

## LA VIOLENCE DES AUTRES

Alain Brossat

Vrin | « Le Philosophoire »

2000/3 n° 13 | pages 49 à 71

ISSN 1283-7091

Article disponible en ligne à l'adresse :

-----  
<https://www.cairn.info/vue-le-philosophoire-2000-3-page-49.htm>  
-----

Distribution électronique Cairn.info pour Vrin.

© Vrin. 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.

# La violence des autres<sup>1</sup>

---

Alain Brossat

## 1- Un homme calme : le Jacques de Diderot

Des textes comme *Jacques le Fataliste* ou *Le Mariage de Figaro* mettent bien en scène quelque chose comme une heure de grâce des Lumières. En quel sens ? Les serviteurs y sont parvenus à un degré d'empire sur eux-mêmes, de maîtrise du cours de leur relation avec les maîtres tel que ces derniers sont régulièrement conduits à s'exhiber comme des perdants en retombant dans la violence ou la fureur. Les serviteurs sont devenus si intelligents, si experts dans le maniement du langage, à ce point dépris de la subalternité et de la peur du maître qu'ils exposent calmement, je dirais presque souverainement, la violence comme le *fait de l'autre* mal dégagé des formes anciennes, des usages archaïques. C'est cela, le moment de grâce du serviteur devenu un plébéien investissant le monde de son énergie et d'une solide confiance en soi fondée sur une riche expérience: ce moment où il manifeste cette capacité à faire endosser par le maître les conduites violentes – entendues non pas tant même comme conduites associées au chaos, à la démesure ou à la mort que comme attitudes résolument *ringardes* et intempestives – *out of time*.

Vous remarquerez tout de suite combien ce plébéien se situe ici aux autipodes de la figure du révolutionnaire, telle qu'elle va surgir dans les décennies suivantes: le révolutionnaire mobilise sa réserve de violence pour en finir avec ses maîtres et leur domination, ceci dans une lutte à mort. Le

---

<sup>1</sup> Une première version de ce texte a été prononcée à l'occasion du colloque *Violence et politique* que la revue a organisé au Collège International de Philosophie, les 2 et 3 mai 2001. Le titre initial de l'intervention était : « Violence politique et police du langage ».

plébéien dont Jacques et Figaro sont les incarnations exemplaires vit son émancipation, la pratique en faisant la démonstration de la ringardise du maître, de ses accès violents de “restaurationnite”, de ses “crises féodales”. Ce plébéien est un éminent inventeur de modernité (culturelle, politique...), un démarcheur de modernité normative en ce sens qu’il est le premier à lier la présentation de sa condition de majorité (son émancipation) à l’énoncé : *la violence, c’est nul, c’est ringard*. Il n’est pas besoin de faire un dessin pour convaincre de l’actualité de cette invention. A ce détail près : dans le moment de grâce des Lumières, c’est un *serviteur* qui prononce cet énoncé non point pour manifester sa résignation à sa condition subalterne ou pour dire son renoncement au projet de renverser le pouvoir du maître, mais au contraire pour exhiber la décomposition de l’ordre ancien au soleil de midi de l’esprit venu à ceux d’en-bas : chaque fois que le maître s’efforcera de faire revenir la violence dans sa relation avec le serviteur, il s’exposera, plus irrémédiablement encore que la précédente, comme un perdant et comme un ridicule, il se produira lui-même comme bouffon. Alors qu’aujourd’hui, bien sûr, en Occident, l’énoncé « la violence, c’est nul » est passé dans le camp des maîtres, dans la langue des maîtres, c’est devenu une des formules-clés de la restauration permanente.

Je l’ai dit : je ne comprends pas pourquoi tant de commentateurs scolaires insistent, avec une obstination inépuisable, pour faire de Jacques ou de Figaro des précurseurs ou des “grands frères” de Robespierre et Danton. C’est l’inverse, ils sont des personnages d’après la Révolution française, si l’on peut dire, en ce sens qu’ils sont installés de plain-pied dans le code de la modernité ou du nouveau régime politique : non pas un régime d’égalité instituée ou plutôt inscrite au fronton des édifices publics, mais un espace d’égalisation, balisé par le conflit entre l’inclusion des serviteurs dans le champ de l’humanité et la perpétuation de l’inégalité des conditions, bientôt relayée par l’exploitation capitaliste. En ce sens, ils seraient des personnages d’après plutôt que d’avant les moments de violence apocalyptique et exterminatrice. Disant cela, je n’entends pas faire d’eux des disciples de François Furet, portant le deuil de toutes les révolutions, mais indiquer simplement que Jacques, dans ses relations avec son maître et, d’une façon plus générale, comme personnage de son présent, se situe à l’évidence comme une figure historique et culturelle d’*outré-jacquerie(s)*, de la configuration dans laquelle le serviteur poussé à bout entre dans le cycle d’une violence réactive, massacrant et sans lendemain. Je reviendrai plus tard sur les nombreuses ressources qu’offre à notre réflexion le nom même de Jacques que j’associe ici à jacquerie pour l’en dissocier aussitôt. Pour l’instant, je voudrais entrer directement dans le texte pour montrer comment le serviteur devenu *maître de lui-même* s’établit dans cette position d’après ou plutôt de par delà le règlement de compte sanglant avec le maître.

Au début du roman, nous voyons Jacques et son maître cheminer (ils sont constamment en mouvement) en devisant, se querellant à propos de toutes sortes de sujets plus ou moins importants (les femmes sont-elles bonnes ou méchantes ?), en rencontrant des importuns, etc. Ils s'arrêtent dans une mauvaise auberge où on leur sert un mauvais souper et où ils dorment dans des lits humides. Le lendemain matin, ils repartent et, en route, Jacques s'aperçoit qu'il a laissé sa bourse de voyage sur la table de chevet et le maître qu'il a oublié sa montre sur la cheminée. Jacques rebrousse chemin pour tenter de récupérer la bourse et la montre tandis que le maître continue son chemin. Abandonné à lui-même, le maître est désemparé, et il s'enrage de ce que Jacques reste si longtemps en arrière : « Alors il s'impatientait, et sans trop savoir s'il parlait ou non, il disait : "le bourreau, le chien, le coquin, où est-il ? Que fait-il ? Faut-il tant de temps pour reprendre une bourse et une montre ? Je te roueraï de coups ; oh! cela est certain, je te roueraï de coups". Puis il cherchait sa montre à son gousset où elle n'était pas et il achevait de se désoler, car il ne savait que devenir sans sa montre, sans sa tabatière et sans Jacques : c'étaient les trois grandes ressources de sa vie, qui se passait à prendre du tabac, à regarder l'heure qu'il était, à questionner Jacques, et cela sans toutes les combinaisons ».

Comme vous le voyez, dans ce texte, l'hétéronomie du maître, décrite ici par le narrateur de façon bienveillante comme une sorte de vulnérabilité, de fragilité, mais aussi son existence parasitaire, le vide de sa vie et de ses pensées (sur lequel la voix off a insisté quelques lignes plus haut – « Il a peu d'idées dans la tête »), sa dépendance totale à l'égard de son serviteur – tout ceci est *associé à ses pulsions violentes*. C'est précisément en tant qu'impuissant, désorienté en l'absence de son serviteur (« petit homme » apraxique, donc, et non point souverain furieux et tonnant) qu'il rêve de « rouer de coups » le malheureux Jacques. La violence est associée à la faiblesse et l'impuissance du maître, non pas à sa force et sa capacité de maîtrise – une façon de dire, déjà, combien celle-ci est devenue une forme creuse, évidée.

Pendant que le maître se désole et s'échauffe la bile, Jacques, lui, ne chôme pas. Il manque de se faire écharper par une foule de paysans après avoir récupéré la montre du maître que tentait de revendre un colporteur, et recouvre sa bourse dans des conditions non moins litigieuses, auprès d'une fille de joie. Il s'empresse alors pour rejoindre le maître, animé par le sentiment joyeux du devoir accompli. Le maître, entretemps, s'est assoupi sur le bors du chemin, la bride de son cheval passé sous son bras. Mais lorsque Jacques arrive, plus de cheval, seulement la bride coupée. Un voleur est passé par là, qui a emmené le cheval sans bruit. Ce qui nous amène au passage que je veux commenter :

« Au bruit du cheval de Jacques son maître se réveilla et son premier mot fut : “Arrive, arrive, maroufle ! je vais...” . Là, il se mit à bâiller d’une aune.

- Bâillez, bâillez, monsieur, tout à votre aise, lui dit Jacques, mais où est votre cheval ?

- Mon cheval ?

- Oui, votre cheval ? ...

Le maître s’apercevant aussitôt qu’on lui avait volé son cheval, se disposait à tomber sur Jacques à grands coups de bride lorsque Jacques lui dit: “doux, monsieur, je ne suis pas d’humeur aujourd’hui à me laisser assommer ; je recevrai le premier coup, mais je vous jure qu’au second je pique des deux et vous laisse là...” .

Cette menace de Jacques fit tomber subitement la fureur de son maître, qui lui dit d’un ton radouci :

- Et ma montre ?

- La voilà.

- Et ta bourse ?

- La voilà.

- Tu as été bien longtemps.

- Pas trop pour tout ce que j’ai fait. Ecoutez bien. Je suis allé ; je me suis battu ; j’ai ameuté tous les paysans de la campagne, j’ai ameuté tous les habitants de la ville, j’ai été pris pour voleur de grand chemin, j’ai été conduit chez le juge, j’ai subi deux interrogatoires, j’ai presque fait pendre deux hommes, j’ai fait mettre à la porte un valet, j’ai fait chasser une servante. J’ai été convaincu d’avoir couché avec une créature que je n’ai jamais vue et que j’ai pourtant payée; et je suis revenu.

- Et moi, en t’attendant...

- En m’attendant il était écrit la-haut que vous vous endormiriez, et qu’on vous volerait votre cheval. Eh bien, monsieur, n’y pensons plus! C’est un cheval perdu et peut-être est-il écrit là-haut qu’il se retrouvera.

- Mon cheval ! Mon pauvre cheval ! ».

On trouve dans cette scène à peu près tous les ingrédients de la maîtrise défaite et de la nouvelle assurance du serviteur qui constituent les motifs principaux du roman de Diderot. Le recours à la violence, la velléité du passage à l’acte s’enchaînent directement au ridicule du maître qui, tandis que Jacques payait de sa personne et faisait des exploits en véritable Ulysse, maître de l’endurance, des ruses et des stratagèmes, mais aussi homme de courage, s’est endormi et s’est fait voler son cheval. La violence est délégitimée ici non pas comme, traditionnellement, le moyen de la brute, du tyran, du barbare (façon Spinoza : « *Ultimi Barbarorum* », après l’assassinat des frères Witte), mais comme *l’expédient sans espoir* de l’imbécile et du souverain détrôné. Elle sert à mettre en scène la figure disjointe : celle d’un maître dépourvu de toute maîtrise sur lui-même et le cours des choses, un maître en proie à ses humeurs, agissant dans l’incohérence réactive – c’est

lui qui se fait voler son cheval et c'est Jacques qui doit prendre les coups... Il y a de l'automate, du pantin dans ce maître défait qui, par pur réflexe, lorsqu'il se trouve exposé à une résistance du réel, à une contrariété, se dispose à rouer de coup ce qu'il croit être encore sa valetaille.

Par contraste, Jacques se présente dans cette scène comme *le plébéien exemplaire* : celui qui, grâce à la maîtrise qu'il s'est assurée sur lui-même, grâce à sa solide installation dans le langage, grâce au fond à l'indestructible estime de soi qu'il a construite, évite le piège que lui tend le maître: celui d'une chute collective dans une spirale vindicative, celui d'avoir à choisir entre deux extrêmes : le retour à la soumission serve (accepter les coups, plier l'échine) ou l'insurrection, la dialectique violente du coup pour coup, dialectique qui ouvre sur une lutte à mort, une extermination possible – « ne me touche pas ou je te tue ! ».

Au contraire, le "noli me tangere" que Jacques oppose au maître est tout entier fondé sur les ressources du langage, véhicule de la disposition morale et politique du plébéien : politesse glacée et coupante de la réplique de Jacques qui brise nette l'énergie belliqueuse du maître, ironie mordante de ce : « Tout doux, monsieur, je ne suis pas d'humeur aujourd'hui à me laisser assommer ». Inébranlable confiance en soi, imperturbable tranquillité du plébéien qui, d'un trait acéré, sait interrompre la dérisoire velléité d'une restauration de la situation immémoriale, de la relation archaïque entre le maître et le serviteur. Le sang-froid de Jacques condense cette connaissance par le serviteur (qui a acquis du métier, n'a pas vécu en rien, est homme d'expérience, a su apprendre des expériences passées – celui-là même que Benjamin décrit comme le narrateur perdu) de ce qu'au jeu de la montée aux extrêmes, de l'escalade violente, les maîtres finissent toujours par être vainqueurs. Le plébéien sera donc défini ici comme le serviteur qui a assimilé cette règle du jeu, dans le rapport entre ceux d'en-haut et ceux d'en-bas: les provocations à une épreuve de force violente sont, le plus souvent, un piège que les maîtres tendent aux serviteurs.

Pour autant, Jacques, dans cette scène, ne se présente pas comme un apôtre ou un doctrinaire de la non-violence, mais plutôt comme *un politique moderne* – celui qui a compris que l'avenir appartient à ceux qui s'entendent à disjoindre la figure (ou le champ) de la politique de celle (ou celui) de la guerre. Ce n'est évidemment pas en tant que figure christique qu'il recevra le premier coup sans le rendre, c'est en tant que héraut du nouveau régime qui sait que le maître, comme corps individuel, est bien peu de chose auprès de ce que le serviteur sait de lui-même comme sujet du nouveau monde, de la nouvelle règle.

Jacques rappelle sans ménagement au maître ce qui constitue la toile de fond de sa capacité sidérante d'arrêter la violence de ce dernier avec de simples mots ou par la simple évocation de son "humeur" (depuis quand les serviteurs ont-ils des humeurs et les maîtres se soucient-ils de celles-ci ?

Réponse : depuis que les serviteurs sont entrés dans ces dispositions qui font d'eux des majeurs) : le passage d'un monde clos où le serf ou le valet appartient au seigneur à un monde ouvert où le serviteur se lie, par accord, à un maître qui l'emploie. Dans ce monde ouvert, la relation entre maîtres et serviteurs apparaît soumise à des conditions de réciprocité, exposée à toutes sortes de "jeux" pouvant aller jusqu'à l'inversion : « Il est écrit là-haut que je ne me déferai jamais de cet original-là, dit le maître, dans un autre passage du livre, et suite à une autre crise, et que tant que je vivrai il sera mon maître et que je serai son serviteur ». Formule à laquelle répond, dans *Le Mariage de Figaro*, l'insolente réplique faite au Comte qui le houspille par le jardinier Antonio : « Si vous n'avez pas assez de ça [de cervelle] pour garder un bon domestique, je ne suis pas assez bête, moi, pour renvoyer un si bon maître ».

La capacité de répartie de ce personnage, par ailleurs réputé un peu benêt et ivrogne consommé, signale non pas tant la disparition de la condition du serviteur taillable et corvéable à merci (les logiques de l'ordre et de la domination la reconstituent sans fin), mais l'entrée dans l'ère de son questionnement infini ou de son devenir litigieux, dès l'instant où il fait surface ce personnage du plébéien *bavard* (le narrateur du roman de Diderot, et le maître, à propos de Jacques) qui, en accédant au discours, se disjoint de *l'espèce serve*, espèce constamment naturalisée, zoologisée dans le langage des maîtres. En devenant ce *bavard* impénitent, le serviteur accède à la condition politique, celle du plébéien, il se désincarcère de la violence native que lui prêtent les maîtres, une violence de brute qui justifie, pour ceux d'en-haut, toutes les rigueurs des dispositifs d'ordre. La capacité d'esquive que manifeste Jacques dans le dialogue cité plus haut signale cette entrée dans le champ de la politique : il s'extrait hors du champ de la lutte des espèces (la zoologie de l'affrontement entre maîtres et esclaves dont Hegel fournit la grandiose version spiritualiste) pour entrer dans le champ d'incertitude de la politique : son esquive dessine aussi la perspective d'une résistance – or, qu'est-ce que faire de la politique, en un sens moderne, sinon s'exercer à *résister* sans fin ? Ce bref échange est une miniature représentant une résistance victorieuse : à la violence esquissée, le serviteur répond par une menace qui y résiste : si vous me frappez, je vous quitte. A la violence promise par le maître répond la promesse d'une résistance en forme de contrepartie, de contre-mesures qui, pour être non violentes, n'en sont pas moins effectives. Ce motif, on le retrouve dans la fameuse cavatine des *Noces de Figaro* de Mozart et da Ponte (un autre plébéien, celui-ci, voir ses mémoires) : « ah, tu veux danser, petit comte, eh bien, fais-moi confiance, je vais t'accompagner, moi, Figaro, je vais te faire danser... ».

Dans la scène que je commente, la violence est également discréditée comme le fait paradoxal des inertes, des assis. Ce n'est pas comme chez Nietzsche où, souvent, elle est assumée comme indissociable de l'énergie,

de l'expansion de la vie (« La guerre indispensable », *Humain trop humain*), c'est au contraire comme déchet dérisoire, séquelle routinière d'une condition de guerrier et de maître en ruines, qu'elle est présentée dans le roman de Diderot. C'est précisément parce que Jacques est *superbement praxique*, parce qu'il excelle à défaire les noeuds les plus embrouillés de la vie qu'il peut échapper au mimétisme des conduites violentes – stratège hors pair de la mobilité, homme d'action, mais dans un monde post-guerrier. Et c'est parce que le maître ne sait plus rien faire, qu'il est tombé dans une somnolence historique apparemment irréversible (on en revient...) qu'il rechute dans les conduites violentes – dans les formes archaïques – lorsque Jacques le tire de son inertie. La dialectique du maître et de l'esclave cède la place à celle de l'homme pratique qui tient à distance sa propre violence et celle des autres et de l'homme apraxique qui rechute sans fin dans l'immédiateté affective. L'instant de grâce des Lumières et précisément celui où peut prendre forme un récit *drôle*, et non tragique ou pathétique, de cette dialectique où le serviteur se voit doté de tous les prestiges du *beau rôle* et ceci sans exercer sur le maître d'autre violence que celle de l'exposition de ses privilèges aux conditions d'un carnaval permanent. Beau rôle, en effet, que celui de l'individu qui, plutôt que de pester inutilement contre les coups du destin, endosse l'habit du philosophe (du maître de sagesse) pour exhorter le maître à s'en remettre au cours d'une destinée imprévisible, puis reprend son poste d'homme d'action, dans l'espace concédé par la destinée au libre arbitre et à l'initiative des hommes :

« Mon cheval ! Mon pauvre cheval ! se lamente sans fin le maître.  
 - Quand vous continueriez vos lamentations d'ici à demain, il n'en sera ni plus ni moins.  
 - Qu'allons-nous faire ?  
 - Je vais vous prendre en croupe, ou, si vous l'aimez mieux, nous quitterons nos bottes, nous les attacherons sur la selle de mon cheval, et nous poursuivrons notre route à pied.  
 - Mon cheval ! Mon pauvre cheval ! ... ».

Le régime de l'émancipation que présentent *Jacques le Fataliste* et *Le Mariage de Figaro* suppose des maîtres suffisamment évidés, affaiblis pour que puisse être sautée l'étape du moment de violence apocalyptique et disruptive où la constitution symbolique du régime aristocratique est brisée, fendue en deux. C'est, bien sûr, le péché d'optimisme de ce nouveau récit plébéien. Mais, d'un autre côté, ce récit décrit d'une façon plus réaliste que ne le font les dogmatismes de l'Etat de droit d'un côté ou de la dictature de la bourgeoisie de l'autre ce qu'est le régime effectif de la politique *vive* dans la démocratie moderne : celui d'une désintrinsication sans fin du politique d'avec le social, du conflit d'avec la guerre, du serviteur d'avec sa condition, etc. Nous y reviendrons.



## 2- Changement de décor

La plupart des énoncés contemporains sur la violence sont mal formés en ce sens qu'ils réactualisent mécaniquement cette vieille antienne des philosophes selon laquelle la violence se décrit comme abus de pouvoir, abus de puissance, usage illégitime de la force par une variante plus ou moins euphémisée du tyran, du monstre ou du barbare. Abus visible, exposé souvent sur un mode dramatique voire exhibitionniste et qui donc donne prise à la dénonciation du violent par ceux que spolie ou indignes sa façon de se placer au-dessus ou en dehors de la loi. Les moments totalitaires ont réintensifié ce mode de problématisation ancestral de l'enjeu de la violence : l'avènement des régimes totalitaires a été perçu, non sans raison, comme le paroxysme d'un processus de *brutalisation* de la vie politique dont la Première guerre mondiale constitue le premier maillon visible, mais qui, si l'on suit H. Arendt, est déjà amplement amorcé dans la phase d'expansion impérialiste, à la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle. Le totalitarisme a été abondamment décrit comme avènement de l'Etat criminel, qui est à l'Etat moderne ce que le tyran est au monarque traditionnel, lequel règne selon les lois ; il a été décrit comme cette forme de pouvoir qui totalise tout l'excès de la puissance, au point d'introduire dans la vie commune le régime d'une guerre permanente et généralisée – c'est le thème de la guerre civile européenne chère à Carl Schmitt. Le dictateur totalitaire apparaîtra sous cet angle comme celui qui concentre en lui l'excès de violence propre, dans les mondes traditionnels, au tyran, au barbare, au monstre. Il est, comme hyperviolent, tout cela *à la fois*. Thomas Mann, dans ses *Appels aux Allemands*, manifeste bien le réinvestissement massif des représentations traditionnelles de la violence par les intellectuels à propos de l'enjeu totalitaire, lorsqu'il écrit : Hitler, c'est le "vagabond infernal", celui qui aspire à s'ériger en "tyran du monde", un Gengis Khan qui s'est trompé d'époque. Mais en même temps, Mann annonce le passage à un autre régime de la politique où puissance et délire apocalyptique, domination et hyperviolence surexposée ne seront plus associées mais dissociées, prédisant : Hitler est *le dernier*, le tout dernier de cette espèce :

*« Hitler est le dernier représentant du type des conquérants, représentant déplorablement attardé, privé du moindre trait de noblesse et tout juste bon à inspirer le dégoût. Tel il apparaît aujourd'hui. Sa déchéance morale prouve qu'il n'est plus de notre temps. Après lui, il n'y aura plus de conquérant. Il a tellement dégradé le métier que l'humanité y renoncera à tout jamais ».*

On assisterait donc en grand, en très, très grand, et en très noir, avec la montée en puissance, puis l'effondrement du régime totalitaire, à ce que nous a présenté Diderot sur un mode léger, optimiste: la dernière crise de

violence du maître, ouverte, démonstrative, en quête d'exemplarité, l'ultime délire de puissance d'un seigneur prêt à dilapider son capital de violence pour maintenir ou établir son autorité. Il semblerait donc bien que, dans l'histoire réitérative que nous vivons, il y ait toujours « une autre » après « la dernière » : c'est d'ailleurs, en français, tout le charme équivoque de l'expression « le dernier », « la dernière » qui peut signifier soit l'ultime, soit le dernier en date (en attendant le suivant, donc). La fausse conscience historique consistera donc toujours à confondre la dernière en date des épreuves subies par l'humanité avec l'ultime – une fausse promesse vitale que nous faisons à nous-mêmes : « la der des der », ou bien encore l'exhortation à faire en sorte que telle horrible extermination demeure la première et la dernière du genre – alors même que les suivantes ont déjà eu lieu.

Bref, ce que nous annonce Mann, c'est la fin de l'époque des maîtres violents qui régressent sans fin dans le pré-langage et qui cognent comme ils grognent, éructent, meuglent, barrissent, etc. (*Le Dictateur* de Chaplin). Remarquons que le maître en fureur de Jacques, qui est bien loin d'être un nazi, ne parvient pas lui non plus, lorsqu'il entre en fureur, à former un phrase : « arrive, arrive, maroufle, je vais te... ». Les dignitaires nazis campés par Mann poussent des « cris de paon » en guise de réponse aux arguments de leurs adversaires.

Un examen, même superficiel, du monde dans lequel nous vivons nous porte à prendre au sérieux le prédiction de Mann. Nous avons bien à faire aujourd'hui à des maîtres qui, non seulement ne grognent pas, menacent de moins en moins ouvertement de lever la main sur nous ou d'autres, mais qui, de surcroît semblent avoir appris à parler *une langue indestructible* et former des énoncés toujours plus irrécusables par ceux-là mêmes qui s'efforcent sans fin (et ils sont toujours moins nombreux, dirait-on) de réintroduire de la distance et de l'hétérogénéité dans leur relation au monde des maîtres et aux conduites de maîtrise. Nous nous sommes donc terriblement éloignés de l'heure de grâce où le maître se faisait régulièrement damer le pion, dans la langue, par le serviteur, et ce notamment au jeu des réparties :

- *Les domestiques ici... sont plus longs à s'habiller que les maîtres !*  
 - *C'est qu'ils n'ont point de valets pour les y aider<sup>2</sup>.*

Dans un tel échange, ce n'est pas seulement la capacité manifestée par le valet à réduire le maître au silence, à lui couper la chique, qui apparaît. C'est aussi son aptitude à *présenter en toute clarté la division du monde*, le scandale de l'asymétrie originaire entre ceux qui habillent et ceux qui sont

---

<sup>2</sup> *Le Mariage de Figaro*, acte III, scène 5.

habillés (etc). C'est aussi la plus élémentaire des opérations fondatrices de la politique qui est opérée dans cette réplique – la politique comme traitement du monde divisé, élaboration de la division du monde. Le sabotage des positions respectives du maître et du serviteur que pratiquent Jacques et Figaro, la subversion de ce rapport ne s'apparentent en rien à une opération consistant à dissoudre leurs différences dans le bain tiède de l'humanité générique. Au contraire, le jeu du plébéien consiste à *revenir sans fin sur la division* comme cela même qui fait problème, infiniment problème, sans qu'à aucun moment il ne soit question de dépasser ou renverser ce régime de la dualité antagonique à la faveur d'un mouvement d'unification ou de totalisation faisant émerger la figure de l'Un-seul indifférencié, sous quelque forme ou dans quelque formule incantatoire que ce soit.

Or, aujourd'hui, la reconquête ou recolonisation du langage par les maîtres se manifeste, en premier lieu, peut-être, comme capacité de *rendre inarticulable la division*, plus précisément comme capacité de la dé-nommer comme native et de la re-nommer comme n'affectant que les formes les plus volatiles de l'existence. La revanche des maîtres consistera à rendre inarticulable la division dans sa constitution sociale, politique, c'est-à-dire comme mode d'être du social et du politique et peut-être du sexuel et à la redéployer sur un mode substitutif dans des espaces où non seulement elle devient inoffensive, mais est au contraire productive – la consommation, par exemple : la division fera rage alors, entre ceux qui sont plutôt Nike ou plutôt Adidas, plutôt Peugeot ou plutôt Renault, plutôt Houellebecq ou plutôt Dantec, plutôt *Monde* ou plutôt *Libé*, pour le plus grand bénéfice des marques et des commerçants. Pour le reste, les appareils politiques, les médias, les institutions – notamment l'Ecole – sont aujourd'hui ces grandes forges de mots, de syntagmes et d'énoncés négateurs ou plutôt dénégateurs de la division comme mode constituant du social et du politique ; des mots comme "les gens" (avec sa forme superlative aujourd'hui "les vrais gens"), l'"opinion", le public, mais aussi "la citoyenneté", la ou les "violence(s)", l'entreprise, les usagers, etc. Je remarque même qu'on en est arrivé aujourd'hui à un tel état de rétablissement de la maîtrise des maîtres (de triomphe de leur langue) que la conscience de ce qu'ils sont (provisoirement) vainqueurs, à la faveur d'un rétablissement inespéré de la situation, ne leur suffit pas. Ce qu'ils veulent, c'est que soient *effacés toute trace d'une bataille, d'un antagonisme, d'une irréductible altérité, d'un différend*. D'où ces accès de colère qui surprennent toujours (dans un monde où l'on ne cesse de faire l'éloge de la différence, du pluralisme, de la tolérance et de la diversité), qui se donnent libre cours lorsque se donne à entendre un discours qui casse et tranche en reconvoquant les antagonismes fondateurs, en rappelant que toutes les oppositions ne sont pas solubles dans l'éthique communicationnelle, en remobilisant l'opération du partage litigieux sur le mode plébéien inauguré par Jacques et Figaro. On voit, dans

ces situations, prendre corps des fureurs a priori peu compréhensibles, rappelant sur un mode intempestif, en ces temps de douceur démocratique, celles du maître de Jacques, et non moins grotesques, d'ailleurs, que celles de cet irascible ridicule. Mais, à la réflexion, ces colères noires nous conduisent au coeur du problème: le propre des vainqueurs d'aujourd'hui est non pas de triompher bruyamment en gonflant les biceps et en exhibant leurs trophées, mais de se présenter comme autorité universelle émanant d'un monde qui ignore les camps, les clivages fondateurs, les conflits sans cesse réembrasés – un monde qui ne peut être que celui de l'Homme réenchanté ou bien encore celui de l'Etat universel entendu comme défenseur des victimes. Ce qui nous reconduit à la question de la violence et de ses usages : le jeu du maître, d'une façon toujours plus insistante, va consister de nos jours à dissocier la question de l'autorité, de la légitimité de celle du monopole de la violence ou de ses usages exemplaires. Ce n'est pas tant l'exercice fondamental du pouvoir ou de la souveraineté qui change alors que sa *scénographie*.

D'une manière toujours croissante, les régimes démocratiques (mais aussi, d'une façon plus générale, les maîtres, ceux de l'économie, de l'information, de l'enseignement...) ont à coeur de dissocier leur autorité de leur réserve de violence, de leur capacité d'employer, contre leurs subordonnés ou leurs ennemis, des moyens violents. D'une certaine façon, mais d'une certaine façon seulement, cette évolution se situe dans le prolongement de ce que Foucault présente avec le passage des sociétés de souveraineté aux sociétés de discipline. Le modèle de base des sociétés de souveraineté est une prise sur la vie nue qui, potentiellement, peut s'exercer sur chaque corps, sur un mode hyperviolent et qui, effectivement, s'y essaie lorsqu'il s'agit de punir exemplairement ceux dont les actions criminelles lancent un défi au souverain. Au contraire, dans les sociétés de discipline prévaut un modèle machinique ou du moins celui de dispositifs qui installent des régularités, organisent, encadrent, incluent la répression et la sanction, sans doute, mais avant tout mettent la vie en forme. Dans le passage d'une forme à l'autre, on voit bien que s'amorce cette mutation contemporaine quant aux rapports entre violence et autorité dont j'essaie de parler ici. Le pouvoir disciplinaire ou l'économie de surveillance et d'encadrement qui se prolongent dans ce que Deleuze appelle la société de contrôle placent déjà en arrière ou mettent en veilleuse l'association traditionnelle du pouvoir à la capacité de susciter l'effroi ou de mettre en forme la terreur pour affronter l'adversité – une politique de l'exception pour affronter la division devenue "chaude". Au contraire, ces régimes modernes que Foucault appelle biopolitiques sont, dans leurs pratiques massives, régulières, tournés vers l'organisation, ils procèdent par répartitions, mise en forme, ils repoussent à l'arrière-plan les modèles guerriers pour se tourner vers les impératifs de production. Même si, au

demeurant, comme l'a montré Foucault dans son cours de l'année 1976 – *Il faut défendre la société* – ce modèle général demeure constamment intriqué à celui de la souveraineté traditionnelle, voire archaïque qui toujours, d'une manière ou d'une autre, se manifeste en exhibant sa capacité à disposer de la vie (des individus dans les sociétés d'Ancien régime, de la masse dans les modernes), d'en disposer *violemment*.

Relativement à ce processus décrit par Foucault avec l'avènement de la biopolitique et du biopouvoir, les régimes contemporains franchissent un nouveau pas dans la *désintrinsication de l'autorité et de la violence exhibée*. Moins que jamais les maîtres d'aujourd'hui ne sont portés à s'exposer aux yeux de leurs sujets ou supposés commettants comme des Jupiter tonnants et grondants – comme le Zeus du *Prométhée enchaîné* dont la foudre cloue au rocher celui qui ose s'opposer à sa toute puissance et à ses décrets. Je vous rappelle, dans les mots d'Eschyle la définition de cette figure cristalline de la souveraineté – c'est Hermès qui parle et qui prédit à Prométhée ce qui l'attend s'il persiste à résister à la volonté du maître de l'univers :

« Considère, si tu ne te rends pas à mes conseils, quel orage, quelles vagues monstrueuses vont fondre sur toi, sans que tu puisses y échapper. Et tout d'abord cette âpre cime, mon père, avec son tonnerre et le feu de sa foudre la brisera en éclats, et il enfouira ton corps qui restera enserré dans les bras du rocher, et une longue durée de jours s'écoulera avant que tu reparaisse à la lumière. Mais alors le chien ailé de Zeus, l'aigle sanglant, déchirera voracement de vastes lambeaux de ton corps, convive qui, sans être invité, viendra se repaître tout le long du jour du noir régal de ton foie. Ne compte pas voir finir ce supplice avant qu'un dieu paraisse pour succéder à tes souffrances et consente à descendre au ténébreux Hadès, dans les noires profondeurs du Tartare ».

Vous avez là, évidemment, la forme primitive (*Urform*) de la prise qu'un nouveau souverain s'assure sur la vie nue pour établir démonstrativement son droit. Eh bien, je dirai que l'effort toujours plus constant des régimes contemporains (ceux qui nous sont familiers) va consister à se dégager de cette représentation du pouvoir. Leur problème, en effet, est de toujours moins apparaître aux yeux de leurs supposés commettants transformés en *opinion*, celle-ci étant ensuite reconditionnée en *public*, comme détenteurs de la violence et donc indexés sur le grand modèle guerrier, et toujours davantage comme des *commissaires du mouvement de pacification des mœurs*. Le visage que les régimes contemporains ont à présenter à leur public est, de façon toujours croissante, celui d'*agents de la paix, gardiens de la paix*, ce qui nous reconduit inéluctablement à l'énoncé de Rancière – la police. Non plus le détenteur de la force prêt à tous les excès pour démontrer et maintenir l'assise de son pouvoir, mais le grand régulateur, et, face aux troubles persistants, le grand

pacificateur – l'Etat-casque-bleu, une fonction qui ne cesse de se renforcer, aussi bien dans les espaces intra- qu'inter-étatiques.

Ce qui débouche sur ce changement de jeu qui nous reconduit au coeur de notre problème : désormais, le jeu de l'autorité (des maîtres), entendu comme pratique paradoxale de la division déniée, va consister à *faire endosser à l'autre le rôle du violent*. Mais, comme le déni de la division va de pair avec le déni de l'altérité, cette pratique sournoise du conflit passera par un déclasserement de l'autre entendu comme sujet ou incarnation d'une véritable altérité. Plutôt que comme adversaire ou ennemi, ce sous-autre sera donc identifié et combattu comme un déviant, un délinquant, un pervers, un énergumène, un anormal dont la violence est ininscriptible, dépourvue de tout statut et donc nécessairement désignée sur un mode privatif – aveugle, inhumaine, incompréhensible, etc. La surexposition de la violence de cet autre sans statut viendra faire écran devant la violence imprésentable mais néanmoins très effective que mettra en œuvre le maître dans son rôle de garant autoproclamé de l'ordre du monde indivis.

C'est, si l'on veut, le paradigme de la Guerre du Golfe et de la dramaturgie qui s'y met en place : une coalition de "gardiens de la paix" se met en place, qui s'en va affronter un nouveau tyran post-néo-totalitaire disposant d'un potentiel de violence redoutable (la troisième armée du monde, les armes chimiques et bactériologiques, l'arme nucléaire en préparation !), au nom du Droit et de l'Humanité civilisée. Une telle intervention étant définie comme opération réparatrice, mission de pacification, la violence destructrice qu'elle déchaîne ne saurait être, par définition *nommable*. Aussi les bombardements des villes irakiennes ne sauraient-ils être que *chirurgicaux* et le nombre de victimes civiles et militaires irakiens de cette campagne ne sauraient-ils que demeurer dans l'ordre des réalités spectrales. Inversement, Saddam Hussein a perdu la partie dès l'instant où il campe, lui, dans le rôle désuet du souverain archaïque: un brutal qui accumule les actions violentes scandaleuses en contravention au code de la pacification, un disciple attardé de Clausewitz et de Schmitt à la fois, qui croit dur comme fer que c'est la bataille qui tranche et la victoire qui crée le droit. Très exactement le rôle de composition d'un "méchant" de rêve qui va permettre aux maîtres de prendre leurs aises dans le leur – celui de vigiles, de personnel de sécurité doté d'un solide code de déontologie et veillant sans relâche à l'intégrité du supermarché mondial qui abrite nos pauvres existences.

Dans cette configuration nouvelle, prend corps toute une rhétorique de la violence ou des violences (il faut voir dans ce passage du singulier au pluriel la marque de l'intervention des sciences sociales imbriquées aux disciplines et dispositifs d'ordre, un pouvoir savoir orienté vers les opérations taxinomiques et qui, inlassablement, découpe le rôti de la violence entendue comme question politique et philosophique en fines

tranches disciplinaires) désigné(es) comme l'objet premier d'un traitement médico-policiier du social ou bien encore toute une rhétorique du violent entendu comme cet infracteur au code de conduite pacifié dont la validité universelle est décrétée par les maîtres (ceux, désormais, de ce que Toni Negri appelle l'Empire). Ainsi se constitue un modèle général dont le propre sera de s'appliquer aux situations les plus hétérogènes (par exemple : les "banlieues" et le Proche-Orient) et de se saisir du mot violence comme opérateur d'une idéologie de la pacification dont le propre est d'être fondée sur le plus... violent des dénis de la division et du litige entre... (ensuite, chacun remplit les blancs comme il veut : entre vainqueurs et vaincus, exploités et exploités, spoliés et spoliés, riches et pauvres, faibles et puissants, bourgeois et prolétaires, hommes et femmes, peut-être...).

Ce discours de la violence fonctionne désormais comme un discours d'incrimination et de stigmatisation de ceux qui n'ont pas accès aux dispositifs rusés, sophistiqués qui permettent de mettre en scène la violence comme le fait de l'autre et qui, au contraire, se font régulièrement prendre en flagrant délit (par la police ou mieux, par une caméra) de violence vive : en train de casser les vitres d'un collège en zone sensible ou bien de lancer des pierres contre les pioupious de l'armée israélienne. Dans des situations où la division prend d'une façon flagrante la forme d'une spoliation et d'une oppression lourdes, instituée comme apartheid, comme c'est le cas au Proche-Orient, le discours de violences aura pour fonction de renvoyer dos à dos les divisés, d'égaliser les torts, selon la pente d'une fausse équité ou d'une objectivité truquée qui tire argument du fait que "des violences" se commettent des deux côtés pour éviter d'avoir à dire la forme du tort, sa provenance, pour éviter d'avoir à nommer le cas de division auquel on a à faire: le rapport inégal entre un maître surarmé (un Etat) et une population, une plèbe ghettoïsée, discriminée et surexploitée quant elle a le "privilège" d'être employée par les maîtres. Le motif des violences "partagées" est ce qui permet de réintroduire de l'indivision, de l'indistinction (le Proche-Orient, topographie violente ou des violences) là où il importerait en premier lieu de constituer des généalogies de la division et d'en identifier la singularité.

Le discours contemporain de la violence ou des violences est bien un discours, je ne dirai pas tant de l'ère du spectacle que du temps des médias entendus comme fabrique du déni de la division et du différend : un discours de surexposition des violences vives, saisies comme violences intempestives, archaïques et d'autant plus insupportables et "barbares", et de sous-exposition des violences proprement modernes, violences économiques, violences bureaucratiques, violences lourdes et structurelles, structurantes des rapports entre maîtres et serviteurs contemporains. Discours de l'ère des médias et non de la société du spectacle, donc, en ce sens qu'il entrelace exposition, présentation, apparition d'images-fétiches à

l'organisation permanente de *la disparition*, entendue ici comme retrait hors du champ du visuel et de l'enregistrable dans des opérations d'intellection, de pans entiers de la réalité où est à l'oeuvre la violence du rapport entre maîtres et serviteurs.

Un dernier exemple de cet emploi du mot violence (ou de certains équivalents) dans un dispositif discursif installé au coeur de la restauration en cours – la guerre d'Algérie, les enjeux discursifs qui se nouent à son propos aujourd'hui, quarante années après sa fin – du moins après la fin du conflit ouvert. Ce qui fait problème, j'en suis convaincu, ce n'est pas seulement la reconnaissance par un Etat qui, par tradition, est toujours infiniment rétif à l'identification et la mise en mémoire de pages noires de son histoire et de celle de la nation, de crimes qui ont été commis en son nom et sous l'autorité de gouvernements français durant cette période. Le massacre du 17 octobre 1961, donc, la pratique constante de la torture, en Algérie, bien sûr, mais à l'encontre des combattants algériens en France aussi. La résistance de la raison d'Etat, qu'elle soit représentée par un Président de droite ou un Premier ministre de gauche, est ici constante et obstinée. Mais ce n'est là, je crois, que le sommet de l'iceberg. Ce qui est et demeure, dans cette séquence de la guerre d'Algérie, l'innommable même, l'indéfinissable pur et simple, c'est cette sorte d'ultime "fête" barbare qu'elle constitue, du côté français, cette grande frairie massacrate qui fait cortège aux grandes débauches exterminatrices du XIX<sup>ème</sup> siècle, ce côté juin 48 colonial, avec ces permis de tuer, de piller, de torturer accordés libéralement aux militaires et paramilitaires, ces chèques en blanc de violence massacrate attribués par l'Etat aux soldats, aux policiers, au harkis, etc. – bref tout ce qui inscrit, du côté français, cette séquence dans une histoire immémoriale dont, en principe, l'institution démocratique est destinée à extraire l'Etat et le peuple depuis 1880... Cette parfaite continuité entre ce qui, vers 1840-50, est accordé à Bugeaud et Saint-Arnaud et ce qui, vers 1960, fonde l'action de Massu et Challe...

Un siècle, donc, après l'installation de l'institution démocratique, cette formidable et si longue flambée de sauvagerie française dont la réalité incontestable, oblige, bien sûr, à repenser de fond en comble le rapport de l'Etat de droit à l'état d'exception (car, pour l'essentiel, cette flambée ne met pas à mal l'Etat de droit, dans sa forme institutée – celle de la IV<sup>ème</sup> puis la V<sup>ème</sup> République).

Il y a donc là un innommable, un impensable qui se perpétue et qui, je dirais même s'alourdit de plus en plus au fur et à mesure que se développe l'exclusivisme de l'Etat de droit et le fétichisme de la loi qui protège, garantit, immunise. Eh bien, dans un tel contexte, le parler contemporain de la violence trouvera son emploi en fournissant ses arguments au refus de prendre en considération l'événement polémique qui introduit une grave perturbation dans la *nouvelle police des discours* – celle du biopouvoir à



visage humain qui se nomme comme règne de la loi. Comment ? La qualification des pratiques de l'exception (massacrante et torturante) durant cette période sera éludée, détournée grâce à l'argument irrécusable : *mais n'allez pas oublier qu'il y eut des violences des deux côtés !* Ce n'est sans doute pas pour rien que cet argument a surgi spontanément, lorsque s'est développée la récente campagne en faveur d'une condamnation officielle des faits de torture pendant cette période, et dans la bouche de M. Chirac et dans celle de M. Jospin. Le nom, ou plutôt le sésame de la violence partagée, indiscriminée, des violences qui logent à la même enseigne, si l'on peut dire, est ce qui, une nouvelle fois, permet d'éluder la nécessaire singularisation de l'événement entendu comme opération ou moment de division : un événement dont la chair est l'opposition armée entre un colonisateur, un conquérant, un spoliateur, un exterminateur, et un peuple aspirant à son émancipation et à sa souveraineté.

### 3- L'outrage aux mots

Tout semble donc se passer comme si nous n'en finissions pas de nous éloigner de la figure ensoleillée du plébéien qui invente un nouveau langage – celui qui *désarçonne* (entendu littéralement: fait tomber de son cheval, de sa position haute) le maître, tout en différant sans fin l'affrontement violent, qui reconduit la différence et le conflit sans réveiller la guerre. Les opérations de dénégation ou d'évitement de la division et du conflit que permettent les usages contemporains du mot violence ne doivent pas être perçues comme de simples camouflages ou manipulations, elles sont aussi des symptômes. Elles contraignent celui-là même qui en perçoit les abus ou les voit comme leurres à repenser les modes d'exécution de la division (différence, opposition, résistance, conflit, plainte...). La nouvelle posture du maître et de la maîtrise interdit au serviteur de réinvestir la position violente (le maître n'attend que cela pour lui faire endosser le costume du néo-barbare, c'est tout l'enjeu de ce qui se subsume aujourd'hui sous le vocable de *terrorisme*) et l'incite à entrer dans des jeux consensuels, c'est-à-dire à faire sienne, à s'appropriier et à pratiquer pour son propre compte la langue du maître.

Dans *LTI*, son essai sur la langue nazie publié en français il y a quelques années, Viktor Klemperer analyse, au jour le jour et de l'intérieur du ventre de la bête, la colonisation de la langue allemande par l'idéologie totalitaire du III<sup>ème</sup> Reich, il montre comment des mots changent de sens, par exemple fanatique, *fanatisch*, qui perd sa connotation péjorative pour devenir un terme d'exaltation (de la volonté inébranlable des dirigeants, du dévouement des activistes à la cause du régime), ou bien comment l'invention de mots composés grotesques comme *Judenkatze* ou encore *Fahrjude*, *Laufjude* signale l'apparition d'une langue de bois bureaucratique

qui elle-même dévoile toute l'étendue du désastre et l'ignominie du système.

Les effets de corruption des esprits par cette corruption de la langue dans les sociétés totalitaires sont bien connus, c'est alors une violence visible qui s'exerce sur la langue. Mais il n'en va pas de même dans les sociétés contemporaines où ces effets sont infiniment plus insidieux et où les prises exercées par le maître sur la langue se manifestent sur un mode non autoritaire, non propagandiste, mais sur celui de l'infiltration, de la suggestion, de la contagion mimétique. La langue des maîtres se présente aujourd'hui de façon croissante comme cette sorte d'idiome unidimensionnel, total, sans bords extérieurs, plastique, protoplasmique qui, d'une manière toujours plus manifeste, coupe l'herbe sous le pied à toute velléité (du serviteur) de résister dans la langue, d'y reprendre l'offensive à la manière de Jacques, Paul-Louis (Courier), Benjamin (celui de Claude Tillier), mais aussi, plus près de nous, de Schweik et Matti.

Je prends un seul exemple, qui me paraît fort probant, de cette inclusion toujours plus irréversible des serviteurs dans le champ de la langue des maîtres. Il y a quarante ans ou même trente, les maîtres s'exposaient à la critique des serviteurs en s'exposant eux-mêmes dans des postures répressives, prohibitrices fondées sur un moralisme rigide et mité. Ils censuraient le sexe, ils censuraient la littérature, le cinéma, ils censuraient avec une prédilection particulière le sexe (mais aussi l'impiété, le sacrilège) dans la littérature et au cinéma. C'est, par exemple, le fameux procès intenté par l'Etat à Jean-Jacques Pauvert, en 1956-57, pour avoir publié, dans le cadre des oeuvres complètes de Sade, *La Nouvelle Justine*, *Histoire de Juliette*, *La Philosophie dans le boudoir* et *Les Cent vingt journées de Sodome*. De telles actions qui sont, entre autres choses, des attaques contre la langue, donnent prise à la résistance et à la dénonciation. Aujourd'hui, l'Etat tolère largement la pornographie et l'obscénité, même si de ci de là se manifestent des tentations de retour à l'ordre moral. Sade est édité librement, y compris en livre de poche, Catherine Millet triomphe en librairie, avec un label haut de gamme, en mettant ses parties fines en littérature. La censure existe toujours, bien sûr, mais dans des formes telles qu'elle est devenue irrécusable : lorsqu'elle s'en prend à ce qui est devenu sa double cible privilégiée : la contestation de l'existence des chambres à gaz et l'incitation aux violences sexuelles contre les mineurs (ce qui se désigne couramment sous les vocables de négationnisme voire révisionnisme et pédophilie, mais, à nouveau des termes fluctuants qui tendent de façon croissante à devenir des mots-valises. La censure, ici, est devenue inattaquable, elle a quitté la posture obsurantiste pour défendre l'intégrité des corps ou du fait historique.

Rares sont, au fond, des auteurs comme Pierre Guyotat ou Bernard Noël qui considèrent et revendiquent le travail sur la langue comme un acte

politique. C'est de ces deux auteurs que je voudrais dire deux mots pour finir. Guyotat se fait l'avocat, dans un livre d'entretiens récent, d'une activité de *saccage* de ce qu'il appelle "la belle langue", la langue littéraire, une violence, évidemment symbolique problématisée comme action de remémoration ou de remobilisation et de réparation de ce qu'il appelle "le mal français" et qui a beaucoup à voir avec ce dont je parlais tout à l'heure à propos de la guerre d'Algérie. Je le cite :

*« C'est quelque chose que tout artiste véritable fait même sans le vouloir comme tel : transformer la langue de son pays, c'est un acte politique ; la rendre plus vive, lui donner plus de relief, c'est aussi refuser l'ordre établi, refuser d'une certaine manière le mal français, contribuer à le rendre inopérant ; les maux français se retrouvent dans la langue française, car ce pays a avancé ou reculé avec sa langue, avec ses maladies, son histoire, les maladies de son histoire ; ses troubles, ses menaces d'anéantissement, ses cruautés, ses prétentions, etc. ».*

La distorsion du langage, les stridences qu'il y introduit, les effets de dislocation et de recomposition, l'altération consistant à planter l'altérité au cœur du sanctuaire de la belle langue – tout ceci qui est l'opération que conduit Guyotat de roman en roman devra être entendu comme résistance à l'ordre des maîtres, « refus de l'ordre établi », dit l'auteur de *Tombeau pour cinq cent mille soldats*, un roman que traversent constamment les spectres de la guerre sans nom, la guerre d'Algérie. Une relation singulière s'établit ici entre trouble de la langue, division, et enjeu de la pornographie. La pornographie ou l'obscénité prendront, explicitement chez Bernard Noël, mais aussi, me semble-t-il, chez Guyotat, la tournure de cette fameuse *vengeance* dont Sade parle longuement à sa femme, dans ses lettres de prison, vengeance dans et par l'écriture et la production de monstres littéraires dont l'auteur de *Juliette* prédit que les hommes ne sont pas près d'oublier l'épreuve.

En 1969, donc, Bernard Noël écrivit en trois semaines ce roman ou récit pornographique intitulé *Le Château de Cène* qui lui valut d'être inculpé pour outrage aux bonnes mœurs, notamment à cause du chapitre troisième qui décrit dans un style impeccable le viol du narrateur par deux gros chiens sur une plage où il vient de débarquer en quête d'une mystérieuse comtesse, et le dixième où il remobilise sur un mode qui n'est pas sans évoquer *Les Cent vingt journées* de Sade le souvenir de tortures pratiquées sous les yeux de l'auteur en Algérie. Et donc, dans une postface intitulée « L'outrage aux mots », dans laquelle il revient sur l'intention et la réception (notamment étatique) de ce livre, Bernard Noël expose le lien qu'il établit entre ce texte défini comme action de rupture et de sécession et ce que Guyotat désigne comme "mal français" – en l'occurrence, la lèpre ou la peste coloniale.

Au début du texte, il évoque un *cri* qui est celui d'une femme que l'on a violée ou que l'on va violer et qu'il entend lors d'un emprisonnement dont on devine qu'il a à voir avec la guerre en Algérie. « Cette femme criait à la mort, dit-il, qu'importent ses mots. Qu'elle criait à la mort, je le sais. Mais alors, qu'est-il advenu ? ». La question du langage est ici d'emblée posée, dans la disjonction entre le cri et les mots, le sens des mots. Un tel cri produit, chez celui qui l'entend, le « saisissement froid de l'horreur », qui, à son tour, engendre la colère et la révolte. Et tout ceci veut se dire : « l'indignation cherche à parler ». Et c'est là, précisément que se noue le problème :

*« Seulement, depuis le fond de mon enfance, que de raisons de s'indigner : la guerre, la déportation, la guerre d'Indochine, la guerre de Corée, la guerre d'Algérie... et tant de massacres, de l'Indonésie au Chili en passant par Septembre Noir. Il n'y a pas de langue pour dire cela. Il n'y a pas de langue parce que nous vivons dans un monde bourgeois, où le vocabulaire de l'indignation est exclusivement moral – or, c'est cette morale-là qui massacre et qui fait la guerre. Comment retourner la langue contre elle-même quand on se découvre censuré par sa propre langue ? ».*

L'opération dans laquelle excellaient Jacques et Figaro – retourner la langue contre les maîtres, l'investir, s'en emparer pour en faire un moyen de mise en crise de l'ordre naturel des maîtres –, cette opération, Noël découvre, en écoutant l'écho infiniment répercuté de cette femme qu'on violente, qu'elle est devenue ineffectuable. Car ce qui serait supposé faire socle à nos mouvements de résistance ou à nos actions offensives – la révolte, l'indignation, la colère – se trouve d'emblée englué dans une langue qui, dit-il, nous « ramène à l'ordre » sans fin :

*« Il y a une police jusque dans notre bouche. Pour lever la censure, il faudrait... Que faudrait-il ? En tout cas ne plus jouer le jeu. Et je crois bien porter la guerre civile en nous-même, car il n'y a pas d'autre moyen (...) partout est à l'oeuvre une puissance de récupération fantastique. Et d'abord en nous. J'en sais quelque chose ».*

Ce texte est écrit en 1974-75 – on en trouve l'indice dans son lexique distinctement post-soixantuitard – “monde bourgeois”, “récupération” –, ce qui ne veut pas dire qu'il soit réductible au statut d'une curiosité d'époque.

Bien avant que nous n'ayons à nous mettre au clair avec les apories de l'agir communicationnel, Noël pressent qu'il y a un problème avec toute situation d'interlocution établie entre ce “nous-même” qu'il met en scène et que, pour faire simple, j'appelle “les serviteurs”, et les maîtres. Evoquant son procès en correctionnelle où les juges lui parlent avec autant de respect

(il est un homme instruit, un écrivain) qu'il ont rudoyé le voleur de poules qui est passé avant lui, il écrit :

*« La langue, comme l'Etat, a toujours servi les mêmes. Nous devrions nous méfier de tous ceux dont les bourgeois disent : avec celui-là, au moins, on peut parler. Celui-là est déjà un traître, même s'il n'a pas trahi. Dans le contexte de l'ordre, on ne peut, en dialoguant avec cet ordre, que le servir. Même quand j'essayais de dire au juge mon indignation, je la trahissais. Il aurait fallu n'être là qu'un corps – l'un de ces corps que censure tout ordre moral. N'être qu'un corps, et simplement chier là, devant le président ».*

Noël dessine là les linéaments d'une politique plébéienne fondée sur le refus de parler, le rejet de toute interlocution avec les maîtres, là où tout langage apparaît corrompu par la prise totale sur le monde que se sont assurée les maîtres. Il s'agirait donc d'en revenir à une pure et simple politique des corps, des gestes, des actions symboliques; ou bien encore, à défaut de pouvoir renouer avec les actions violentes, une politique du cri : « Il aurait fallu venir là [au procès, donc], et seulement pousser le cri » – ce cri de refus, d'irréconciliation qui aurait renvoyé dans le prétoire l'écho de celui de la femme violentée. Se désinscrire hors du champ du langage pour revenir à une politique du cri, c'est-à-dire au fond détricoter jusqu'au bout ce qui a été le lent et patient travail de Jacques et Figaro – l'inscription polémique réussie du plébéien dans l'ordre du langage. On n'est pas très loin des cris et imprécations d'Artaud dans ses fameuses conférences et émissions radiophoniques.

Dans les sociétés modernes, la proposition de Noël, aussi étrange et intempestive qu'elle puisse paraître, a une longue histoire. Elle fait écho aux mises en garde adressées à ceux d'en-bas, tout au long du XIX<sup>ème</sup> et encore au début du XX<sup>ème</sup> siècle, par toutes sortes de prophètes, de voyants et d'imprécateurs, et qui disent: n'ayez garde de céder aux séductions de ce système de *parlerie* dans lequel vos ennemis vous proposent de prendre votre place, vous y deviendrez leur dupe permanente, demeurez l'arme au pied, les dents serrées et préparez-vous à l'explication finale qui n'aura pas lieu dans l'ordre du langage mais sur les barricades. Lisons Blanqui, lisons Cœurderoy, lisons Vallès, lisons Darien, lisons Sorel, même, et nous retrouverons ce motif de la méfiance à l'égard du langage par opposition au cri qui réveille les corps et les appelle au combat. Ce n'est pas pour rien que la politique de Blanqui s'associe à un éloge du laconisme – peu de mots, des actes. La fameuse prise d'armes se déroule, nous dit la chronique, dans un silence impressionnant, seuls des signes imperceptibles manifestent l'unité et la puissance de cette irréductible armée de l'ombre et ce qui la rattache à son chef. Au reste, nous savons bien que l'événement prend corps le plus souvent dans un cri et non pas en enchaînant sur de longs discours – « à

bas ! », « en avant ! », « vive... ! », « à mort ! », etc. On retrouvera ce même motif dans certains textes que Foucault consacre à la question de la plèbe: les vaincus, dit-il, n'ont pas de langue qui leur appartienne en propre, et c'est ici que commence la difficulté pour eux à inscrire une trace qui soit leur fait même (et non celui de l'autorité, de la police, de l'Etat).

Dans la perspective esquissée par Bernard Noël, il s'agirait de retrouver le sol de gestes de rupture éclatants, « irrécupérables », dirait-il (un mot du lexique sartrien, vous noterez en passant). Les gestes insurrectionnels étant désormais impraticables (même l'émeute de Mai 68 apparaît réabsorbable), il s'agira d'inventer des actions dotées d'une puissance symbolique forte – déféquer en plein tribunal en est assurément une, mais malaisée –, et donc, dit l'écrivain, ce sera l'écriture et la publication d'un roman insupportable par la violence des pulsions qui s'y déchaînent qui seront appelées à jouer ce rôle. En écrivant *Le Château de Cène*, dit Noël, « J'avais pensé suicider mon bon goût », rompre avec toutes les connivences qui rattachent l'écrivain au monde bourgeois et s'autorisent de toutes les censures.

*Censure* est un mot qui travaille intensément dans ce texte et dont le sens et, on va le voir, même la graphie, se déplacent. La censure qui frappe le livre réveille la conscience de la censure qui arrête le souvenir du passé innommable. D'où l'entrelacement dans le texte de Bernard Noël de rappels de la situation du *Château de Cène* et de scènes de l'histoire coloniale qui remontent à la surface comme le plongeur en apnée :

*« Je vois un mendiant. Je vois un chien qu'on a jeté dans une mare de merde et qui s'enfuit en hurlant. J'entends quelqu'un parler d'un homme qu'on a écorché vif : il râlait encore dans la couverture où on l'avait roulé. Maintenant, je suis à la caserne. Comment tuer un homme sans faire de bruit ? Le film éducatif qu'on nous projette pourrait s'intituler ainsi. Je siffle. Je siffle encore. Laisse tomber, me dit mon voisin, à quoi ça servira ? Je laisse tomber. J'ai honte (...) J'apprends que la révolte est vaine si elle ne s'organise pas. Un révolté est impuissant. Que faire de ma seule révolte quand ce sous-officier nous raconte le coup de la grosse tête. C'est en Indochine. On a pris un Viet. On l'a attaché. Maintenant, avec le plat d'une baïonnette américaine, on tape sur sa tête. On tape en se relayant. Et la tête enfle. Enfle ».*

Comme dans *Muriel* de Resnais, il est ici question non pas d'une censure qui interdit, qui baillonne, mais qui contribue à la disparition, la prolonge, l'éternise. L'écriture du *Château de Cène*, un texte qui, comme *Muriel*, d'ailleurs, parle dans son contenu manifeste de tout autre chose, raconte une tout autre histoire, agit comme levée de la censure. Le disparu (les torturés, les victimes sans sépulture de la violence coloniale) revient et produit un trouble qui dure.

A propos de l'enjeu de la censure, Bernard Noël dit que nous sommes entrés (autour de 1968, sans doute) dans un monde où nous devons apprendre à ne plus voir notre ennemi sous les traits du maître violent, répressif, interdictif. Ce n'est pas la censure qui baillonne et réduit au silence que nous avons à craindre aujourd'hui. Celle-ci, du moins, ne violente pas la langue, elle se contente de prohiber ou criminaliser des énoncés. Le problème est que nous sommes entrés dans un autre régime de censure, autrement plus redoutable, à ce point différent du précédent, qu'il faut l'écrire différemment : SENSURE. Noël définit ainsi ce nouvel usage, cette nouvelle modalité : abus de langage qui violente la langue en la dénaturant. « Le pouvoir bourgeois fonde son libéralisme sur l'absence de censure, mais il a constamment recours à l'abus de langage ». Ainsi, ce pouvoir se donne le beau rôle, comme pouvoir "humain", non contraignant. C'est un pouvoir qui ne pratique pas la privation de parole, au contraire, qui développe le culte de l'information, nous gave de savoir. Mais c'est un pouvoir qui pratique la privation de sens. La liberté d'expression masque la déperdition du sens dans un état de la langue qui ne parvient plus à donner corps à l'antagonisme entre maîtres et serviteurs, dans une gangue de la langue qui est le tombeau de l'histoire muette, celle du "mal français". La phrase qui « fonctionne », dit Bernard Noël, entretient l'illusion que la morale fonctionne. Or, énonce l'écrivain abruptement, « ce fonctionnement-là est fichu – fichu depuis que nos pères ont massacré l'ouvrier et le colonisé et même leurs frères tout en continuant à jouer les bons pères ».

D'où ce rêve sans grand espoir de s'expatrier dans sa propre langue, de s'auto-produire comme « un bougnoul de la littérature ». Mais comment faire ? Dès l'instant où un texte est *lisible*, sa "récupération" n'est-elle pas programmée ? Or, note mélancoliquement (et lucidement) Noël, « j'ai peur que *Le Château de Cène* soit lisible ». D'où le dessein de tirer le texte littéraire du côté du *bruit*, tout comme il était question de tirer le témoignage au tribunal du côté du cri. « Je voudrais à présent travailler au niveau du bruit de la langue », dit-il. Le bruit, comme lieu de disparition de la langue colonisée par les maîtres. « Peut-être, conclut-il, écrit-on pour s'entraîner à la disparition – tant pis si le rapport paraît choquant –, s'entraîner : lutter contre ».

Je me suis assez longuement étendu sur ce texte un peu oublié, car il me paraît affonter avec beaucoup de lucidité la question du découragement, du désarmement et de la perplexité du plébéien d'aujourd'hui face à la nouvelle posture post-violente des maîtres et au perfectionnement incessant d'une police des discours, ou d'une prise magistrale sur la langue, toujours plus indétectables comme dispositif de domination. Le texte de Bernard Noël peut se lire dans les deux sens : soit comme le constat mélancolique d'une difficulté croissante pour les serviteurs à *s'hétérogénéiser* du monde des maîtres et à entrer en résistance, soit comme le témoignage de

l'impossibilité, pour ceux d'en-haut, d'achever sans reste ce processus – puisqu'aussi bien c'est là un plébéien qui parle et qui, inspectant le champ de ruines de la lutte plébéienne et évaluant tout ce que nous avons perdu depuis Jacques et Figaro, ne s'en demande pas moins de quel pied repartir pour nuire à la maîtrise. Et il le dit bien: pas besoin d'un vaste équipement, un cri, un geste peut y suffire. On lira donc ce texte, comme les *Thèses* de Benjamin, soit sur le versant de la fatigue et du désenchantement des vaincus, soit sous celui du recommencement printanier de la vie, de la division, du combat. A chacun de choisir son camp, son versant.