

# D'UNE VIOLENCE APOCALYPTIQUE DANS LA RAISON MODERNE

thierry hentsch

## Commentaire

Le texte qui suit s'inspire d'une réflexion approfondie sur la violence dans notre monde moderne. Nourrie de la pensée de Freud, de Lacan, de Heidegger, de René Girard, cette réflexion nous a paru d'une telle importance que nous avons décidé de la publier dans Filigrane, bien que sa portée "clinique" soit restée dans l'ombre. Nous pensons que les lecteurs y trouveront matière à illustrer par des exemples puisés dans leur vie quotidienne et professionnelle, "...cette violence ordinaire, anodine (...) dont nous souffrons tous sans toujours la reconnaître et la nommer".

N.D.L.R.

**L'auteur étudie certains aspects violents de la raison moderne, cette apocalypse sans apocalypse. La raison moderne s'est mise au service de la violence en créant les technosciences dépersonnalisantes et en subordonnant l'individu à la productivité. Cette rationalité économique-technique, qui n'a d'autre finalité qu'elle-même, est la plus grande violence des temps modernes et nous refusons quotidiennement de le voir parce que nous refusons de savoir que la violence puisse être le fait de la raison.**

**Mais que fait alors celui qui vous dit : moi je vous le dis, je suis venu vous le dire, il n'y a pas, il n'y a jamais eu, il n'y aura pas d'apocalypse, « l'apocalypse déçoit »? Il y a l'apocalypse sans apocalypse.**

**(Jacques Derrida, D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie, Paris, Galilée, 1983, p. 96.)**

L'apocalypse est une révélation. Une révélation terrifiante. Sa violence révèle quelque chose de terrifiant du monde où nous vivons, du monde qui nous attend, du monde que nous préparons. Elle est à venir et nous y sommes déjà — *Apocalypse now*. Mais l'actualité apocalyptique « déçoit », elle ne révèle rien que nous ne sachions déjà. Elle nous informe de ce qui est partout manifeste et par tous condamné : la violence universelle, criante de notre temps — de tous les temps.

Si la violence crie aussi fort aujourd'hui, ce n'est pas simplement d'être imprimée en direct sur notre rétine, c'est que son archaïsme détonne : elle ne devrait pas pouvoir être moderne, contemporaine. Sa détonation ébranle l'espérance que nous faisons porter à la raison. Mais peut-être est-ce précisément au cœur de cette raison salvatrice que se joue en sourdine, sans tambours ni trompettes, l'apocalypse la plus radicale et la plus décevante, l'apocalypse *sans* apocalypse dont parle Derrida. Une apocalypse qui ne se révélerait pas d'elle-même, qui ne s'annoncerait pas, qui se serait installée à notre insu. Dans cette apocalypse sans apocalypse, la violence manifeste, montrée, ne représenterait que la partie visible d'un immense plateau continental, la pointe de l'iceberg freudien.

Ce qui demeure immergé est ordinairement associé aux pulsions, à ces forces primitives, *déraisonnables*, de la psyché. Et l'on voit mal, de prime abord, que la raison puisse séjourner à leur côté dans la nuit de l'inconscient — sinon pour tenter d'éclairer, de dompter ce qui dans cette opacité menace la civilisation, la part civile de l'âme. Civilisation et raison marchent de conserve vers la domestication de la violence primitive, ainsi va sur sa lancée, et sans grand pouvoir de conviction, l'argument « civilisé ». Cet argument anti-apocalyptique contient une suffisance, elle, apocalyptique, révélatrice de l'état du monde dans ce qu'il a de moins immédiatement visible : un état de violence diffuse, que l'étalage de la violence spectaculaire rend difficile à déchiffrer. Cette violence ordinaire, anodine, dont il sera ici question, est ce qu'on pourrait appeler, d'un raccourci à dessein excessif, la violence de la raison moderne.

### Portée et oubli de la violence rituelle

La plupart des sociétés, à leur genèse, instituent une violence rituelle destinée, selon René Girard (1978), à désamorcer la violence mimétique, à empêcher la répétition incessante des représailles, à canaliser une violence qui, laissée à elle-même, ne manquerait pas d'aboutir à la destruction du groupe. Sans pouvoir me prononcer sur la portée universelle que Girard confère à sa théorie, sans ignorer non plus les objections que suscite sa pensée, je crois qu'elle concerne quelque chose d'essentiel et d'oublié qui est au fondement de toute société dans son rapport à la violence.

Freud, sous un angle assez différent, touche à la même question dans son très controversé *Totem et tabou* : quoi qu'on pense de « cette sacrée histoire de meurtre du père de la horde »<sup>1</sup>, il a le mérite de situer le sacrifice, et de façon plus générale la fête religieuse, en relation avec le tabou et avec le désir qui le rend nécessaire (Lacan, 1991)<sup>2</sup> Le rite met exceptionnellement en scène l'acte dont la répétition incontrôlée menacerait la collectivité. La victime immolée symbolise en quelque sorte ce que chacun doit sacrifier de sa jouissance pour qu'il y ait lien social.

Ainsi, tout pouvoir, ou tout ordre, peu ou prou, serait fondé sur le sacrifice, sur une violence sacrée qui agit à la fois comme décharge, ou exutoire, et comme interdit. Tout ordre? Sacré et sacrifice n'ont-ils pas justement été évacués de l'ordre, rationnel, de nos sociétés modernes? Cette évacuation, c'est notre hypothèse, est illusoire. Il y aurait plutôt refoulement.

Aucun groupe n'échappe à la nécessité de mettre d'une façon ou d'une autre un frein aux rivalités susceptibles de s'exacerber mimétiquement dans l'appropriation de ce dont il y a à jouir en son sein et autour d'elle. Les limites que la plupart des animaux paraissent observer « instinctivement » (dans notre vision anthropocentrique des choses) font l'objet, chez les humains, d'une institution culturelle qui, pour la conservation du groupe, détourne la violence vers l'autre : que cet autre soit la victime d'un rituel sacrificiel ou l'ennemi, le groupe rival, contre qui la guerre est possible. Guerre et sacrifice sont conjointement ou alternativement au fondement de l'ordre social — la guerre pouvant être envisagée à bien des égards comme une sorte de grand sacrifice collectif.

De toute histoire, la guerre ne nous a pas quittés, elle accompagne l'ensemble des civilisations jusqu'à nous; tandis que le sacrifice humain paraît appartenir à une époque archaïque, depuis longtemps révolue. Le sacrifice animal puis l'offrande divine ne seraient que les rappels de plus en plus pâles et de moins en moins conscients du rite originel. Tout se passe en effet, sur ce plan strictement « interne » au groupe, comme si, avec le temps, et déjà dans mainte civilisation antique, le rite sacrificiel cédait inexorablement le pas à l'interdit, jusqu'à disparaître au profit d'un système judiciaire entièrement fondé sur l'interdiction et sur la répression de l'individu qui la transgresse. Sans doute, la peine, et singulièrement la peine capitale, pourrait apparaître comme une forme déguisée de sacrifice dans une société où le « criminel » ne serait pas réellement jugé responsable de son acte mais plutôt perçu comme le bouc émissaire d'une faute ou d'une insuffisance collectives. Mais notre droit pénal moderne s'est précisément érigé sur l'idée inverse de responsabilité individuelle, qui exclut tout transfert collectif d'ordre sacré tel que l'opère le sacrifice.

Seule une folie avérée, cliniquement reconnue par les experts et admise devant les tribunaux, peut soustraire l'individu à sa responsabilité pénale — pour le destiner à un autre type d'enfermement. Cette exception indique bien, *a contrario*, l'ascendant qu'a pris la raison dans nos systèmes modernes d'interdits. La justice pénale, avec sa rationalité fondée sur la responsabilité individuelle du sujet de droit, renvoie toute idée de sacrifice rituel à l'irrationalité foncière des sociétés que nous, modernes, n'osons plus appeler « primitives ». Primitives, pourtant, elles le demeurent dans notre esprit, qui ne peut s'empêcher de juger l'institution sacrificielle comme une barbarie. On pourrait se demander pourquoi la guerre ne subit pas la même condamnation. Cette anomalie s'explique aisément : quoique non moins primitive et barbare que le sacrifice humain aux yeux de l'opinion publique, la guerre perdure comme une fatalité venant de ce que l'humanité n'est pas encore parvenue à établir un système judiciaire exécutoire au plan international, où les rapports de forces risquent toujours de prendre une forme militaire.

Depuis quelques décennies, il est vrai, de timides efforts s'amorcent, non sans ambiguïté, vers la mise sur pied d'une sorte de police internationale intermittente et circonstancielle. Mais ce qui n'est pour l'heure que

tentatives de médiations ou d'interventions plus ou moins arbitraires paraît bien dérisoire devant la férocité des guerres contemporaines, qui n'ont aucune horreur à envier à celles d'antan. Et là où le « droit d'ingérence » prend la dimension d'une véritable répression massive, comme naguère contre l'Irak, celle-ci doit bien peu de choses, quoi qu'en disent les justiciers, au souci de justice. Seules les notions de « crimes de guerre » et de « crimes contre l'humanité », legs des atrocités monstrueuses de la deuxième guerre mondiale, signalent l'émergence sur ce plan d'une mince conscience internationale, d'autant plus faible qu'elle reste obérée par l'ethnocentrisme, presque inévitable, qui la porte. Au reste, nous<sup>3</sup> nous résignons aux rapports de forces, dans l'espoir que ces derniers se déplaceront de plus en plus massivement sur le terrain rationnel et bénéfique de l'économie. Là encore, finalement, nous attendons de la rationalité, en particulier de la froide rationalité du marché mondial, qu'elle nous délivre de la violence guerrière, de la dernière grande barbarie qui nous reste à dépasser pour atteindre au niveau planétaire l'ordre raisonnable qui s'est institué dans et entre les sociétés modernes.

Bref, la raison, croit-on, finira par libérer la civilisation de la guerre comme elle l'a débarrassée du sacrifice et des rituels archaïques qui lui ressemblent. À nos yeux, violence et raison s'excluent l'une l'autre, elles sont incompatibles, antinomiques, et l'histoire des sociétés humaines est la lente, l'inégale évolution à travers laquelle celles-ci progressent de la première vers la seconde. Que la paix relative qui s'est installée depuis 1945 entre les grandes nations industrialisées repose toujours à l'ombre du plus formidable potentiel destructeur jamais accumulé par l'homme ne semble plus troubler grand monde, maintenant surtout que la guerre froide est enterrée. En elle-même, pourtant, cette immense réserve de violence enfouie devrait inquiéter au plus haut point la pensée : du simple fait que cet arsenal procède de ce que la raison scientifique a produit de plus avancé. Et si les mégatonnes en sommeil ne suffisaient plus à interpeller la raison, il resterait toujours les camps de concentration : tentative *insensée* d'éliminer le plus *rationnellement* possible tout un peuple. Que cet *holocauste* demeure toujours impensé (sans même parler des historiens qui travaillent avec acharnement à le nier ou à le minimiser) témoigne tragiquement de l'insurmontable difficulté qui surgit ici du hiatus de la raison : de ce que la raison puisse servir le projet le plus monstrueusement déraisonnable qui soit.

### Déplacement du sacré et violence de la technique

L'image de cette longue marche, d'un monde sacrificiel rempli de superstitions vers l'ordre rationnel du droit, n'est décidément pas très convaincante. L'ordre juridique ne recouvre pas le même terrain que l'ordre rituel; il ne saurait le « remplacer ». Que les rites, d'ailleurs, instituent un certain ordre, qu'ils répondent à une certaine logique propre aux sociétés qui les observent, l'ethnologie elle-même a depuis longtemps cessé de le nier. Elle s'évertue au contraire à le comprendre. Personne ne doute plus que ces sociétés obéissent à une forme de rationalité. Simplement, dans notre conception moderne du monde, cette rationalité correspond à un stade moins avancé de l'évolution humaine. Reconnaître la logique des systèmes antérieurs, admettre la multiplicité des rationalités sociales est une chose. Affirmer leur équivalence en est une autre. À nos yeux d'Occidentaux, ces diverses rationalités ne sont pas toutes aussi admissibles, pas toutes aussi évoluées. Rationalité n'est pas valeur, voilà ce qu'affirme inévitablement notre jugement dans le regard comparatif qu'il jette sur la diversité des ordres humains — quelque désir que nous ayons par ailleurs de valoriser et d'universaliser la rationalité à laquelle nous sommes habitués<sup>4</sup>.

En d'autres termes, l'avènement de la raison, dans le projet politique de la modernité, promet d'instaurer un ordre social supérieur en ce que sa rationalité n'obéit plus à une hiérarchie figée, arbitraire, établie sur les coutumes et les privilèges mais qu'elle œuvre dans un système fondé en principe sur l'aptitude et la compétence. C'est le fameux passage de l'ordre mécanique (ou solidarité communautaire) à l'institution organique censée caractériser l'avènement de la société moderne<sup>5</sup>. Cette rationalité organique chère à la pensée de la modernité puise évidemment sa force de conviction dans la science. Dans le progrès des sciences sociales autant que dans celui des sciences naturelles.

Cette visée scientifique des sciences sociales ne s'inspire pas seulement de la réussite des sciences naturelles, elle découle aussi d'une douloureuse expérience historique. À peine ébauchée, en effet, la philosophie politique des Lumières reçoit un démenti cinglant : très vite, les excès de la Révolution française, dans sa phase radicale de 1792-94, montrent que l'élévation de la nation au titre de souverain ne suffit pas à faire triompher la raison dont les élus tentent vainement d'instituer le culte. Cette cruelle leçon conduira les adeptes de la démocratie à penser que l'État de droit, le progrès social et le suffrage universel ne seront

possibles et compatibles qu'à condition que l'ensemble des citoyens puissent exercer leurs responsabilités en connaissance de cause et prendre des décisions réellement éclairées sur l'avenir de la chose publique.

La sociologie, comme le montre bien Wallerstein (1991) puise son élan et sa légitimité dans cette nécessité, qui justifie du même coup l'ambition positiviste qu'elle se donne au cours du XIX<sup>e</sup> siècle. C'est bien parce qu'il s'agit désormais d'étudier et d'organiser rationnellement la société et de distinguer cette science de celles qui s'occupent de répertorier et d'expliquer les rites et les coutumes encore à l'œuvre dans les cultures et les civilisations non modernes que l'ethnologie et l'orientalisme se constituent séparément de la sociologie. Celle-ci travaille dans et pour la modernité, là où ceux-là étudient la tradition. La sociologie est pour *nous*; l'ethnologie et l'orientalisme sont pour *eux*; ils prennent pour objets des altérités que la raison moderne n'a pas encore imprégnées. Cette dichotomie demanderait à être considérablement nuancée, mais les nuances ne changeraient rien quant à la césure fondamentale qu'elle institue : l'avant et l'après de l'avènement, dans l'imaginaire politique occidental, de la raison scientifique comme outil et garant du progrès social.

La sociologie elle-même est aujourd'hui largement revenue de son positivisme instrumental. Nos sociétés ont vécu et vivent encore des traumatismes d'une telle gravité qu'ils jettent un doute radical sur la capacité de la raison humaine à comprendre et à maîtriser notre propre devenir (la terreur révolutionnaire française paraît presque bénigne, sinon dans son esprit du moins dans son ampleur, comparée aux liquidations de masse du XX<sup>e</sup> siècle). Et pourtant le choc de ces cataclysmes humains, la radicalité du doute qu'ils génèrent « n'arrêtent pas le progrès », comme on dit. L'ironie de ce dicton populaire indique bien que le progrès, en quelque sorte, va tout seul, c'est-à-dire indépendamment de notre volonté, voire parfois à rebours de toute raison. Ce dérapage ne date pas d'aujourd'hui : la trajectoire économique et techno-scientifique suivie par les sociétés industrialisées est contemporaine, dans son origine, de la philosophie politique des Lumières. En même temps que les philosophes se faisaient les hérauts de la modernité et de la libre entreprise, émergeaient les conditions qui allaient donner à cette liberté la puissance et la portée qu'on lui connaît.

C'est elle, la liberté, encore aujourd'hui, aujourd'hui plus que jamais, qui constitue l'armature idéologique du progrès capitaliste, de ce progrès à la fois prodigieux et dévastateur qui s'offre à nous dans la même foulée comme le seul remède possible aux maux qu'il entraîne. « D'où vient le salut croît aussi le danger », pourrait-on dire en retournant la célèbre formule de Hölderlin mainte fois reprise par Heidegger<sup>6</sup>. Le progrès modernisateur apparaît de plus en plus brutalement comme une force de dissolution sociale destructrice des idéaux de la modernité. Le progrès continue sur sa lancée, et nous n'y pouvons rien et nous n'y croyons plus. Plus comme avant. L'idée de progrès a quitté le registre de l'espérance pour entrer dans le domaine de la nécessité. Cette nécessité est la forme moderne de la violence quotidienne où nous vivons à notre insu.

La psychanalyse (entre autres) nous avertit de l'insuffisance de la raison en faisant entendre la faiblesse radicale du sujet qui croit se placer sous sa gouverne. Très vite, le sujet de la modernité, soi-disant maître de soi et du monde, a trébuché sur la fêlure du « sujet de l'inconscient »<sup>7</sup>. Mais la raison a beau découvrir et redécouvrir ses apories, quelque chose de cette raison même nous échappe et progresse sans nous. Quelque chose de la raison prolifère et croît sans raison, comme une métastase. Cette chose a plusieurs noms : capitalisme, ordre étendu, économie, marché mondial, globalisation, technoscience. Elle a une dynamique, l'accumulation, un bras, la technocratie, et une idéologie, le libéralisme devenu néolibéralisme. Le néolibéralisme cherche justement, au-delà des intérêts particuliers qu'il défend, à trouver une raison à cet ordre qui s'étend sans raison. L'ordre étendu incarne, selon lui, une raison supérieure et insaisissable (comme Dieu), qui dépasse toute raison particulière — la célèbre « main invisible » d'Adam Smith. Et le néolibéralisme, toute métaphysique mise à part, dit là quelque chose de très vrai : la rationalité instrumentale qui est en marche sous l'impulsion incessante de l'économie et de la technoscience échappe à toute volonté raisonnable, à tout projet raisonné (von Hayek, 1993). Heidegger, sur un tout autre plan, dit à peu près la même chose lorsqu'il suggère que l'homme est lui-même « arraisonné », harnaché (au même titre qu'un cours d'eau), par la technique qu'il produit et dont il n'est peut-être que l'instrument inconscient (Lacan, 1973)<sup>8</sup>.

L'arraisonnement de l'humain est la raison faite violence, il est la violence constante et ignorée de notre temps. Cette violence quotidienne, anodine n'a rien de spectaculaire, rien de sanglant. Elle ne s'exerce plus que marginalement sur le terrain de la lutte armée et se passe apparemment de tout rite sacrificiel. Non que les guerres contemporaines ne lui doivent rien ni qu'elles soient en elles-mêmes moins féroces que celles de naguère mais, bien au contraire, parce qu'elles constituent de plus en plus nettement une des manifestations de cet arraisonnement — et non plus seulement un sacrifice collectif ou un exutoire à nos pulsions refoulées. Plus exactement, la guerre a changé d'armes, et les sacrifices ont pris un tout autre visage. Combats, sacrifices et violence n'ont pas disparu de nos sociétés, ils se sont déplacés.

L'analyse que fait Girard du rite sacrificiel dans les sociétés anciennes, transposée à nos sociétés modernes, permet d'éclairer la nature et l'importance de ce déplacement. L'efficacité du rite, dans les sociétés anciennes, tient en bonne partie à l'exiguïté de l'espace social qu'il met à l'abri de la violence mimétique; le groupe susceptible de s'entre-déchirer est relativement restreint et bien défini. Dans les sociétés modernes, où l'espace public est à la fois beaucoup plus vaste, plus diffus et plus complexe, les rites ne suffisent plus à accomplir leur tâche pacificatrice; cette tâche appartient à la justice. Mais la justice (sans prendre en considération toutes les formes de filouteries qu'elle punit) ne s'occupe que des « actes de violence », c'est-à-dire de cette part visible et sanglante de la violence qui tombe sous le coup du droit pénal. Cette limite n'enlève rien à la capacité de l'appareil judiciaire de réprimer la violence manifeste, mais cette efficacité se déploie dans un espace lui-même délimité (si vaste soit-il par ailleurs), où l'État est sensé pouvoir exercer sa souveraineté. Or nous venons de voir qu'aujourd'hui la violence ordinaire qui arraisonne l'humain au service de la production se situe à un tout autre niveau. Pour le dire en termes girardiens, la *mimemis* a pris des dimensions mondiales et ses enjeux sont essentiellement économiques; elle n'a, à première vue, plus rien à voir avec les querelles fratricides d'antan. Bien plus, le combat mimétique pour l'appropriation du plus de richesse et de puissance possibles s'exerce de moins en moins sur le territoire national et de plus en plus à l'échelle planétaire. À cette échelle, aucun système judiciaire, aucun rite sacrificiel ne semblent a priori pouvoir mettre un frein à cette compétition dévorante.

Pourtant ce frein, à certains égards, existe. Notamment sous l'espèce de la chose que nos États modernes se considèrent tenus d'administrer avec de plus en plus de sévérité : la dette. La dette est aujourd'hui l'instrument sacrificiel que les États se voient contraints d'utiliser et grâce auquel ils tentent tant bien que mal de freiner chez les consommateurs l'expansion continue de la *mimemis* capitaliste que par ailleurs ils ne cessent d'encourager. À la différence des sacrifices d'antan, la victime n'est plus une personne singulière désignée comme bouc émissaire mais la société toute entière. À l'instar du roi des sociétés archaïques (dont Girard affirme qu'il tient et accroît son pouvoir de l'importance que lui confère sa position initiale de victime sacrée), l'État moderne, incarnation du peuple, s'immole lui-même sur l'autel de la dette. Mais ce n'est encore qu'une façon de parler qui, tout en illustrant adéquatement la symbolique à l'œuvre, ne désigne pas la victime avec suffisamment d'exactitude : sous le couteau de l'État, bras séculier des pontifes de la finance mondiale, ce sont les plus pauvres et les plus démunis (individus et peuples) qui se font le plus cruellement saigner.

À cette première différence s'en ajoute une autre plus lourde de conséquence pour le devenir global de l'humanité : de ce point de vue, nous sacrifions en pure perte; le rite sacrificiel ne met pas fin à la *mimemis*, cette saignée ne ralentit pas la concurrence effrénée du capital. La compétition se poursuit et s'exacerbe au plan mondial, où nulle instance politique n'est en mesure de lui imposer des limites. Un autre genre de sacrifice s'accomplit tout aussi vainement à ce niveau, mais dans le désordre et sans cérémonie, dont la victime ultime est la terre elle-même. L'arraisonnement ne bride pas seulement les êtres humains, il harnache la planète entière à sa logique sans fin.

## **Le refus de savoir**

Cette logique, cette rationalité économique-technique, qui n'a d'autre finalité qu'elle-même, hormis l'enrichissement d'une portion de plus en plus restreinte de l'humanité, est la plus grande violence de notre temps. Elle est partout, elle imprègne virtuellement tous les rapports sociaux, et nous feignons de ne pas la voir, de ne pas la reconnaître là où elle montre le bout de son nez (par exemple lorsqu'un quidam se fait égorger pour vingt piastres en plein jour aux yeux de tous). Cette cécité s'explique évidemment de ce qu'une dose minimale d'insensibilité est tout simplement nécessaire à notre survie quotidienne et à notre équilibre mental. Mais notre aveuglement a aussi une source plus profonde, inconsciente : il vient de ce que nous sommes incapables d'admettre que la violence la plus répandue aujourd'hui puisse être le fruit empoisonné d'une rationalité qui harnache le monde au service d'une *mimemis* archaïque. Que la raison puisse être à la botte des pulsions, que le sujet de la science moderne mette sa rationalité et son ingéniosité à la disposition de la tyrannie primitive auquel il reste assujéti, voilà ce que ce malheureux sujet ne sait pas, voilà ce dont il ne veut rien savoir.

Ce refus de savoir, plus que l'arraisonnement lui-même, est ce qui nous mutile le plus gravement. Les amputations budgétaires, pour reprendre cet exemple emblématique, sont la punition collective de notre aveuglement. Et, de fait, elles sont devenues le principal outil de répression des gouvernements. La dette est notre dieu vengeur, les firmes de courtage ses grands prêtres et leurs cotes l'indice de notre piété. C'était bien

la peine de tuer Dieu pour mettre à sa place des divinités assoiffées de dividendes auxquelles, tels les Phéniciens au dieu Baal, nous n'hésitons pas à sacrifier nos enfants. Mais les Phéniciens, eux, les quelques enfants qu'ils immolaient, ils *savaient* qu'ils les sacrifiaient. Alors que nous, les yeux fermés, nous croyons fermement préparer leur avenir à tous.

Sans doute, l'arrondissement n'est pas total. Il ne l'est pas pour la simple et bonne raison que nous sommes encore humains, c'est-à-dire imprévisibles. D'innombrables résistances culturelles et individuelles, plus ou moins conscientes, forment d'incessants obstacles à la rationalité instrumentale. Juste retour des choses, l'inconscient, ici, agit en quelque sorte en notre faveur : l'homme résiste malgré lui à l'arnachement auquel il se soumet en espérant maîtriser le monde. Cette dynamique reste pourtant la force la plus puissante à l'œuvre à l'échelle planétaire et son pouvoir dévastateur va augmentant.

Cette croissance insensée accomplit peut-être un destin dont nous ne sommes pas maîtres. Maîtres ou pas maîtres, toutefois, nous sommes doués de la possibilité de comprendre. Non pas de tout comprendre — prétention à laquelle la raison elle-même nous invite justement à renoncer — mais de mieux comprendre ce que nous faisons dans ce qui nous arrive. Et ce que nous faisons, ou, plutôt, ce que nous omettons de faire, c'est que nous laissons la science, cette science si prodigieuse et si redoutable, agir à notre insu. Redoutable, la science ne l'est qu'en raison de notre ignorance. Ignorance non pas d'elle, la science, mais du sujet problématique qui la manipule. Ignorance de nous-mêmes, en fin de compte. Ignorance superbe des mécanismes invisibles de nos sociétés, où notre raison se refuse à voir les archaïsmes qu'elle croit avoir dépassés depuis longtemps et au service desquels elle travaille aveuglément.

La raison est à la fois notre meilleur outil et notre pire piège. Mais c'est encore elle qui peut nous éviter d'y tomber en nous donnant la possibilité de réfléchir à nos limites. L'apocalypse *sans* apocalypse, ce serait la suffisance illimitée de la raison instrumentale; ce serait l'absence de réflexion philosophique sur l'irréductible humanité de la violence que notre rationalité moderne ne cesse d'alimenter à notre détriment. Mais le détriment même rend cette absence impossible : il est inévitable que l'humanité pense son propre asservissement, sa propre histoire. Et cette histoire ne lui est justement propre que dans la mesure où elle est réfléchie. La raison apocalyptique cherche le sens en elle-même ou, ce qui revient au même, dans l'avenir, c'est-à-dire là où il est rigoureusement exclu que le sens soit. Le sens ne peut habiter le présent que d'une écoute attentive du passé.

thierry hentsch  
département de sciences politiques  
université du québec à montréal  
c.p. 8888, succ. a, montréal, qc h1c 3p8

---

## Références

- Freud, S., 1985, Une difficulté de la psychanalyse, in : *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, Paris, Gallimard, Folio Essais.
- Girard, R., 1978, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset et Fasquelle, (Le livre de Poche, « biblio essais », 1986).
- Heidegger, M., 1958, La question de la technique, in : *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, (« Tel » 1986), pp. 9-48.
- Lacan, J., 1991, *Le Séminaire*, Livre XVII, *L'envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil.
- Lacan, J., 1973, *Le Séminaire*, Livre XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil.
- Montaigne, 1962, *Essais*, Livre I, Paris, Pléiade.
- von Hayek, F. A., 1993, *La présomption fatale*, Paris, PUF.
- Wallerstein, I., 1991, *Unthinking Social Science*, Vermont, Blackwell.

---

## NOTES

1. Lacan en parle comme d'une « pitrerie darwinienne ».
2. « On ne voit pas, dit Freud, quelle nécessité il y aurait à défendre ce que personne ne désire faire, et dans tous les cas ce qui est défendu de la façon la plus formelle doit être l'objet d'un désir. » (*Totem et tabou*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1965, p. 109). Et plus loin : « Une fête est un excès permis, voire ordonné, une violation solennelle d'un interdit. » (*Ibid.* p. 211).
3. L'usage du « nous » est toujours délicat; son abus peut même devenir pathologique. Ici, la première personne du pluriel renvoie à l'opinion publique occidentale, en toute conscience de ce que cette périphrase elle-même comporte de problématique.
4. « Par où il advient que ce qui est hors des gonds de coutume, on le croit hors des gonds de raison », disait Montaigne (1962).
5. Ce passage (ou cette opposition) a été théorisé de diverses manières, et sous une terminologie non unifiée, voire contradictoire, par Durkheim, Tönnies et Weber.
6. Notamment dans son célèbre texte sur la technique : « La question de la technique » (1958).
7. Lacan fait remonter la fêlure du sujet à l'acte même qui le constitue, au *cogito* cartésien. Voir aussi un court texte de Freud intitulé « Une difficulté de la psychanalyse » dans *L'inquiétante étrangeté et autres essais* (1985). Freud y présente la psychanalyse comme la troisième atteinte (après celles de Copernic et de Darwin) au narcissisme humain.
8. « La question de la technique », *loc. cit.*