en évoquant le langage -le parler- comme modalité, un "existential" qui permet à la conscience de se saisir elle même, ou comme "lieu ontologique" qui fonde le *Dasein*, "l'être-là" dans son "ouverture au monde", dans son "appel" à l'Etre (Heidegger, 1959).

Le sujet des "Actes de Langage" n'a rien à voir avec l'ontologie (surtout pas "originaire"). Il est énoncé en tant que *locuteur* dans l'instance de la parole : "le mot *je* n'a pas une référence comme un mot propre, ou une signification comme un substantif ordinaire. Dans une phrase, *il désigne celui qui prononce cette phrase*, en construisant ses énoncés à partir de sa position de sujet" (Auroux, 1996). Cela ne constitue pour autant pas une "conception minimaliste de la subjectivité" (Auroux, ib), comme si les caractéristiques de substantialité -ou de réflexivité-, essentielles à sa définition, manquaient.

En énonçant, le sujet des actes d'*énonciation* catégorise, met en forme le monde et prend en même temps position dans celui-ci : "l'acte individuel d'appropriation de la langue introduit celui qui parle dans sa parole" dit Benveniste (1966, ch V); (en parlant) "le sujet de ces actes énonce sa position de locuteur" et, "dès qu'il se déclare locuteur...*immédiatement* -c'est encore Benveniste- il *implante l'autre* en face de lui" (ib). Le langage, qui n'est donc plus ici instrument d'information, de communication, d'expression mais qui n'est pas non plus "ouverture éclairante et celante à l'Etre" (Heidegger, ib.), qui n'a pas affaire spécialement à la signification mais au sens ou, mieux, à la *force* de

l'acte de parole, a un rôle clef dans la constitution d'un sujet qui, non plus plus solipsiste, est à énoncer toujours au pluriel (Jacques, 1982).

Les notions d'*ancrage* et d'*interdépendance symbolique*, mieux que d'interaction, mettent ici en évidence à travers l'articulation réel, imaginaire, symbolique (RIS), la notion d'ordre ou de champ symbolique du langage, où des sujets -d'actes de parole- se trouvent dans une relation de *dépendance* de celui-ci et d'*interdépendance* entre eux.

On le constate : le sujet comme "individu in-divisée et intéressé" (au maintien de son être propre), avec des catégories de pensée où la violence est inscrite comme un'évidence, est dès lors bien loin. En conséquence, d'autres catégories de pensée nous mettent -actuellement- en présence d'un changement important de paradigme.

Dans un univers où les notions d'indétermination, de contingence, d'interdépendance et de complexité dominant, où la réalité matérielle, auparavant censée être stable et discrète, est à énoncer au contraire comme énergie, force, modalité d'activité -en fait, comme *relation*-, dans cet univers il est absurde de penser toujours par les catégories de l'individu solipsiste et du contrôle, de la part de celui-ci, "sur" les objets (la nature, estimée "passive", les "choses" qu'il aurait à s'approprier) ainsi que "sur" soi-même (au moyen de sa propre "volonté").

Il devient ainsi bien difficile de continuer à défendre la notion d'identité dans les termes traditionnels, à savoir à travers la notion du "propre" -et sous les figures de la propriété et de la possession (de sa vie et de ses biens). Ces notions sont maintenant à entendre comme "modalité d'action", comme possession de "forces" qui, de plus, nous échappent -par exemple, les forces inconscientes. A la suite de l'interrogation portée sur la notion d'individu, celle de propriété *privée*, discriminant ce qui est à moi de ce qui est à autrui, ne semble donc plus convenir.

La notion de marché non plus, où des individus "auto-nomes" qui, "in-divisés" et donc "intéressés" -au maintien de leur propre être-, échangeraient des propriétés matérielles, discrètes, *privées*. La notion de droit également, en tant que droit d'exclusion de ces échanges -notion en soi violente-, ne semble pas non plus pertinente : le "réseau" (web) et "l'accès" à ce dernier (Rifkin, 2000), amènent plutôt à penser en termes de *partage* d'informations -dans ce même réseau ou système. C'est ainsi que, dans celui-ci, la notion de "liberté-piquet" précédemment évoquée, propre à des individus qui, enfermés en eux-mêmes, se situent en rapport de force les uns "contre" les autres -d'où le droit comme droit d'exclusion-, n'a plus cours : la notion de réseau nous amène à énoncer le droit comme inclusion (Macpherson, 1973), possibilité d'accès (Rifkin, ib).

Les conséquences sont intéressantes.

L'activité des sujets n'étant plus à penser comme isolée mais bien plutôt "*connectée*" dans un réseau (Rifkin, ib.), c'est en vain qu'on s'évertue à

sauvegarder, par exemple sur internet, la "propriété privée" des auteurs-producteurs. Les droits de ceux-ci seraient du reste défendus bien mal par un Etat auquel ne semble plus possible d'attribuer, dans le cyber-espace, le même pouvoir que dans l'espace géographiquement déterminé.

C'est ainsi que le "réseau", nous invitant à revisiter certaines notions qui nous paraissent évidentes, nous amène à penser en termes de *codivision* (du réseau) d'où -pour reprendre le propos ci-dessus-, l'énonciation du droit comme *inclusion*, "possibilité d'accès".

D'interroger ces notions, cela induit un déplacement dans la définition de certaines figures du "libre" marché (mais peut-il être encore considéré comme vraiment, "libre"?): l'acheteur ne peut plus être défini comme propriétaire mais comme utilisateur. Ainsi, la rapport vendeur-acheteur n'est plus à concevoir uniquement en termes -agressifs- de concurrence mais évolue vers le partenariat, la progression des uns ne contrant plus spécialement celle des autres, mais -au contraire- la confortant et la motivant.

La relation en termes de connexion avec les autres, les "concurrents", met en scène des utilisateurs-partenaires.

Autre exemple, peut-être plus difficile à saisir : l'interrogation de la notion de "devoir de mémoire". Sous couvert de "devoir", cette mémoire s'enferme en fait dans la logique des "droits", mettant ainsi en évidence l'incapacité à admettre la perte sans que cela signifie oubli de la souffrance subie ou de sa propre histoire. La *réciprocité* impliquée dans la notion de "réseau" dit que la souffrance est inscrite dans l'histoire mais demande de ne pas y être enfermée ce qui entraîne, quoi qu'on dise, la vengeance (demandée aussi aux générations futures -jusqu'à quand?-).

Dans le "réseau", la notion d'équité contrebalance celle de justice, ce qui nous amène à relire Aristote selon les catégories de l'*incomplétude symbolique* : l'équité consiste à *prendre* -dit-il dans l'*Ethique*- *moins que son dû*. Il est évident qu'il n'est pas possible d'entendre ce "*moins*" selon un registre *imaginaire de complétude*, sauf à tomber dans des conséquences malencontreuses. Dans les rapports marchands régis par l'équité entendue comme contrepartie symétrique, dans les relations contractuelles où l'on considère que "échange au plus juste" signifie échange "au plus près", "sans perte", comment imaginer de prendre ou de recevoir *moins* de ce que l'on estime être son dû, sans que cela ne soit perçu par "le perdant" comme injustice : agression et même violence?

Voilà pourquoi, aujourd'hui surtout, le déplacement en train de se faire, des catégories de l'individu -autonomie, possession, propriété privée, justice (et même devoir en tant que droit de mémoire) vers les catégories de l'*interdépendance*, de la *réciprocité* et de l'*équité* impliquées dans la *notion de réseau*, mettent en question la façon que nous avons de penser nous mêmes et la société. Nous paraissions cependant ne pas nous en apercevoir, la moindre fêlure infligée à une identité conçue comme propriété du "moi" -qu'il soit personnel ou

élargi aux proches, au groupe d'appartenance, à la nation-, est ressentie comme insupportable ou même scandaleuse.

Cela n'est toutefois pas surprenant.

L'individu en effet, pour pouvoir se penser tel, a toujours besoin de croire qu'il ne dépend de rien ni de personne ni, surtout, d'une loi qui, immanente au champ symbolique (du langage) où il est ancré, le dépasse. L'individu évacue ainsi les catégories nécessaires pour penser en termes de sujets interdépendants : *interdépendance* avec les autres sujets et, en priorité, *ancrage* -ou *dépendance*- à l'ordre *symbolique* (énoncée par ces catégories, la *dépendance*, devenue *ancrage*, n'est donc plus à reconduire à l'imaginaire de l'aliénation). Ces catégories invitent à "performer" la coexistence et la vie en société selon le principe de *réciprocité* et non pas en termes, violents, de pouvoir et de contrainte.

On s'en aperçoit : la notion d'individu auto-suffisant, pétri d'autosuffisance, est productrice de violence en raison même des catégories de pensée qui l'énoncent -la constituent.

### *L'impossibilité de dire/faire à travers des catégories (déjà) anciennes*

Un exemple de l'impossibilité de mettre en scène des valeurs nouvelles avec des catégories de pensée anciennes, est offert par l'américain Rifkin qui, ne disposant pas des catégories aptes à les penser, n'est donc pas à même de soutenir les propos novateurs qu'il tient cependant.

Par exemple : s'il explique que la notion de "propriété privée", auparavant basée sur la possession et le *droit de possession* (cf. le "propre"), change actuellement et devient "*accès*" (cf. le *droit d'accès* au réseau), il continue d'employer les catégories du registre imaginaire et parle toujours en termes de *droit* -de l'individu- (toujours!) qui a lieu dans un système de relations de "*pouvoir*" (encore!). De même, s'il lit la "concurrence" en termes de "connexion", mettant ainsi en évidence qu'elle n'est plus à concevoir comme action *sur* l'autre, mais *avec* l'autre, cependant, ne faisant pas usage des catégories de l'*interdépendance* et de la *réciprocité*, il n'est pas en mesure d'énoncer et mettre en forme des relations nouvelles : toujours prises dans les rets du "pouvoir", celles-ci ne trouvent à s'exprimer qu'en termes de "lutte", de "contrôle" et de "pouvoir". Les "relation de partage" dans les réseaux sont donc décrites comme "simple échange de biens" plutôt que comme "capacité de créer des relations commerciales à long terme" et les notions "d'inclusion" et "d'accès" restent des relations "marchandisées de la réalité simulée par la publicité".

Par ailleurs, si les biens sont devenus immatériels, ils sont toujours considérés comme "prolongation de l'être", ce qui ne permet pas de changer quelque chose aux relations sociales. A ce qu'il désigne comme "marchandisation des biens", Rifkin ne trouve donc rien de mieux que d'opposer la "marchandisation de l'amusement", le "jeu" et "l'éthique du jeu", " à "l'éthique du travail".

Ainsi, il conclut donc en regrettant que "le voyage du capitalisme, commencé avec la "marchandisation de l'espace et de la matière", se termine avec la "marchandisation du temps et de la durée de la vie" et passe "de la vente des biens à la vente de la culture, du capitalisme industriel au capitalisme culturel". Pensées par les catégories de la *complétude*, toute tentative d'introduire de nouveaux concepts ne permet donc que regrets et critiques, stériles car incapables de *dire*, d'énoncer des nouvelles possibilités, en continuant de *faire* une société enfermée dans l'imaginaire de l'individu in-divisé-et-intéressé et de la violence des rapports de force.

### *En guise de conclusion*

Convenons-en : c'est bien la notion d'individu et ses catégories qu'il faut commencer, tout d'abord, par déconstruire en pointant -en opposition avec celles-ci- les catégories propres au registre de *l'incomplétude symbolique* : *l'interdépendance, la réciprocité et la "dette"*. Si les premières appellent la violence, celles-ci la dépassent

En sortant de la morale moralisatrice et du juridique procédurier, nous trouvons dans ces catégories de pensée des bases épistémologiquement satisfaisantes pour mettre en scène une société où les rapports de force ne sont pas énoncés comme s'ils faisaient partie de la nature humaine, alors que c'est nous qui disons/faisons ces rapports, en employant des catégories de pensée "malheureuses" -pour paraphraser Austin-. Elles sont en contradiction avec l'aspiration à la coexistence et au "civisme" que nous appelons cependant de toutes nos forces.

En fait, la question n'est pas comment "libérer" l'individu mais comment *nous* libérer de la notion et des catégories de l'individu.

Comment, avec ces catégories *faire* par exemple l'Europe, dont on a dit qu'elle n'avance pas parce qu'elle n'aurait pas d'idéaux assez forts? En fait, ce sont les moyens qui lui font défaut, à savoir les catégories de pensée aptes à "dire/faire" -mettre en forme et réaliser- ses idéaux.

Comment *faire* la paix dans les Balkans -pour en venir aux propos tenus ici- en *disant* (pensant) celle-ci au moyen de catégories inadaptées, "malheureuses"? Elles *font* que la guerre ne finit plus, qu'elle ne *peut pas* finir. Justifiées ou injustifiées, les catégories de l'individu, porteuses d'enfermement et donc de haine, sèment inévitablement la mort : le désir de vengeance sévit, le droit de revanche domine et l'usage de la violence est légitimé, s'appelant "pouvoir" et justifiant ainsi l'institution de tribunaux internationaux.

Si la paix et la concorde peuvent advenir, c'est en Afrique du Sud, c'est peut-être en Côte d'Ivoire et même en Algérie malgré toutes les vicissitudes, par des actes de parole là bas advenus qui, régis par les catégories de la *réciprocité* et de *l'interdépendance*, bien différentes de celles de l'individu, sont aptes à faire

("dire c'est faire", rappelle Austin) la concorde et la paix civile. Certes, le contexte -l'espace politique- pour soutenir l'énonciation de la concorde étant en Côte d'Ivoire et en Algérie défaillant, tout ne se passe pas comme on s'y attendrait, la notion de temps intervient, qui n'est pas à prendre en compte dans l'acte ("illocutoire") de parole, lequel advient dans le présent (l'énonciation se fait toujours au présent, dit Benveniste). Il faudra attendre.

N'importe : un acte a été accompli qui, impensable auparavant, met en évidence le changement de notre façon de penser : aurait-on imaginé seulement il y a quelques années d'en appeler au pardon et de *dire/faire* la concorde?

Répondons donc, pour terminer, aux questions posées en commençant.

Oui, un déplacement paraît s'imposer : d'un paradigme qui énonce la violence selon l'*imaginaire* de la *complétude* propre de l'individu et de ses catégories de pensée, à un paradigme où des sujets en *inter-dépendance*, ancrés dans un champ *symbolique*, disposent pour cela de moyens -de catégories de pensée- qui, aptes à prendre en compte ce qui relève de l'*incomplétude symbolique*, sont "heureuses" pour énoncer -*dire/faire*- la paix.

A cette condition, celle-ci pourra advenir, régie par des critères qui la servent au lieu de la desservir.

## Bibliographie

Aristote, *Ethique à Nicomaque*, V s. Av. JC.

Auroux, S. *La philosophie du langage*, Paris, PUF, 1999

Bataille, G.(1949), *La part maudite*, 1976

Boèce (Boetius Anicius Manlius), *De consolatione filosofiae libri quinque*, VI s.

Benveniste, E. *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966

Descartes, *Vème Méditation*, 1641

Gellner, E. *Sur l'individualisme*, Paris, Presses FNSP, 1991

Jacques, F. *Différence et subjectivité*, Paris, Aubier,

Kant *Critique de la raison pratique*, 1785

Heidegger, *Lettres sur l'humanisme*, Paris Aubier, 1959

Hésiode, *Le travail et les jours*, VIII-VII s. av. J.C.

Locke, *Traité du gouvernement civil*, 1699

Mauss, M. "Essai sur le don" in *Anthropologie et sociologie*, Paris, Puf, 1966

Polanyi, K (1944) *La grande transformation*, Paris, Gallimard, 1972

Polanyi, K (1957) *Les systèmes économiques...* Paris, Gallimard, 1975

Prigogine *La nouvelle alliance*, Paris, Gallimard, 1972

Rifkin, J. *L'Ere de l'accès*, 2000

Sénèque *Ad Lucilium*, XX, 62 ap. J.C.

Weber, M. *Economie et société*, 1922

### **Abstract**

En prenant en compte l'acte d'énonciation de la violence -et non sa dénonciation-

l'auteur analyse les catégories de pensée qui le mettent en forme et montre qu'il s'agit des catégories de l'individu-indivisé-intéressé, bref, l'individu économique. Dès lors -écrit il- il ne faut pas se demander comment libérer l'individu mais bien plutôt comment *nous* libérer de l'individu et de ses catégories. Elles produisent la violence des rapports dits, pour cela, de force et entravent les relations de concorde et de paix.