

## Du néant à l'anéantissement de la violence politique: pour un enracinement de l'humain

Alexis Koffi KOFFI

Université Alassane Ouattara de Bouaké – Côte d'Ivoire

E-Mail: alexiskoffi338@yahoo.fr

### Résumé

Dans le déploiement de la violence politique, l'humanité semble effectuer un saut dans le vide, dans le néant, eu égard à son caractère souvent répressif et brutal. Toutefois, ce néant, dans lequel la communauté politique se trouve parfois installée du fait de la violence, ne saurait être dénué de sens. Bien plus, le néant de la violence politique, en tant que la condition essentielle de pleine réalisation de l'être humain, est la région source à partir de laquelle l'Être se donne en sa vérité décelante. Loin d'être une fatalité, le néant de la violence politique va se constituer en un véritable lieu de restauration sociale de l'être humain en l'amenant à penser fondamentalement le phénomène politique.

**Mots clés :** Enracinement de l'humain – Néant – Pensée substantielle – Phénoménologie – Société humaine – Violence politique

### Abstract

In the deployment of political violence, humanity seems to be making a leap into the void, into nothingness, given its often repressive and brutal nature. However, this nothingness, in which the political community is sometimes installed because of violence, can not be meaningless. Moreover, the nothingness of political violence, as the essential condition for the full realization of the human being, is the sourcing region from which the Being gives himself in his revealing truth. Far from being inevitable, the nothingness of political violence will constitute a real place of social restoration of the human being by causing him to think fundamentally of the political phenomenon.

**Keywords:** Rooting for the human – None – Substantial Thought – Phenomenology – Human Society – Political Violence

## INTRODUCTION

En tant qu'animal politique, c'est-à-dire un être rationnel vivant en société organisée, l'être humain ne réalise pleinement son essence d'homme qu'en faisant bon usage de cette faculté de jugement et de connaître : la raison. Toutefois, il n'est pas difficile de constater aujourd'hui que ce qui fait la spécificité de l'homme le conduit à des actes de violences de tout ordre. Tout se passe comme si l'« animal politique » s'est étrangement métamorphosé en animal de violence, à son corps défendant. Visiblement la violence constitue un problème majeur pour l'espèce humaine, parce que son déchaînement nie les pouvoirs de la conscience humaine. Ainsi, la question de la violence, qu'elle soit d'origine naturelle (Hobbes, Nietzsche) ou de provenance sociétale mal organisée, apparaît comme un mal pernicieux qui obstrue la destination historique de l'homme. Cet envahissement inquiétant de notre univers par la violence politique mérite que nous nous interroguions en direction de la violence afin de tenter de la cerner à la racine. Si la violence semble ainsi plonger notre monde dans une sorte de chaos, de néant, ce n'est pas un néant qui néantise. Bien au contraire, le néant de la violence se donnerait comme lieu d'anéantissement de la violence sous toutes ces formes. Mais, en quoi ce néant serait-il le lieu d'émergence d'une humanité sans violence ? Qu'est-ce qui, au sein du néant, serait salutaire pour notre monde actuel en proie à la violence ? Comment du néant peut-on parvenir à l'éradication de la violence politique pour un enracinement de l'humain ?

Étant donné qu'il n'est pas le néant qui néantise, c'est-à-dire qui annihile toute chose, le néant dont il s'agit, ici, se donne comme fond abyssal abritant la pensée substantielle en son intime rapport avec l'Être en sa vérité. Or, la violence politique telle qu'elle se déploie actuellement sous son visage hideux semble nous installer dans une sorte de chaos, de profond abîme. Loin d'être préjudiciable pour l'humanité, ce profond abîme vers lequel la violence nous conduit est, au fond, le lieu d'incubation d'un humanisme radical, puisque dans son enceinte nous sommes prédisposés à correspondre à l'appel de l'Être en tant que fondateur d'un recueilir essentiel. Bien évidemment, dans ce recueillement essentiel l'homme contemporain est amené, en pensant fondamentalement, à bien régler sa conduite en société afin d'éviter toute action violente. De cette façon, nous voulons saisir le fond de la violence politique, c'est-à-dire tenter de la cerner en sa vérité essentielle. « « Aller au fond » veut dire : atteindre la vérité, ce qui proprement est. *Grund* désigne le fond vers lequel nous descendons et auquel nous revenons, pour autant que le fond est ce sur quoi une chose repose, à quoi elle tient, d'où elle s'ensuit » (M. Heidegger, 1962, p. 211).

L'intention fondatrice de cette analyse consiste à prendre la pleine mesure de la question portant sur la violence politique pour la sauvegarde de l'essence extatico-existentielle de l'homme au sein de la cité.

### **1. Approche phénoménologique des mouvements sociopolitiques**

La politique, en tant que vie en communauté, en société organisée, est consubstantielle à l'homme, puisqu'il n'existe aucun homme vivant esseulé hors de la cité. En tant que bien en-soi toute communauté politique vise le bien de l'humanité en ce sens qu'elle se porte comme garant de la vie harmonieuse, paisible et épanouie. Comme on peut le constater, le rôle de la communauté politique est bien plus déterminant dans l'accomplissement de l'être humain.

« Toute cité est une sorte de communauté et toute communauté est constituée en vue d'un certain bien (...) : il en résulte clairement que si toutes les communautés visent un bien déterminé, celle qui est la plus haute de toutes et englobe toutes les autres, vise aussi, plus que les autres, un bien qui est le plus haut de tous. Cette communauté (...) ; c'est la communauté politique » (Aristote, 1977, p. 234).

En tant que bien suprême, la communauté politique qui suppose la vie collective n'est pas toujours bien vécu au regard des nombreux dysfonctionnements politiques débouchant le plus souvent sur des soulèvements populaires et des coups d'états. Le cas par exemple du coup d'état de Louis Bonaparte en France retracé par Karl Marx dans les *dix-huit Brumaire* est très évocateur. « Avec le coup d'état bonapartiste, le pouvoir exécutif conquiert son autonomie par rapport à la classe dominante » (K. Marx, 1984, p. 29). Ce coup d'état a occasionné un changement dans l'ordre de la politique française tout en mettant en mal la communauté politique. En nous fondant sur ce fait historique, nous voulons montrer que les mouvements sociopolitiques sont une réalité bien vivante au sein de tous les gouvernements du monde entier. Tout se passe comme si l'évolution politique est fondée sur les soulèvements populaires, sur les révolutions souvent armées. Cela dit, l'approche phénoménologique que nous tentons d'opérer dans cette partie de notre analyse, vise à cerner ces mouvements sociopolitiques à la racine, afin de parvenir à appréhender le phénomène politique en son unité fondamentale. Car « la philosophie politique ancienne ou classique est indissociable d'une conception ontologique de la philosophie

qui lui assigne de culminer dans la saisie de l'unité de tout ce qui est sous un principe premier » (M. Savadogo, 2013, p. 34). Pour autant qu'il culmine dans la perception claire et profonde des choses, la phénoménologie en tant que telle peut contribuer à une saisie du phénomène politique en son unité au-delà des crises sociopolitiques. Mais qu'est-ce que la phénoménologie elle-même?

Le concept de « phénoménologie », en effet, apparaît pour la première fois chez Henri Lambert en 1734 avec le sens de « doctrine d'apparence ». Formée à partir du Grec *phainomenon* (ce qui montre) et *logos* (science, discours), la phénoménologie désigne littéralement la « science des phénomènes ». Autrement dit, la phénoménologie se présente comme la doctrine qui étudie les phénomènes du monde tels qu'ils s'offrent à nous. Ainsi, le phénomène de la phénoménologie se laisse d'abord élucidé à partir du Grec, pris lui-même comme synonyme de ce qui se montre de soi-même, en soi-même, à partir de soi-même. Cette détermination de la phénoménologie, du reste formelle, est décisive puisqu'elle aidera à une appréhension profonde du concept. Le terme de phénoménologie sera repris, à la suite d'Henri Lambert, par Kant et Hegel. Pour ce dernier, la phénoménologie doit s'entendre comme l'histoire progressive de la conscience depuis la simple sensation jusqu'à la raison universelle ou « savoir absolu ». Il nous appartient de suivre le mouvement de la réalité afin de rendre compte au mieux des choses. Pour G. F. Hegel (1941, p. 23), la phénoménologie c'est « l'effort de l'esprit de se comprendre à travers ses manifestations ». L'esprit prend conscience de soi, mais ne peut se connaître véritablement qu'en sortant de soi. L'apparence en tant qu'elle exprime l'essence, c'est cela que Hegel appelle phénomène. Être dans la phénoménologie hégélienne c'est s'ouvrir et se manifester.

Mais, c'est surtout avec Husserl, à l'orée du XX<sup>ème</sup> siècle que la phénoménologie prendra un tournant décisif. Celui-ci conçoit la phénoménologie comme un mouvement de pensée, qui s'assigne pour rôle de décrire ce qui apparaît en tant qu'il apparaît. « L'immanent pur est à caractériser, ici, d'abord par la réduction phénoménologique : je vise précisément ceci qui est là, non ce que ceci vise de façon transcendante, mais ce que c'est en soi-même et tel que c'est donné » (E. Husserl, 1970, p. 70). En nous faisant une entente substantielle de cette pensée husserlienne, nous comprenons que la phénoménologie a pour visée essentielle la chose elle-même, telle qu'elle se manifeste. Il s'agit du « retour aux choses mêmes ». Ce mot d'ordre ainsi formulé par Husserl manifeste la volonté de décrire avant toute tentative d'explication la façon dont quelque chose se

donne à une conscience, la façon dont les choses apparaissent, c'est-à-dire existent comme phénomènes. C'est d'ailleurs cela qu'il qualifiera lui-même de « méthode phénoménologique ». Toutefois, il est à noter que chez Husserl la phénoménologie demeure toujours idéalisée, dans la mesure où celle-ci est commandée par la théorie du sujet et est exclusivement réduite à la conscience humaine. « Cela implique que la maxime « droit aux choses mêmes » ne peut déjà plus avoir ici le sens de « se rendre présentes les choses librement à partir d'elles-mêmes avant tout questionnement d'un genre déterminé » » (M. Heidegger, 2013, p. 118). Il est clair que la phénoménologie en tant que « droit aux choses elles-mêmes » n'apparaît plus comme une simple vue de l'esprit, une représentation des choses par la conscience humaine. Or, à y voir de plus près, la phénoménologie husserlienne s'inscrit dans cette logique de se représenter les choses à partir de la seule conscience.

C'est cet arrière plan idéaliste de la phénoménologie husserlienne, que M. Heidegger, (1990, p. 394) récuse : « Ne procédant à aucune réduction à la conscience, mais prenant en vue la chose même, nous sommes amenés à répondre : « toute couleur en tant que couleur s'étale » ». Cela démontre que toute chose porte en soi-même sa propre signification à partir de son être compréhensible. Rejetant de la sorte l'idéalisme phénoménologique, Heidegger retient cependant sa méthode en tant que « droit aux choses elles-mêmes ». « Cependant Heidegger retiendra de la phénoménologie l'idée qu'il faut aller à la chose même. Cette chose n'est pas la conscience intentionnelle ou le moi transcendantal, mais l'être. La phénoménologie avec lui, s'érige en ontologie » (P. D. Roy-Ema, 2014, p. 83). Partant, dans l'approche phénoménologique des mouvements sociopolitiques, il ne sera pas question de chercher à comprendre ces mouvements par l'intelligence humaine. Au contraire, il s'agira pour nous, à travers cette méthode (phénoménologique), de faire droit à ces phénomènes sociopolitiques afin d'en révéler l'intelligibilité sous-jacente. Faire droit, ici, aux mouvements sociopolitiques n'est-ce pas tenter de saisir ces mouvements en leur déploiement proventuel afin d'en appréhender l'unité fondamentale. Si donc la communauté politique « est une unité de parties qui se complètent, une unité sensée » d'où vient-il que l'on pose souvent des actes insensés tendant à saper les fondements essentiels de cette communauté ?

Ce questionnement, bien entendu, nous amènera à quêter en direction de la source ainsi que de la finalité de ces crises sociopolitiques. Parlant de source nous pouvons dire que la plupart de ces mouvements sociopolitiques proviennent du dysfonctionnement de la République elle-

même à un moment donné de son existence. En effet, lorsque que la République en tant qu' « État régi par des lois » selon J-J Rousseau (2001, p. 73) ne parvient plus à prendre en compte et à sauvegarder l'intérêt public au détriment des intérêts partisans et égocentriques il y a visiblement problème. Bien évidemment, lorsque la gestion de la chose publique devient une affaire privée profitable à une frange de la société politique cela ne peut que déboucher sur l'expression de mécontentement engendrant, bien souvent, les profondes crises auxquelles nous assistons dans le monde entier et particulièrement en Afrique. Car « la cohésion de la communauté politique repose dans une large mesure sur la cohérence du système de lois auquel ses membres se retrouvent soumis » (M. Savadogo, 2013, p. 81). C'est cette incohérence du système politique qui semble justifier la position de certaines personnes mécontentes et frustrées. « En somme, il se rencontre des mécontents dans la communauté politique » (M. Savadogo, 2013, p. 89). Ces mécontents au sein de la communauté politique constituent une sorte de bombe à retardement pouvant exploser à tout moment si l'on n'y prend garde. Et s'il en va ainsi, c'est justement parce que l'idéal politique qui est la vie commune, le vivre-ensemble tend à se corrompre. « La communauté politique s'ordonne autour d'un idéal commun, elle se constitue à travers l'adhésion à une conception de ce qui est indispensable au vivre-ensemble, ce qui apparaît nécessaire à la vie collective » (M. Savadogo, 2013, p. 82).

Quant à la finalité, il convient de dire que ces mouvements sociopolitiques n'ont d'autre fin que de parvenir à l'établissement d'un nouvel ordre politique susceptible de rétablir la « vie collective », la vie sociétale. Cela signifie que ces mouvements n'ont d'autre but que la communauté politique elle-même en tant que celle-ci constitue une fin en soi. « La vie commune, la vie dans le cadre de la communauté politique constitue une fin en elle-même » (M. Savadogo, 2013, p. 87). Ces crises sociopolitiques en tant que phénomènes politiques laissent transparaître dans leur « manifestéité » le profond désir de ces acteurs d'atteindre, à leur façon, à une sorte d'unité de la « collectivité politique ». Ce d'autant plus que cette dernière n'est pas une donnée naturelle mais essentiellement construite, édifiée par l'homme lui-même. « L'appel à la notion de société politique aide à révéler, en effet, que l'unité de la collectivité politique ne va pas de soi, qu'elle n'est pas reçue d'une quelconque nature mais instituée par une démarche humaine » (M. Savadogo, 2013, p. 91).

Ainsi, en nous situant sous un angle phénoménologique, nous arrivons à la conclusion que plus qu'un simple problème, les mouvements sociopolitiques constatables au sein des sociétés politiques, relèvent d'un

véritable mystère (allusion faite à Gabriel Marcel). Car ces différentes crises semblent emporter l'homme dans leur mouvement non pas pour le perdre mais plutôt pour l'amener à une expression plus profonde de son humanité. Mieux, ces crises sociopolitiques qui concernent l'humain tendent à le cerner davantage. Dans cette perspective, le néant de la violence politique se donne comme le lieu de restauration sociale, le lieu d'incubation d'une humanité authentique.

## **2. Du néant de la violence politique comme lieu de restauration sociale**

La violence politique qui se trame derrière les divers mouvements sociopolitiques, qu'elle soit « douce » ou brutale, constitue une réalité vivante que l'on ne saurait occulter. Dans le déploiement de la violence politique, l'on semble vivre le chaos de l'existence, il semble atteindre à une sorte de profond abîme. C'est ce que nous nommons, ici, le néant de la violence politique. Cela pour qualifier ces fâcheux moments où plus rien ne semble aller pour l'espèce humaine au sein de la communauté politique, où tout semble être sens dessus-dessous. Mais alors en quoi le néant de la violence politique peut-il contribuer à la restauration sociale ? En quoi, le néant de la violence politique serait-il le lieu d'émergence d'une humanité vraie ?

Avant de répondre à cette question essentielle, nous nous proposerons d'emblée de voir ce qu'est le néant en lui-même. Est-ce le néant qui néantise ou le fond abyssal d'où émerge toute chose ? Qu'en est-il exactement du néant ? Cette interrogation, renferme quelque chose d'insolite surtout pour l'homme de science, qui verrait dans le néant une négation radicale de la totalité de l'étant, le non-étant pur et simple. De ce point de vue, le néant ne saurait être objet de questionnement, eu égard à son caractère nihiliste et insaisissable. Pour Heidegger, cette question reste et demeure la question métaphysique par excellence dans la mesure où elle nous conduit dans la clairière de l'être de toute chose. En conséquence, la question portant sur le néant, le rien ne saurait être réduite à la proclamation du non-étant. « Le rien n'est pas simple négation de l'étant », à en croire M. Heidegger (1990, p. 449). Car la négation elle-même selon la logique est une opération de l'entendement. Vouloir donc supprimer cette question reviendrait à militer pour une mutilation de l'esprit humain. En questionnant sur le néant nous-mêmes qui questionnons ne saurions échapper au questionnement. Dans le questionner de la question portant sur le néant, nous sommes mis en question nous qui posons la question. Autrement dit, nous qui questionnons le néant nous sommes dans le même temps pris en compte par la question ;

le questionnement en question nous concerne et nous discerne. « Seule la confrontation avec le non-être toujours possible a pu permettre à l'être de se sentir lui-même, de s'affirmer, de se prendre pour sa propre fin. Par la négation du non-être, l'être se transforme en un choix permanent de soi-même » (H. Jonas, 2000, p. 139). Questionner sur le néant, chercher à savoir ce qu'il est en son être tel, ne saurait relever d'une pure aberration de l'esprit humain. Bien plus, loin de se donner comme négation, le néant est le fond originel, le lieu d'où surgit l'être de toute chose. « Mais la topographie doit être précédée d'une topologie : d'un effort de situation de ce site, ou lieu, qui assemble Être et Néant dans leur essence, détermine l'essence du nihilisme et permet ainsi de reconnaître les chemins sur lesquels se dessinent les modalités d'un possible dépassement du nihilisme » (M. Heidegger, 1990, p. 234). Comme on peut le constater, le néant, ici, est « événement » puisqu'il contribue à mettre en mouvement l'avènement, qui repose dans la question et qui y était enchaîné.

Cela dit, revenons à la question directrice susmentionnée qui s'énonce comme suit : En quoi, le néant de la violence politique serait-il le lieu d'une restauration sociale ? Pour autant qu'elle nous installe dans le vide existentiel, la violence politique nous donne de faire l'expérience du néant. Au sein de l'abîme du néant où plus rien ne compte pour nous quelque chose semble se retirer. Toutefois, en se retirant cette chose nous attire à soi, même si nous ne le réalisons pas toujours. Dans ce retrait de l'être au sein du fond abyssal du néant, il se produit un événement, celui de l'Être lui-même qui attire à soi notre être angoissé. Par là, nous comprenons que le retraitement de l'Être, qui se produit dans l'enceinte du néant de la violence politique est, dans le même temps, attiré à soi de notre être-soi le plus propre. « Ce qui se retire devant nous, nous attire précisément du même mouvement avec lui, que nous le remarquons tout de suite ou non, et même si nous le remarquons pas du tout » (M. Heidegger, 1987, p. 27). Cela même qui, en se retirant dans le vide du néant, nous emporte avec lui dans son mouvement n'est rien d'autre que l'Être. Ainsi, au plus fort de l'angoisse de la violence politique dans son expression brutale, nous avons rendez-vous avec l'Être. Le néant dans son néantir, c'est-à-dire dans son non-être nous transporte au cœur même de l'Être ; au sein du néant nous trouvons séjour dans l'habitable de l'Être. « Au contraire, le rien dans son néantir nous renvoie à l'étant dans sa manifestation. Le néantir du néant « est » l'être » (M. Heidegger, 1990, p. 449). Le néantir n'est donc pas un accident, encore moins un incident malheureux mais en tant qu'expulsion par répulsion sur l'étant en totalité, c'est lui qui dévoile cet étant dans sa parfaite étrangeté jusqu'alors voilée, qui



le révèle comme le radicalement autre en face du néant. Il s'ensuit que néant et être sont identiques, puisqu'ils renvoient l'un à l'autre. C'est dans le néant de l'angoisse engendré par la violence politique, que l'étant comme tel se manifeste de manière originaire et que surgit la question de la nécessité d'une cohabitation pacifique au sein de la société politique. Autrement dit, notre être profondément angoissé par la violence politique, parce qu'ayant atteint le fond abyssal, éprouve l'ardent désir d'une coexistence harmonieuse.

Certes, le néant en tant que tel semble, de prime abord, nous détourner de l'être de toute chose, mais il n'en demeure pas moins vrai que c'est lui qui permet à la pensée d'opérer le « tournant ». Opérant ainsi le tournant grâce au néant, la pensée se trouve désormais dans une ouverture à l'Être. La pensée qui pense au sein du néant n'est rien d'autre que la pensée de l'Être. « Mais l'Être n'est pas un produit de la pensée. Bien plutôt c'est la pensée essentielle qui est un événement de l'Être » (M. Heidegger, 1990, p. 79). En tant qu'elle est un événement de l'Être, la pensée essentielle advient du fond abyssal, c'est-à-dire du néant. Cela voudrait dire, qu'au sein du néant de la violence politique l'on a rendez-vous avec la pensée substantielle. Au cœur des profondeurs ténébreuses du néant de la violence politique nous sommes prédisposés à la pensée méditante en tant que pensée de l'Être. En conséquence, le vide dans lequel le néant de la violence politique semble parfois installer l'humanité ne saurait être vidé, dépourvu de son contenu ontologique. Le vide dans lequel nous demeurons au sein de l'abîme du néant de la violence politique n'est pas synonyme d'une privation totale, d'une vacuité. « Le vide n'est pas rien. Il n'est pas non plus un manque », nous dit M. Heidegger (1990, p. 275). Si le vide n'est pas un manque, le néant de la violence politique ne saurait être un manquement à l'humanité. Bien plus, il se présenterait un peu comme l'aurore qui annonce le jour et qui dans le même temps disparaît à l'avènement effectif de celui-ci. Autrement dit, c'est dans le déploiement de la violence politique que l'humanité s'accomplit dans le surgissement de l'Être. De ce point de vue, le néant de la violence politique se donne comme la condition essentielle de la réalisation de l'être humain. « Le néant est la condition qui rend possible la révélation de l'existant comme tel pour la réalité humaine » (M. Heidegger, 1990, p. 63). En tant que condition de « possibilisation » de l'existence humaine, le néant a la capacité de retirer l'homme de l'enlisement de la violence politique.

Dès lors, le néant de la violence politique, au-delà de la barbarie et de la banalité de la vie quotidienne, prépare l'avènement de « l'homme fondamental » selon A. Malraux (1972, p. 16) entièrement disposé à faire

l'expérience de la pensée substantielle. Faisant l'expérience de la pensée essentielle l'homme politique appartient à et a sa place, désormais, dans la clairière de l'Être, qui se donne à l'intérieur du néant. Cette enceinte de l'Être dans laquelle se retrouve l'homme à travers le néant de la violence politique permet à celui-ci de réaliser pleinement son être-soi le plus propre. Car le néant comme tel est la région sourcière où l'Être se donne en sa donation, c'est-à-dire en sa vérité essentielle. Se révélant en sa vérité essentielle, l'Être assure la vérité de l'homme en donnant sens et consistance au domaine de l'humain au sein de la cité.

### **3. Violence politique et plénitude ontologique : pour un enracinement de l'humain**

Tout comme « le combat prométhéen de l'homme contre la nature » (A. Malraux, 1972, p. 31), la pensée politique moderne s'entend de plus en plus comme l'affrontement entre les citoyens d'un État. Ce caractère révolutionnaire de la politique qui se traduit visiblement dans les actes de violence révèle le visage hideux de la politique. Sous ce rapport, la vie étatique trouve son fondement solide non seulement dans l'élaboration de lois mais également dans la formation d'hommes de guerre toujours prêts à parer à toute éventualité. « Les principaux fondements de tous les États, aussi bien les nouveaux que les anciens et les mixtes, sont les bonnes lois et les bonnes armes » (N. Machiavel, 1980, p. 50). Par cette pensée machiavéenne, nous nous rendons compte de la réalité et de l'ampleur de la violence politique comme mode opératoire de la société politique. La violence politique, en son versant discursif comme en sa dimension physique, semble plonger la communauté toute entière dans la décadence totale vidant ainsi l'humain de sa substance. Mais comment ce qui semble vider l'humain de sa substance peut-il se donner comme lieu de plénitude ontologique ? Autrement dit, en quoi l'humanité de l'homme s'enracine-t-elle dans la violence politique ?

Dans la nuit de la violence politique où tout semble s'écrouler autour de lui, l'homme ne se perd pas totalement, il n'est pas vidé de son être. Bien plus, c'est du sein de cette profondeur ténébreuse qu'il devient plein de son être, disons qu'il atteint à une sorte de plénitude de soi. Mieux, c'est dans ces instants sombres de la vie politique que l'homme est le plus disposé à répondre à l'appel silencieux de l'Être, et partant à donner sens et consistance à son existence. Partant, la violence devient facteur d'unité, de rassemblement et de nivellement social, dans la mesure où elle contribue à faire disparaître les inégalités sociales et à amener tout un chacun à la pleine conscience de soi. « Seule l'introduction de la violence permet de réunir en

un ensemble des parties qui n'occupent pas toutes la même position, d'instaurer un ordre hiérarchique entre les membres d'une collectivité » (M. Savadogo, 2013, p. 91). Au fond, la violence politique, loin d'être une fatalité est source de salut et de délivrance, car elle assure d'une certaine manière l'unité fondamentale de la communauté politique. Nous ne disons pas cela dans l'intention de soutenir *mordicus* tous les actes cruels et inhumains occasionnés par la « violence répressive ». Nous voulons seulement montrer que lorsque survient de tels événements fâcheux dans la vie des peuples, nous ne devons pas être meurtris dans notre âme au point de perdre toute « sérénité », entendue comme la douce rigueur et la rigoureuse douceur du laisser-être de l'étant comme tel en totalité. Bien au contraire, nous devons apprendre à les affronter, à les supporter et à les surpasser dans une perspective existentielle tout en « pensant notre engagement » selon M. Savadogo (2012, p. 17), c'est-à-dire à l'inscrire résolument dans une dimension cognitive voire méditante.

Ainsi, la violence politique, au-delà de son caractère destructif et nocif, apparaît comme le lieu d'émergence de la pensée méditante. Cela voudrait dire, que dans la période de troubles sociopolitiques, l'homme a d'une certaine façon rendez-vous avec la pensée originelle, qui lui permet de se saisir en profondeur. En ce sens, la violence politique se révèle comme étant la possibilité extrême, qui rend possible notre existence au sein de la communauté politique. C'est pourquoi, nous ne devons nullement redouter cette violence qui se donne comme un moment sombre de la vie d'une nation, d'un peuple. Se donnant comme moment sombre, la violence politique ne saurait assombrir le ciel de notre humanité ; bien plus elle nous permet de reposer à l'ombre de l'Être tout en pensant fondamentalement la vie politique. C'est seulement de cette manière que le « je » parviendra à s'appartenir librement pour laisser advenir son être-soi le plus propre dans l'édification d'une société forte et harmonieuse. « Quand le je ne parviens pas à s'appartenir librement dans le savoir absolu, c'est alors que commence tout le désordre chez l'homme, qui engendre tout aussi le désordre dans la société » (J-G. Tanoh, 2014, p. 99). À travers la violence politique ce qui donne le plus à penser ne reste aucunement en retrait. Bien au contraire, il vient au jour permettant ainsi à l'homme d'y trouver séjour. Trouvant séjour dans l'enceinte de ce qui donne le plus à penser, l'homme devient capable de prendre la pleine mesure de la vie politique, afin d'en assurer un fonctionnement humain. « Bien plutôt tout chemin de la pensée va toujours déjà à l'intérieur de la relation totale de l'Être et de l'être humain – sinon ce n'est pas une pensée » (M. Heidegger, 1987, p. 121). Nous comprenons que toute pensée

véritable est avant tout une pensée de l'Être, qui s'ouvre extatiquement à l'être-homme de l'homme, c'est-à-dire à son humanité.

Prise sous l'angle ontologico-existential, la vie politique dans ses instants les plus sombres, disons dans le néant de son existence quitte la superficialité de l'existentiel pour accéder à la profondeur de l'existential. À y voir de plus près, l'état de vie paisible au sein de la communauté politique est toujours la résultante d'un état conflictuel entre les citoyens. « L'état de paix entre des hommes vivant côte à côte n'est pas un état de nature (*status naturalis*), lequel est bien plutôt un état de guerre, c'est-à-dire où les hostilités, même si elles n'éclatent pas toujours, restent continuellement menaçantes » (E. Kant, 1985, p. 55). Comme on peut le remarquer, l'état de paix et de stabilité politique n'est donc pas premier, mais l'état de guerre, d'hostilité. C'est parce qu'il y a guerre, conflit que l'on éprouve, à un moment donné, le sentiment de revenir à une vie harmonieuse et paisible dans l'attention de l'Être. De ce point de vue, la violence politique se présente un peu comme un tremplin par lequel l'on accède à sa propre vérité, à partir de la vérité de l'Être lui-même en tant que condition essentielle à une pensée humanisante et authentique. « La vie bien méditée nous ouvre à sa propre vérité pour rendre simplement possible l'histoire, laquelle n'a de sens que lorsqu'elle donne aux choses de s'appartenir dans une relation harmonieuse » (J-G. Tanoh, 2014, p. 60). Ainsi, la violence politique tout en participant à la restauration de notre être, rend possible l'histoire des peuples, puisqu'elle promet d'une certaine façon la pensée substantielle. C'est dire, que la violence politique comme telle ne nous prive pas de penser. Bien au contraire, elle nous initie à penser profondément l'univers politique en vue d'un enracinement de notre humanité.

« La pensée, qui est en soi la plus haute science de l'homme, en raison de ce qu'elle nous élève à notre authentique humanité, est tout autre chose qu'une simple projection mentale ; elle est la nécessité d'accorder séjour à ce qui accorde durée, c'est-à-dire à ce qui donne de l'essence aux choses, de manière à les maintenir comme chose-ci ou comme chose-là, dans le changement spatio-temporel ». (J-G. Tanoh, 2014, p. 68)

Cette pensée originelle qui maintient les choses en leur être dans le changement spatio-temporel assure du même coup le changement sociopolitique tout en nous élevant à notre humanité véritable. Cela montre bien, que la violence politique qui implique une sorte de révolution porte en soi les germes d'une transformation profonde de l'ordre social, et partant de l'ordre ontologique. « La violence de l'insatisfaction ressentie par une

catégorie d'acteurs est le ressort de la quête de transformation radicale d'un ordre social et politique dans la révolution » (M. Savadogo, 2013, p. 204).

## CONCLUSION

La communauté politique, en tant que plate forme pour une coexistence pacifique et commune, est un idéal humain dans la réalisation de l'histoire des peuples de la terre. Cependant, il se trouve que cette « vie collective » est, le plus souvent, parsemée de moments troubles caractérisés par des soulèvements populaires, par des mouvements sociopolitiques de tout ordre. C'est justement ces instants sombres vécus par l'homme au sein de la cité, que nous nommons, ici, néant de la violence politique. Dans l'enceinte de ce néant où notre être-soi est profondément angoissé nous sentons comme un vide autour de soi. Avec l'introduction de la violence politique dans la communauté nous sommes fortement menacés en tant qu'animal politique. Toutefois, il est à noter que dans le néant de la violence politique, l'homme ne se perd pas totalement, il n'est pas vidé de son être-soi le plus propre. Bien au contraire, c'est dans les profondeurs ténébreuses de ce néant qu'il atteint à une plénitude de soi, puisque le néant comme tel contient en lui-même l'élément de la pensée d'autant plus qu'il laisse advenir l'être de toute chose. Autrement dit, c'est au sein du néant de la violence politique que nous sommes le mieux disposés à correspondre à l'appel silencieux de l'Être en vue d'une existence authentique, c'est-à-dire d'une existence selon nos propres possibilités inaliénables. « Au contraire, le rien dans son néantir nous renvoie à l'étant dans sa manifestation. Le néantir du néant « est » l'être » (M. Heidegger, 1990, p. 449). Ainsi, si le néant en son néantir nous renvoie à l'étant en sa manifestation la plus profonde, le néant de la violence politique renferme en soi la capacité d'anéantissement du visage monstrueux de la violence afin de rendre possible l'enracinement de l'humain. C'est pourquoi, plutôt que de donner dans une sorte de résignation coupable au sein de la violence politique, l'homme contemporain doit apprendre à l'accepter et à la surmonter par la seule action de la pensée méditante. Car dans le déploiement de la violence politique ce qui donne le plus à penser ne saurait être retenu. Bien plus, il vient au jour afin d'accorder séjour à l'homme dans la clairière hébergeante de l'Être.

## Références bibliographiques

ARISTOTE, 1977, *La politique*, Trad. fr Jean Tricot, Paris, Vrin.

HANS, J, 2000, *Évolution & liberté*, Trad. fr Sabine Cornille et Philippe Ivernel, Paris, Payot & Rivage.

HEIDEGGER Martin, 1962, *Le principe de raison*, Trad. fr André Préau, Paris, Gallimard.

HEIDEGGER Martin, 1987, *Qu'appelle-t-on penser ?*, Trad. fr Aloys Becker et Gérard Granel, Paris, PUF.

HEIDEGGER Martin, 1990, *Questions I & II*, Trad. fr Jean Beaufret, Kostas Axelos, Walter Biemel, Lucien Braun, Paris, Gallimard.

HEIDEGGER Martin, 1990, *Questions III & IV*, Trad. fr Jean Beaufret, François Fédier, Julien Hervier, Jean Lauxerois, Paris, Gallimard.

HEIDEGGER Martin, 2013, *Introduction à la recherche phénoménologique*, Trad. fr Alain Boutot, Paris, Gallimard.

HEGEL Georg Friedrich Wilhelm, 1941, *Phénoménologie de l'esprit*, Trad. fr Jean Hyppolite, Paris, Montaigne.

HUSSERL Edmund, 1970, *L'idée de la phénoménologie*, Trad. fr Alexandre Lowit, Paris, PUF.

KANT Emmanuel, 1985, *Pour la paix perpétuelle. Projet philosophique*, Trad. fr Joel Lefebvre, Paris, Presse Universitaire de Lyon.

MACHIAVEL Nicolas, 1980, *Le prince*, Paris, Gallimard.

MALRAUX André, 1972, *La condition humaine*, Paris, Hachette.

MARX Karl, 1984, *Le dix-huit brumaire de Louis Bonaparte*, Trad. fr Gérard Cornillet, Paris, Édition Sociale.

ROUSSEAU Jean-Jacques, 2001, *Du contrat social*, Paris, Flammarion.

ROY-EMA Pascal Dieudonné, 2014, « Être et temps » et le problème du sens de l'être, Paris, Édilivre.

SAVADOGO Mahamadé, 2012, *Penser l'engagement*, Paris, L'Harmattan.

SAVADOGO Mahamadé, 2013, *Philosophie de l'action collective*, Paris, L'Harmattan.

TANOHI Jean-Gobert, 2014, *Hegel, le pur penseur de l'Afrique. Essai sur le devenir de l'être africain*, Paris, Édilivre.