

RENÉ-FRANÇOIS GAGNON

**CINQ CONCEPTIONS
DE LA
VIOLENCE QUOTIDIENNE**

Mémoire
présenté
à la faculté des études supérieures
de l'Université Laval
pour l'obtention
du grade de maître ès arts (M.A.)

Département d'études sur l'enseignement et l'apprentissage
FACULTÉ DES SCIENCES DE L'ÉDUCATION

**AVRIL 1999
UNIVERSITÉ LAVAL**



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Acquisitions et
services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file Votre référence

Our file Notre référence

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-44725-1

Résumé de la recherche

La violence préoccupe les hommes depuis le début de l'humanité. Elle est présente dans toutes les sociétés et elle touche toutes les classes sociales. Les chercheurs en sciences humaines ont depuis longtemps essayé de comprendre la violence.

Notre mémoire consiste à examiner les conceptions originales de la violence, présentées par cinq auteurs français. Il s'agit d'un travail descriptif. Notre défi est de donner un portrait multidimensionnel du phénomène de la violence afin de combler les lacunes des manuels d'enseignement de la morale au secondaire. Ces derniers s'inspirent des conceptions du ministère de l'Éducation du Québec et présentent une définition très restreinte de la violence.

Les cinq auteurs étudiés sont : le philosophe Roger Dadoun, le politologue Yves Michaud, le biologiste Henri Laborit, l'anthropologue René Girard et le sociologue Michel Maffesoli. Ils appartiennent à des champs disciplinaires différents. Aussi, ils abordent le phénomène de la violence dans des perspectives « scientifiques » différentes.

René-François Gagnon
Candidat

Denis Jeffrey
Directeur de recherche

REMERCIEMENTS

La rédaction d'un mémoire de maîtrise est un long travail ; parfois ardu, parfois exaltant. Il demande des efforts continus, une attention constante et l'appui des amis et des proches. C'est pourquoi j'ai apprécié le soutien et l'accompagnement de mon entourage tout au long de cette belle aventure. Je tiens particulièrement à souligner le soutien de mon directeur de recherche, monsieur Denis Jeffrey. Ses encouragements, ses directives, ses exigences, ses conseils, et parfois ses colères ont porté leurs fruits et m'ont permis de mener ce projet à terme. Merci ! Je tiens également à remercier mon conseiller, monsieur Maurice Tardif pour sa rigueur et ses conseils. Enfin, je ne voudrais pas oublier le support de mes parents et amis, notamment monsieur Bernard Jobin pour son aide généreuse.

Table des matières

Résumé	III
Remerciements	IV
Table des matières	V
Introduction	9
- Présentation de la recherche	9
- Conception de la violence dans les manuels	9
- Cadre de la recherche	13
- Présentation du thème de la violence	14
Sa présence et ses formes	14
Notre préoccupation pour la violence	15
Le paradoxe de la violence	15
- Choix des théories de la violence	16
- Limites de notre recherche et herméneutique	17
Chapitre un : Roger Dadoun	19
Introduction	20
1. Figures de la violence	21
La Genèse	21
L'extermination	23
Le terrorisme	25
2. Les parcours de la violence	26
Naissance, enfance et adolescence	26
Sexualité, travail et rationalité	29
L'altérité	31
Le temps et la mort	32
3. Pouvoirs et violence	34
Le totalitarisme	35
Philosophie et violence	36
La démocratie	37
Conclusion	38

Chapitre deux : Yves Michaud	39
1. Difficile définition	40
2. Histoire et sociologie de la violence	43
Les guerres	44
Massacres, migrations et violence	45
La violence sociopolitique diffuse	47
La violence contre le pouvoir	47
La violence du pouvoir	48
Le terrorisme	50
Les guerres civiles	50
La criminalité	51
La violence de la vie	53
3. Technologie de la violence contemporaine	56
Technologie de la destruction	56
Média et violence	59
Vulnérabilité et résistance des sociétés contemporaines	60
4. Gestion et contrôle de la violence	61
L'administration de la terreur : le totalitarisme	61
Les stratégies de la violence	63
Gestion du désordre et du risque	65
Les valorisations de la violence	65
5. Les causes de la violence	66
Le point de vue neurophysiologique	66
Éthologie et agressivité	67
L'apport de l'anthropologie préhistorique	68
Psychologie de l'agressivité	69
Les approches cliniques et statistiques	69
La psychologie sociale	70
Les apports de la psychanalyse	70
La sociologie empirique	71
Les approches fonctionnalistes	72
Le point de vue systémique	73
La conception marxiste	73
Les études microsociologiques	74
Conclusion	74
 Chapitre trois : Henri Laborit	 76
1. De la compétition à l'agressivité	77
2. Les bases théoriques	79

3.	Formes de l'agressivité	84
4.	L'agressivité et l'humain	85
	Les trois instincts fondamentaux	86
	Les structures de dominance et la liberté	87
	De la naissance de l'enfant à sa participation à la vie sociale	90
	La volonté de dominer	91
	La famille	92
	Dominer le groupe	93
	Le marxisme et la lutte des classes	94
	La guerre	96
	Conclusion	98
	Chapitre quatre : René Girard	102
	Introduction	103
1.	L'imitation	104
2.	Rivalité mimétique	107
3.	Indifférenciation et violence	110
4.	La double injonction contradictoire	113
5.	Déplacer la violence	115
6.	La vengeance	116
7.	Les frères jumeaux, la différenciation et la violence	118
8.	L'origine du sacrifice	120
9.	Le rituel sacrificiel	122
10.	Les signes victimaires	126
11.	Religion, violence et sacré	130
12.	Fête et violence	133
13.	La crise sacrificielle	134
14.	Le système judiciaire	136

15.	La mimésis de l'antagoniste	139
16.	Les persécutions	142
17.	Le texte évangélique	144
	L'innocence de la victime	146
	L'ignorance du mécanisme victimaire	146
	Rupture avec la pensée magique	147
	Le principe amoureux	147
	Jésus n'est pas divinisé comme un autre dieu	148
	Conclusion	149
	Chapitre cinq: Michel Maffesoli	152
	Introduction	153
1.	Définition et fonctionnement de la violence	153
2.	L'individualisme et le vouloir-vivre collectif	157
3.	Les véhicules de la violence sociale	159
4.	La violence institutionnalisée	162
5.	La monopolisation de la violence	164
6.	La violence fondatrice	167
7.	La reproduction sociale	170
8.	Le présent, la violence et l'excès	173
9.	La révolte	176
10.	Le vouloir-vivre	178
11.	Violence et résistance passive	180
	Conclusion	183
	Conclusion générale	188
	Bibliographie	195

INTRODUCTION

Présentation de la recherche

Pourquoi la violence ? Par quels mécanismes s'infiltré-t-elle dans nos vies ? Comment influence-t-elle la société ? Sommes-nous tous potentiellement des individus violents ? Comment domestiquer la violence ? Les chercheurs en sciences humaines ont depuis longtemps essayé de répondre à ces questions. Ils ont notamment montré que la violence est un phénomène complexe et difficile à saisir.

Notre mémoire de maîtrise consiste à examiner cinq théories contemporaines de la violence. Il ne s'agit pas ici de prendre position pour l'une ou l'autre théorie, ni de défendre une hypothèse, ni d'établir des liens de cause à effet pour expliquer les conduites violentes. Il s'agit plutôt d'un travail qui vise à construire une expertise propre à combler les lacunes des manuels d'enseignement de la morale. Nous considérons que les problèmes liés à la violence n'y sont pas abordés de façon adéquate.

Conceptions de la violence dans les manuels scolaires pour l'enseignement de la morale au secondaire

Au Québec, deux maisons d'édition publient des manuels d'enseignement de la morale au secondaire : *Les Éditions de la Pensée* et *Les Éditions Lidec*. Ces manuels circulent dans les écoles québécoises, mais seuls ceux des Éditions de la

Pensée sont approuvés par le ministère de l'Éducation¹. Les critères ministériels sont notamment : la correspondance des orientations du matériel aux principes directeurs du programme, la convergence des contenus avec les objectifs énoncés dans les programmes, la concordance de l'évaluation formative et des contenus, l'exactitude des contenus et l'adaptation des contenus aux élèves².

Bien que la violence ne fasse pas l'objet d'un enseignement dans les classes de troisième, quatrième et cinquième années du secondaire, elle y est toutefois partiellement présentée dans les manuels scolaires à travers des exemples de la vie quotidienne. La violence, d'un point de vue « scientifique » ou « savant » (un savoir qui connaît ses limites et qui assume son ignorance), est étudiée en deuxième année du secondaire seulement.

Dans le manuel de deuxième secondaire intitulé *Trajectoires*³, la violence est définie comme « L'usage d'un pouvoir (physique, hiérarchique, moral ou social), de façon ouverte ou camouflée, spontanée ou délibérée, motivée ou non, par un individu, un groupe ou une collectivité, via ses comportements et ses structures, qui a pour effet de contraindre ou de détruire, partiellement ou totalement, par des moyens physiques, psychologiques, moraux ou sociaux, un objet (biens matériels, personnes, symboles) afin d'assurer la réponse à un besoin (besoin primaire, désir, intérêt, droit) ou de réagir à ce besoin non comblé » (165). Cette définition de la violence provient du document *Prévenir et contrer la violence à l'école*, produit par le Ministère de l'Éducation, elle est empruntée au document *L'esco-griffe*⁴ publié en novembre 1981 par le Centre des services sociaux du Québec.

La conception de la violence présentée par le Ministère de l'éducation exprime l'idée d'un pouvoir de contraindre une personne ou de détruire un objet afin de combler

¹ Direction des ressources didactiques, *Le matériel didactique approuvé pour l'enseignement au secondaire, (formation générale) 1997-1998*, Québec, Ministère de l'éducation, 1997, p. 10 et 11.

² *Ibid.*, p. IV et V.

³ Debunne, Jean-Marie, Saint-Pierre, Lucille et Bailly, Marie-France, sous la direction de Bruce Cook, *Trajectoires: Enseignement morale, Deuxième année du secondaire*, Montréal, Éditions de la Pensée inc., 1993, p. 159 à 205.

⁴ *L'esco-griffe*, publié en novembre 1981. «La violence et le milieu scolaire», Centre des services sociaux du Québec, p. 38.

un besoin ou d'éviter une frustration. On peut se demander comment il se fait que le Ministère de l'éducation utilise une définition si restreinte de la violence. Cette définition, par ailleurs, ne répond à aucun critère « scientifique ». À l'évidence, la violence n'est pas qu'un pouvoir de contraindre, puisque s'il y a contrainte, c'est bien qu'il y a une violence à contraindre. D'autre part, on ne peut réduire une conduite violente à la frustration, à la satisfaction d'un besoin, ou à un abus de pouvoir. Cette conception, quoiqu'elle ne soit pas inexacte, est plutôt réductrice. Elle ne suffit pas à expliquer la diversité des conduites violentes.

Nous pensons qu'il y a réellement lieu de nuancer la définition « ministérielle » de la violence pour y inclure d'autres phénomènes de violence tels les conduites excessives des mystiques, des passionnés, des exaltés, des endeuillés, des machistes, des racistes, des misogynes, des homophobes, des aventuriers, des pilotes de course, des suicidaires, des émeutiers, etc. Les violences existentielles, à bien des égards, peuvent faire l'objet d'un enseignement au même titre que les violences politiques, sociales et économiques. La mort, la maladie, l'accident de voiture sont des violences aussi tragiques que la guerre, le terrorisme et la vengeance. Sont-ce les fonctionnaires du Ministère de l'éducation ou les auteurs des manuels scolaires qui ont manqué ici d'envergure pour élaborer le thème de la violence ? Quelle que soit la réponse, nous avons décelé des lacunes au point de vue théorique, et nous souhaitons ici participer à la réparation de ces lacunes en présentant la violence dans une pluralité de perspectives.

Les auteurs du manuel *Être plus humain*⁵ des Éditions de la Pensée présentent une définition de la violence semblable à celle proposée par *Le Petit Robert* (1993) : « En règle générale, le mot violence a le sens de force brutale ; il désigne aussi l'acte par lequel s'exerce cette force. Mais on utilise parfois des expressions comme se faire violence, qui signifie que l'on se contraint à faire quelque chose. On peut aussi faire violence à quelqu'un : on agit sur une personne ou on la fait agir contre sa volonté en employant la force, l'intimidation. Mais, la violence c'est aussi l'agression physique causant des blessures ou la mort et la destruction de biens » (96). Nous croyons que le rôle des dictionnaires est d'initier brièvement le public à

⁵ Boucher, Martial et Yves Buteau, *Être plus humain, Enseignement moral, 2^e secondaire*, Montréal, Éditions Lidec, 1992, p. 95 à 136.

une notion. On ne trouve pas dans les dictionnaires des définitions scientifiques et spécialisées. L'enseignement doit proposer des perspectives plus vastes sur un thème de morale afin de montrer la multidimensionnalité des problèmes et afin de susciter, chez les étudiants, des questionnements ouverts et féconds. Le dictionnaire ne peut être qu'un point de départ pour définir une notion. Ajoutons que la définition du manuel est moins complète que celle du dictionnaire. Elle est simplifiée outrageusement comme si les étudiants n'étaient pas habilités à comprendre la complexité de cette notion.

La définition du *Petit Robert* de la violence est trop restreinte. Que penser de la violence employée par les gouvernements pour faire régner l'ordre ? Quelle est la place de la résistance passive — par exemple la grève ou la marché noir — qui génère aussi de la violence ? La définition du *Petit Robert* fait abstraction des conduites excessives énumérées plus tôt. Dans les chapitres qui suivent, nous verrons que la violence peut également être ressentie lorsqu'on doit refouler une pulsion ou vivre une grande frustration. Elle peut aussi devenir une réponse à la violence de la vie de tous les jours. La violence n'est certes pas que l'usage d'une force brutale.

Les auteurs du manuel scolaire *Être plus humain* des Éditions Lides présupposent que la violence est un acquis social. À cet égard, ils présentent deux conceptions de la violence. La première postule qu'il est nécessaire de l'utiliser pour faire régner l'ordre et la justice. Les auteurs présentent cette conception comme inacceptable. Mais ils ne posent pas le problème de l'administration du pouvoir sans violence. Les pouvoirs policiers et militaires sont des forces très violentes. On ne peut quand même pas nier la fonction de la violence dans le maintien de l'ordre et de la loi, autant aux niveaux local qu'international. L'autre théorie milite en faveur de la non-violence du pouvoir et elle est valorisée. Nous croyons qu'il y a lieu de questionner ce jugement de valeur concernant la violence du pouvoir, car l'administration du pouvoir, même dans un État démocratique, suppose l'usage de la violence pour faire régner l'ordre et pour punir (prisons, centres jeunesse, peine de mort, etc.). Le militantisme anti-violence est, dans ce livre, interprété d'une façon abusive.

Les auteurs du manuel *Trajectoires*, des Éditions de la pensée, abordent le thème sous un angle plus ouvert. Ils distinguent deux conceptions de la violence : le déterminisme et le culturalisme. La conception déterministe couvre les théories génétiques, évolutionnistes et psychanalytiques (ces théories sont caricaturales). Les auteurs réfutent les conceptions déterministes sur la simple base que des savants les contestent. La conception « culturelle » englobe la théorie de la neurophysiologie du cerveau et les théories anthropologiques. Les conceptions « culturelles » sont préférées puisqu'elles procurent un espoir quant au désir d'éliminer la violence. Insistons sur le terme « éliminer » qui renvoie explicitement à la possibilité de faire disparaître définitivement la violence. Nous allons montrer dans notre mémoire que cette position, quoique louable, est utopique. Les comportements non violents sont présentés, dans les manuels, comme des idéaux. Mais on ne cherche pas véritablement à comprendre la violence, à l'étudier et à montrer comment on peut la domestiquer. La domestication de la violence nous apparaît comme l'enjeu le plus important dans l'enseignement de la morale.

À notre avis, le caractère très complexe de la violence n'est pas suffisamment étudié. Voilà pourquoi nous désirons résumer et présenter des théories sur la violence, dans un langage clair et compréhensible, à un large public. Notre travail vise, en somme, à élaborer des savoirs sur la violence afin de nourrir la réflexion morale.

Cadre de la recherche

Ce travail s'inscrit dans le projet Eve, sous la direction du professeur Denis Jeffrey. Le sigle *Eve* signifie *Encyclopédie virtuelle d'éthique* (<http://www.fse.ulaval.ca/dpt/morale/>). Ce projet consiste en la construction d'un site Web contenant différents renseignements sur des questions contemporaines de morale. Eve est un site interactif et facilement accessible. Outre le thème de la violence, le site traite dix-neuf autres thèmes, notamment de l'avortement, de la charte des droits, de la censure, de la toxicomanie, du suicide, de la peine de mort, etc.

L'Encyclopédie virtuelle d'Éthique s'adresse à des étudiants en formation des niveaux secondaire, collégial et universitaire. Elle offre une très précieuse banque d'informations pour les enseignants des différents niveaux scolaires engagés dans l'enseignement de la morale. Enfin, *Eve* est accessible à toutes les personnes intéressées par les problèmes contemporains de morale.

L'éthique, dans la société actuelle, peut être considérée comme un enjeu éducatif. Le premier devoir de la société moderne et pluraliste est d'offrir à tous les citoyens une banque d'informations synthétiques et pertinentes, écrites dans une langue claire et précise, pour permettre aux individus de se faire une idée éclairée sur les sujets qui les préoccupent. Or, le thème que nous développons tient une place privilégiée dans cette encyclopédie étant donné que la violence est régulièrement l'objet de débats moraux. Nous nous permettons de croire que notre travail, parce qu'il rend disponible des savoirs indispensables sur la violence, profitera à tous ceux et celles qui désirent explorer ce thème.

Présentation du thème de la violence

Sa présence et ses formes

Dès que la violence se déchaîne, le sang devient visible ; il commence à couler et on ne peut l'arrêter, il s'insinue partout, il se répand, il s'étale de façon désordonnée.
René Girard, *La violence et le sacré*.

Cette citation de René Girard montre l'importance du problème de la violence. L'anthropologue insiste sur sa présence dans toutes les sociétés depuis la fondation du monde. Elle se manifeste de multiples façons, par exemple dans les guerres, les viols, les rixes, etc. Les médias de masse rapportent quotidiennement des événements violents qui peu à peu forment la trame de l'histoire. Tous se souviennent du génocide au Rwanda, des massacres de villageois en Algérie, du viol des Musulmanes, des épurations ethniques et des frappes aériennes contre

Belgrade en ex-Yougoslavie, de la solution finale nazie contre les Juifs, des révoltes sanglantes, des révolutions meurtrières, des nombreux assassinats, attentats, et autres événements violents. Dans la culture populaire, la violence est devenue un thème de choix ; on observe son rayonnement dans la musique, la littérature, le cinéma, etc. ; la violence est dorénavant associée aux spectacles télévisés dont jeunes et moins jeunes s'abreuvent chaque jour.

Notre préoccupation pour la violence

Dans les sociétés modernes, la violence est un sujet de préoccupation majeur. Cependant, les statistiques montrent que le nombre d'actes violents diminue dans les sociétés occidentales depuis le XIX^e siècle⁶. Parallèlement à ce déclin de la violence, notre sensibilité à son endroit ne cesse d'augmenter. Par exemple, on ne tolère plus la violence envers les animaux et les enfants. La violence subie par les femmes est considérée comme totalement inacceptable. Les mouvements pacifistes prennent, depuis la Seconde guerre mondiale, une ampleur considérable. Gandhi a montré que la non-violence peut être efficace dans une entreprise de libération politique. Il existe de plus en plus de lois pour sécuriser les individus et pour contrôler la violence. Les autorités politiques et les journaux nous inondent de slogans anti-violences et nous invitent à ne pas la tolérer. La moindre frustration, pour plusieurs personnes, devient même une violence inadmissible.

Le paradoxe de la violence

Face à la violence, nous éprouvons à la fois un sentiment de fascination et de répulsion. Elle attire autant qu'elle séduit. Elle captive. Elle inspire. Elle soulage. Parfois elle donne un sentiment de pouvoir à celui qui y recourt. Elle est un tremplin vers la gloire. Elle est spectaculaire. On ne peut être aveugle au fait que la violence peut être objet de plaisir. L'attrait pour la violence, lors de la transgression des interdits, ne peut être nié. Que l'on définisse ce plaisir comme morbide ou pervers, il semble qu'une majorité de personnes en jouissent. Plusieurs exemples montrent qu'un grand nombre d'événements violents attirent des spectateurs⁷.

⁶ Michaud, Yves, *La violence*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986, p. 31 à 37.

⁷ Cf. Georges Bataille, *L'érotisme*, Paris, Minuit, 1957.

Outre ceux qui l'observent de loin, il y a ceux qui risquent leur vie, la mettent en danger, se lançant dans des activités excessives, c'est-à-dire violentes, pour accomplir un exploit ou relever un défi sportif⁸.

La violence est régulièrement mise en scène dans différents spectacles. *Le football* ou le hockey seraient-ils commercialisables sans violence ? Autrefois, le cirque de Rome et les exécutions attiraient de nombreuses personnes. Encore aujourd'hui, dans certains pays musulmans, on se réunit dans de grands amphithéâtres pour assister au spectacle des punitions coraniques telles la lapidation ou la coupe d'une main. Plus près de nous, des « combats extrêmes » — ces luttes sans règle qui se terminent par l'abandon ou la mort d'un protagoniste — sont organisés fréquemment et attirent des milliers de personnes. Sans oublier, bien sûr, l'attrait pour les films de violence.

Malgré tout, la violence effraie. Elle provoque la peur, l'insécurité. On voudrait l'oublier, l'éloigner de soi. On la cache, on la fuit, on l'occulte. Pendant ce temps, son ombre menace, toujours dans l'attente du moment propice pour se manifester. L'homme est un être de l'extrême, et dans l'extrême, il semble qu'il trouve des moments de bonheur insoupçonné.

Choix des théories de la violence

Dans ce mémoire, nous présentons cinq différentes conceptions de la violence. Nous débutons par les théories plus exhaustives du philosophe Roger Dadoun et du politicologue Yves Michaud. Puis nous abordons les études plus spécifiques du biologiste Henri Laborit, de l'anthropologue René Girard et du sociologue Michel Maffesoli. Les cinq auteurs étudiés appartiennent à des champs disciplinaires différents. Aussi, ils abordent le phénomène de la violence dans des perspectives « scientifiques » différentes. Cette pluridisciplinarité de notre mémoire nous permet d'embrasser d'un regard kaléidoscopique le phénomène de la violence. Les différents points de vue explorés permettront au lecteur de raffiner sa compréhension de la violence en dosant certains propos, en questionnant certaines croyances et peut-être, en mettant en doute certaines certitudes. Ainsi, nous avons

⁸ Cf. David Le Breton, *Passions du risque*, Paris, Métailié, 1991.

choisi de présenter tant des théories systémistes (Laborit) que des théories post-structuralistes (Dadoun).

Les limites imposées dans le cadre de ce mémoire ne nous permettaient pas de tout explorer. Eu égard à la clientèle visée, nous avons décidé de limiter notre recherche à des théories générales et à des auteurs français. Nous avons retenu des auteurs reconnus dans leur domaine respectif. Quelle est la logique de notre choix ? Les auteurs choisis doivent avoir écrit plusieurs titres sur le sujet. Les travaux doivent être reconnus par les pairs ou par le public. Roger Dadoun et Michel Maffesoli sont des auteurs très connus en France. Leurs travaux présentent des explications maintenant classiques sur la violence. René Girard est incontournable puisqu'il a provoqué une effervescence intellectuelle qui a été à l'origine d'une importante littérature portant spécifiquement sur l'originalité de sa théorie. Les livres d'Henri Laborit sont pratiquement des *best sellers*. Les travaux d'Yves Michaud, à deux décennies d'intervalle, offrent des définitions très opératoires de la violence et traitent le sujet avec clarté et lucidité. Ce choix, il faut le dire aussi, a été facilité par notre directeur de recherche qui est familier avec les auteurs choisis.

Limites de notre recherche et herméneutique

Le but de ce travail est de présenter, en suivant les textes au plus près, cinq positions théoriques sur la violence. Comment s'assurer que notre lecture traduit bien la pensée des auteurs choisis ? Cette question demeure ouverte, car elle ne peut trouver de réponse que dans l'épreuve de la lecture des examinateurs. D'emblée, nous étudions des théories bien connues de notre directeur de recherche. Les nombreuses discussions que nous avons eues ensemble ont permis de corriger certaines lectures incorrectes, de nous poser de nouvelles questions, de relire des passages plus difficiles et de préciser le vocabulaire et les idées.

Ce projet de maîtrise comporte le risque d'en dire trop ou pas assez. Il s'agit, lors du travail de présentation d'une pensée, par ailleurs toujours complexe et tissée de nuances, d'une réécriture. Rédiger en d'autres mots ce qui a déjà été écrit en prenant des raccourcis qui mènent plus rapidement aux conclusions de l'auteur,

c'est-à-dire en écourtant, mais aussi en rassemblant plusieurs idées en quelques-unes, en concentrant un long développement en quelques phrases, bref en résumant. Notre défi est de synthétiser les plus importantes théories de la violence, afin de permettre à ceux et celles qui n'ont pas le temps de tout lire, de se faire une idée juste des théories contemporaines de la violence.

La tâche de résumer, c'est-à-dire la « mise en synthèse », est avant tout un travail descriptif. Il faut entendre ici le terme descriptif au sens littéraire de recomposition d'un phénomène, d'une émotion, d'une interaction, d'une perspective scénique avec les mots et les expressions, en fait, la langue vernaculaire, sachant la rendre.

D'autres auteurs méritent d'être étudiés et vulgarisés, mais il est impossible de tous les travailler dans le cadre de cette maîtrise. C'est pourquoi nous avons choisi des auteurs représentatifs de leur domaine respectif. De plus, nous aurions aimé présenter les travaux d'un certain nombre de psychanalystes (Freud, Klein, Enriquez, Green, Lacan, etc.), mais les limites de temps et la charge de travail que représente l'étude de ces auteurs ne le permettaient pas dans le cadre de cette maîtrise. Selon nous, l'apport de la psychanalyse dans la compréhension de la violence est si considérable que cette étude pourrait faire l'objet d'un doctorat.

CHAPITRE 1

ROGER DADOUN

ROGER DADOUN

Introduction

Dans *La violence : Essai sur l'"homo violens"* (1993), Roger Dadoun s'oppose à deux conceptions répandues sur la violence : l'évolutionnisme et le transcendantalisme. La conception évolutionniste considère l'homme primitif comme plus violent que l'homme moderne. En développant sa capacité de raisonner, *l'homo sapiens* s'éloignerait des conduites violentes. Les tenants de la conception transcendantaliste, quant à eux, perçoivent la violence comme extérieure à l'homme.

La conception évolutionniste nomme *l'homo sapiens* l'être doué de raison, c'est-à-dire celui qui est classé au haut de la hiérarchie des êtres humains. Dadoun déconstruit cette conception évolutionniste qui limite l'homme à des compétences intellectuelles, négligeant ainsi des dimensions fondamentales de la réalité humaine.

Ainsi, à côté de *l'homo faber* (homme qui fabrique), de *l'homo laborians* (homme qui s'accomplit dans le travail), de *l'homo ludens* (homme qui joue) et de toutes les autres appellations de l'homme, Dadoun considère cette autre caractéristique « primordiale, essentielle, constitutive même de son être : à savoir la violence » (4)⁹. *L'homo violens* est l'homme structuré par la violence.

Il observe qu'on ne prend généralement en compte que les aspects extérieurs de la violence, ses « manifestations et expressions multiples renvoyant à des facteurs — politiques, psychologiques ou autres — sur lesquels l'homme semble n'avoir aucune prise, qui s'imposeraient à lui, à son corps défendant, à son corps violenté, pourrait-on dire » (5). Dadoun pense que cette perception de la violence correspond

⁹ Les chiffres entre parenthèses renvoient à la page du livre étudié.

à une idée erronée. La violence ne serait pas qu'un ennemi de l'extérieur, qu'une force qui provient d'une autre personne, qu'une sorte d'énergie qui tombe du ciel comme la foudre de Zeus. La violence, au contraire, naît dans une structure particulière, dans un contexte singulier. Elle est, en fait, le produit d'une interprétation de l'être humain toujours en lien avec lui-même, autrui et son milieu de vie.

Aussi, Dadoun ne croit pas que la violence soit un avatar du mal et du péché, en fait, d'un principe hors de l'homme. Évitant les jugements impliquant des références religieuses et pathologiques, il souligne qu'il n'y a pas une abstraction qu'on nommerait « violence », mais des situations où apparaît un excès qui prend le nom de force, de puissance, de pouvoir, d'énergie, de mal, etc. Dans le court texte que nous résumons, il va montrer avec force que la violence est une « fonction structurante essentielle » de l'être humain.

1. Figures de la violence

Dadoun fait référence à trois figures de la violence afin de préciser ses lieux d'émergence, mais aussi afin de signaler les métaphores qui permettent de l'exprimer, d'y donner sens, de la situer dans un système de pensée. Ces figures de la violence, ce sont aussi trois figures de l'excès qui prennent chair dans la *Genèse*, dans l'Extermination et dans le terrorisme.

Genèse

Selon Dadoun, la *Genèse* révèle que le monde est né dans la violence : « Une succession d'épisodes décrit la geste divine qui fit surgir du chaos les mondes et les êtres — dont l'homme. À travers le récit chemine une sourde violence, qui culmine et éclate avec le meurtre d'Abel par son frère Caïn » (9). Pourquoi Caïn tue Abel ? Dieu préfère-t-il le berger au cultivateur ? Le désir divin est-il vraiment à l'origine de ce crime ? Pour une raison inexplicable, Dieu refuse l'offrande de Caïn et accepte celle d'Abel. Ce geste arbitraire, ce caprice divin, affirme Dadoun, conduit l'homme à tuer son frère. Ce fratricide est un point culminant dans la violence.

La *Genèse* recèle des épisodes extrêmement violents. Le châtement administré à Adam et Eve est d'une férocité exemplaire : la douleur de l'enfantement pour la femme, l'obligation pour les humains de peiner pour gagner leur nourriture, la mort et la maladie, etc. Pourquoi Adam et Eve ont-ils mangé le fruit défendu ? Pourquoi cette transgression première ? Dadoun évalue que la transgression humaine est une réponse à la violence de l'interdit fait à l'homme. Ainsi, l'homme répond à la violence de l'interdit par la violence de la transgression. Cet arbre interdit est bon à manger, agréable à regarder, désirable pour acquérir l'intelligence. Pourquoi le divin interdit-il « parmi une multitude, pour le dérober au désir de l'homme, un objet doté des plus éminentes qualités ? » (11) Ce que Dieu interdit aux hommes, c'est la connaissance et l'immortalité. Or, les hommes auront la connaissance, mais l'immortalité leur sera à jamais interdite : « Voilà que l'homme est comme l'un de nous pour la connaissance du bien et du mal. Et maintenant, il ne faudrait pas qu'il avance la main et qu'il prenne de l'arbre de la vie, qu'il en mange et vive à jamais » (*Genèse* 3, 22).

Ainsi ce Dieu vengeur crée l'homme à son image. La violence ne finit pas avec l'expulsion d'Adam et Eve du paradis. Elle se continue sur Terre. Les hommes se sentent justifiés de dominer sur tous les êtres vivants de la Terre. Ils font de ce pouvoir de domination une mission. Ainsi, ils prennent à la lettre cette parole du texte testamentaire : « qu'il domine sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, sur les bestiaux, sur toutes les bêtes sauvages et sur tous les reptiles qui rampent sur la terre. [ou encore] Remplissez la terre et soumettez-la ; dominez sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel (...) » (*Genèse* 1, 28). On ne peut ignorer que cette injonction de dominer et de soumettre est une incitation à la violence.

Il n'y a pas que cette violence de la domination. Le seul fait de mettre en ordre constitue une violence. En créant le monde, « Dieu décrète, Dieu nomme, Dieu sépare, Dieu divise, Dieu classe », des activités qui impliquent une violence ordonnatrice. Dieu fait de l'homme un délégué seigneurial qui devra respecter et faire respecter l'ordre qu'il a institué. Autrement dit, il devra rester aux ordres de

celui-ci. Cela en dit long sur le châtement de l'humanité suite à l'ingestion du fruit défendu.

La violence, latente avant le crime de Caïn, devient plus évidente par la suite. Caïn, le frère criminel, sera protégé par Dieu. Dans la religion des Hébreux, il est un héros civilisateur et le fondateur de la première ville. La genèse de la civilisation humaine, dans le monde ancien des Hébreux, s'inscrit sous le signe de Caïn le criminel.

La violence ne s'arrête pas avec Caïn, le texte biblique est bien fourni en événements violents. Le Créateur lui-même, notamment, laisse libre cours à ses fureurs violentes avec le déluge qui fait table rase de tout ce qui vit sur la planète. C'est par un véritable biocide que « la violence de Dieu annihile la violence des hommes » (15). Le Dieu des commencements du peuple Juif instaure le règne de la violence. Il est un Dieu vengeur, un Dieu qui ne tolère pas l'impudence des hommes. Il punit encore une fois les hommes qui ne voulaient qu'édifier une tour (la tour de Babel), dont le sommet atteindrait les cieux. Dieu décide de brouiller le langage des hommes et de les disperser à la surface de la terre.

L'extermination

Les figures de la violence déployées dans la *Genèse* sont ancrées dans notre imaginaire. On y fait référence comme modèle à plusieurs égards. Mais la bible n'a pas le monopole des métaphores de la violence. L'histoire humaine est une suite d'événements violents. Certaines violences nous sont apparues plus particulièrement excessives ; celles qui impliquent des massacres de plusieurs centaines d'êtres humains. Des peuples entiers ont été exterminés. Dadoun retient ici trois formes d'extermination : la **guerre**, le **massacre**, et le **génocide**.

La guerre est probablement l'une des plus terribles des violences, mais elle semble acceptable pour nombre de personnes du fait qu'elle soit ritualisée. La guerre est une violence institutionnalisée qui tente de maintenir des règles strictes. On doit distinguer la violence guerrière du massacre. Le massacre est une haine déchaînée,

un déferlement de pulsions destructrices. Durant le massacre, aucun interdit ne vient freiner la violence. Elle semble laissée à elle-même.

Le génocide est une violence organisée, délibérée, programmée, systématique d'une collectivité entière. Les techniques du génocide, pour l'extermination d'un peuple entier, ne manquent pas de raffinement. L'histoire de l'humanité est truffée d'exemples de génocide. Qu'on pense à la « solution finale » inventée par les nazis pour exterminer le peuple juif, au génocide des Tziganes par les mêmes nazis, au massacre des Arméniens par les Turcs, ou à celui des Tasmaniens en 1877 par les Anglais. Plusieurs peuples d'Amérique ont complètement été éliminés par les conquistadores espagnols. Il est impossible de dénombrer les génocides ; nous n'avons pas en main, notamment, tous les documents attestant la majorité de ces massacres sanglants. Il y a donc les génocides inconnus, les génocides oubliés, mais aussi les génocides déniés, ceux que l'on ne reconnaît pas. La quête de la reconnaissance d'un génocide est elle-même un long chemin de souffrances. Il y a des événements qu'on préfère taire, d'autres dont on ne veut se souvenir, d'autres qui sont tombés dans l'oubli. Il y a une violence nécessaire à la remémoration de moments terribles, comme il y a une violence maintenant le déni des événements dont on ne veut assumer la faute.

Le Goulag soviétique est un autre exemple d'un génocide à grande échelle. Inspiré par *L'Archipel du Goulag* d'Alexandre Soljénitsyne, Dadoun montre l'horreur de l'article 58 du code pénal soviétique qui cherchait à « nettoyer la terre russe de tous les insectes nuisibles » (Lénine). Le goulag est un grand programme d'exclusion, d'expulsion et de purge. Il fallait un régime totalitariste en Union Soviétique pour permettre les abus de Lénine, et surtout ceux de Staline. Pour purger le pays de tous les indésirables, on liquide les anciens bagnards, on arrête les représentants religieux, on procède à un nettoyage ethnique, et on arrête ou on assassine les ennemis politiques du pouvoir. Dans la violence du goulag, aucune personne, de l'intérieur ou de l'extérieur n'est absolument protégée par le système. Cette terre qui a donné des Tolstoï et des Dostoïevsky se souviendra longtemps de ces violences meurtrières, qui, par ailleurs, n'ont pas encore véritablement cessé.

Le terrorisme

L'extermination se veut quantitative, elle cherche à détruire, sans discrimination, la totalité d'un groupe. Le terrorisme, au contraire, se veut qualitatif. L'extermination coûte cher en argent, en énergie et en vies humaines, alors que le terrorisme mise sur des actes sanglants qui se mesurent au degré de haine qu'ils engendrent. L'attentat, en effet, vise un objet spécifique, limité dans l'espace et le temps.

Dadoun explique que le terrorisme est caractérisé par une double dynamique de la violence : « l'une, tournée vers l'intérieur du groupe terroriste (...), définit la violence interne qui le constitue et le noue sur lui-même — violence dense, nodale, qu'on peut dire fusionnelle, qui trouve sa fin, sa justification, sa raison d'être dans l'éclat éblouissant de l'acte ; l'autre, tournée vers l'extérieur, part de l'acte accompli et déploie ses ondes de violence dans toute la société, irradiant la "population", le "public", d'une violence nébuleuse, sourde, diffuse » (25).

Le terrorisme se perçoit et se définit comme la réponse à un acte antérieur de violence : domination politique ou coloniale, exploitation économique, oppression sociale, etc. Cet acte antérieur de violence légitime l'existence du terrorisme. Sa lutte discrète par moments, flamboyante en d'autres moments, s'organise autour d'une violence qui permet, en même temps qu'elle frappe l'ennemi, de fusionner des individus autour d'une haine commune. Le chef du terrorisme se doit de conserver et de stimuler la haine contre un autrui, bien souvent, au contour malléable et changeant.

Le terrorisme est un jeu qui se joue à trois : le groupe terroriste, le système et la masse. Dadoun compare ce triangle à la structure du psychisme. Le groupe terroriste, centré sur lui-même, égocentrique, narcissique, prétendant à l'autonomie et à l'identité, se compare au Moi. Il s'oppose au système, comparable au Surmoi, qui prononce les interdits, la loi et la norme, et impose la répression. La masse, le peuple, représente le Ça, c'est-à-dire une puissance brute, inconsciente, un réservoir d'énergie.

Dadoun présente le fonctionnement de la dynamique de ce triangle : « Le Groupe affirme travailler, lui qui est Moi, conscience, volonté, tête, pour la totalité du corps social, qui est la masse inconsciente ; car les « masses », comme on dit, ne savent pas qu'elles sont dupées, exploitées, violentées par le Système, qu'il se nomme Capital, Pouvoir, Prince, ou toute autre Puissance dominatrice. L'acte terroriste, secousse sismique, a pour but de réveiller la Masse, de remettre en circuit son énergie « révolutionnaire » latente. Mais, tout comme le Surmoi s'entend admirablement à détourner à son profit l'énergie pulsionnelle du Ça, le Système a l'art de maintenir la Masse sous son emprise, en retournant pour sa gouverne les peurs et terreurs activées par le projet terroriste du Groupe » (27).

Dans le Groupe, les individus tendent à se fondre dans une conscience collective ; le Groupe devient un Moi qui englobe les désirs individuels. Les individus abandonnent leur personnalité pour s'identifier à la mission et à l'idéal du groupe. Cette mission étant de terroriser, le Groupe intériorise le principe même de la terreur, ils se reconnaissent alors comme terroristes avant de se reconnaître comme personnes.

2. Les parcours de la violence

Dans le quotidien, la violence prend des formes souvent indifférenciées. On ne sait pas la nommer. Elle nous échappe. Pourtant, la souffrance, la maladie, le décès d'un être cher, la défaite amoureuse, la perte d'un emploi suscitent une violence que les hommes doivent apprendre à nommer et à ritualiser. Autrefois, on utilisait les mythes et les rituels pour la domestiquer. Le mythe est porteur de sens, tandis que le rituel pourra être une technique pour détourner la violence, l'apaiser, la civiliser. Chacune des transitions de la vie comporte une dose de violence qu'il est sage d'apprendre à ritualiser.

Naissance, enfance et adolescence

Dadoun signale par une phrase délicieusement ciselée que « l'entrée dans la vie se fait sous le signe de la violence » (33). L'enfant qui va naître demande des efforts

soutenus de la part de la mère, des efforts qui comportent des souffrances et des cris. Outre la violence biologique qui est vitale, les interventions médicales, administratives, culturelles et morales sont autant d'occasions de violence lors d'une naissance. Ces interventions forment « un réseau serré d'obligations et de contraintes, de dépendances et d'aliénations qui dépossèdent la femme de son geste procréateur et tracent dans la chair vive et l'âme de l'enfant des empreintes qui vont baliser, irrémédiablement, son destin » (33).

S'inspirant du livre *Le traumatisme de la naissance* écrit par le psychanalyste Otto Rank, Dadoun commente la violence de la naissance. Le fait de passer du milieu intra-utérin, lieu de chaleur, de protection et d'euphorie, au monde extérieur, lieu de nécessité, d'agression, d'hostilité et de souffrance, constitue un véritable traumatisme, une rupture brutale, dramatique et déterminante. En fait, postule Rank, « toute l'existence humaine, toute la civilisation — travail, culture, création, pensée, sexualité, etc. — n'est qu'un gigantesque et constant effort, proprement héroïque, pour affronter et tenter de surmonter le traumatisme de la naissance, blessure originelle marquant définitivement et instituant dans le même temps l'être humain, violence véritablement ontologique, fondatrice » (34).

Après être passé par le traumatisme de la naissance, l'enfant est obligé, dès les premières années de sa vie, de résoudre le difficile paradoxe des pulsions de vie et de mort. Il doit négocier avec cet enchevêtrement de violences internes, il n'est pas à l'abri des violences externes. Dans *La psychanalyse des enfants*, Mélanie Klein montre que l'enfant, traversant « des états d'angoisse persécutive liés à la phase d'exacerbation du sadisme » (35), connaît le sentiment de culpabilité relatif à ses pulsions destructrices (pulsion de mort) dirigées vers son premier objet, sa mère. Citant Klein, Dadoun illustre la scène d'un nourrisson utilisant tous les moyens mis à sa disposition (ses dents, ses ongles, ses excréments, etc.), et les transformant en armes dangereuses par le biais de l'imagination pour détruire sa mère. L'univers de l'enfance est celui de la cruauté. On ne saurait défendre un point de vue qui conçoit l'enfant comme un être angélique lorsqu'on a déjà fréquenté des enfants. Il est vrai que l'amour est un voile qui cache bien des cruautés.

La famille, celle qui se calque sur le modèle bourgeois, est également un lieu privilégié de rapports de force et de domination d'une rare férocité. Il n'est pas rare de voir, notamment, le parent prendre la place de l'enfant, répondre pour lui, vivre pour lui, respirer pour lui. Cependant, l'enfant tapageur n'est pas un être facile à souffrir. Les crises dans la famille sont nombreuses, les haines et les rivalités ne sont pas rares. Il semble que la famille soit un lieu où se déroule un nombre incalculable de drames de toutes sortes.

La famille est pourtant la première école des règles de socialité. Éduquer, dans la famille ou dans le système scolaire, c'est bien freiner la violence pulsionnelle de l'enfant, l'orienter vers des fins acceptables, la détourner de ses objets immédiats. On observe, par ailleurs, que les enfants soustraits aux règles et à la vigilance de l'éducation régressent habituellement à un état de sauvagerie primitive. Par exemple, dans *Sa majesté des Mouches*, William Golding montre des écoliers britanniques, naufragés sur une île déserte, sacrifiant l'un d'entre eux pour le plaisir. L'auteur y voit une confirmation de l'*homo violens*. Comme quoi l'éducation est impuissante à transformer *définitivement* le potentiel de violence du sujet, violence qui éclate dès la disparition des barrières laissées par l'éducation.

Dadoun souligne deux fonctions utilitaires à l'éducation. La première, la fonction technique, consiste en la transmission de connaissances et d'apprentissages. Cette fonction est perçue par l'enfant comme une violence intellectuelle puisqu'elle demande de nombreux efforts et l'acquisition de nouvelles compétences. La deuxième, la fonction culturelle, vise l'acquisition des comportements souhaités par la société. Il s'agit encore d'une violence envers l'enfant qui est frustré de façon constante dans son être même, pour devenir une personne reconnue. En somme, l'éducation cherche à modifier les connaissances et les comportements de l'enfant pour atteindre, tant bien que mal, le statu d'*homo sapiens*. Ce qu'elle cherche, en fait, c'est de recréer, en un seul individu, l'humanité entière.

À l'adolescence, le jeune est dans une sorte de carrefour de violences. Les transformations de la puberté en font foi : la voix mue, la pilosité s'étend sur tout le corps, les pulsions libidinales le travaillent, les postures corporelles changent, chez les filles, ce sont les règles, il peut y avoir acné, etc. Ces transformations

adolescentes constituent une violence organique. Le corps est violence, écrit Dadoun, et aucun être humain ne peut se soustraire à cette violence. Les plus malheureux sont peut-être ceux qui sont laissés à eux-mêmes pour vivre ces changements extrêmes. En plus de ces modifications du corps, existent les régulations sociales, les pressions éducatives, les problèmes de constitution de l'identité et de la personnalité. Ces dernières ne sont pas sans produire une violence à l'endroit des adolescents.

Par contre, si les adolescents subissent beaucoup de violence, ils en produisent également. On peut penser aux associations d'adolescents dont la principale activité consiste en des rituels de violence, parfois tournés contre eux —suicides, drogues, troubles mentaux, postures d'échec — ou dirigés contre la collectivité — délinquance, agressions, casses, viols, etc. (41).

Ce n'est pas sans raison, note Dadoun, que nombre de sociétés traditionnelles organisent des rituels de passage de la vie adolescente à la vie adulte. Ce sont des rituels qui prennent le plus souvent la forme d'épreuves très violentes : mutilations, brutalités, privations, isolement, etc. Ces sociétés traditionnelles reconnaissent dans l'adolescence le moment propice « pour exercer une emprise décisive, mettre son empreinte définitive » (39).

Sexualité, travail et rationalité

La sexualité, le travail et la rationalité dressent un nouvel axe de violence. Dans la *Genèse*, ces trois termes sont associés. La transgression d'Adam et Eve ouvre la porte du savoir sur le sexe, le bien et le mal (rationalité), et le difficile labeur de la terre et de l'enfantement. Chacune de ces dimensions des activités humaines, qui quelquefois convergent, quelquefois se rejettent, comporte une violence qui lui est propre.

Le sexe, le travail et la raison sont des déterminismes violents réglementés par la communauté. Par exemple, la sexualité est « soumise à une multitude de règles, d'obligations et d'interdictions ; la société impose ou réprime les choix, les fins, les comportements, les modes de relation, et jusqu'aux sentiments et émotions

profondes » (43). Quant au travail, il ressemble de plus en plus à une malédiction divine : horaires, gestes, rythmes, conditions matérielles et morales, etc. Il est souvent vécu comme un asservissement, un abrutissement, un carcan, une aliénation, bref cet « enfer » est vécu comme une violence quotidienne et massive. Enfin, la raison est l'instrument de la société. Inspirée de Descartes, la société cherche à nous rendre maître de nous-mêmes et de la nature. Cette conquête de la nature est violente : destruction d'habitats naturels, appropriation de richesses naturelles, etc. Cependant, Dadoun montre que la raison amène une autre forme de violence : « sur la scène psychique elle-même, la raison, qui se ressent d'avoir trop embrassé et mal étreint la nature, pratique l'autoritarisme, rangeant sous sa tutelle orgueilleuse les images, les affects, les volitions, les fantasmes, auxquels elle prétend apporter ordre, cohérence, unité — une unité dont la vocation totalisatrice, assumée par la philosophie soumise à la souveraineté du concept, porte vite au geste totalitaire » (44).

On ne saurait domestiquer les pulsions sexuelles uniquement avec des salves de rationalisations. Cette stratégie mènerait à l'échec, car la sexualité échappe à la raison, au même titre que la maladie et la mort. Les pulsions sexuelles sont si puissantes que l'homme ne pourra jamais s'en libérer. Même le moine dans son monastère et l'anachorète dans le désert, à l'exemple de Saint-Antoine, ne cessent d'être poursuivis par les démons du sexe. Les pulsions sexuelles les dominent, le plus souvent, on le sait bien, à leur insu. Si la sexualité était réglée comme une horloge, personne ne s'en inquiéterait. Or, la sexualité humaine n'est pas déterminée par un instinct. Puisque la sexualité des êtres humains n'est pas réglée comme une horloge, il peut arriver que la recherche de satisfaction produise de l'excès, de la violence. C'est bien parce que la vie sexuelle de l'*homo sapiens* déborde des limites normatives qu'elle est considérée comme dangereuse. La peur de l'excès va conduire l'Église catholique à renforcer les interdits vis-à-vis la sexualité. En fait, pour cette institution plus que millénaire, la sexualité devient uniquement un moyen de procréation. Tout autre but à la sexualité devient une transgression. Surtout lorsque ce but ne vise qu'un plaisir éphémère. Le plaisir associé à la sexualité est considéré comme péché. La honte de la nudité ainsi que la douleur de l'enfantement sont des punitions de Dieu qui marquent la sexualité comme péché et malédiction.

La raison, dans le sens moderne du mot, ce n'est qu'une autre façon de parler de la nature humaine. En réifiant la raison, la modernité oblige l'homme à accepter une nouvelle nature qui devrait pallier à l'ancienne, une nature humaine qui serait plus proche de l'animalité, de la religiosité, de la violence. Cette raison est le cheval de Troie contre une nature primitive trop violente. Toute transgression à cette nouvelle essence humaine devient un crime de lèse-majesté. Un crime puni d'excommunication. Seul un fou conteste la raison. Mais n'y a-t-il pas une illusion à vouloir rationaliser la violence ? À vouloir en faire une chose définitivement maîtrisée ?

L'altérité

Nombre d'individus croient que la violence vient toujours des autres. Ils se sentent victimes d'une multitude de violences qui les assaillent de toutes parts. Que ce soit dans une bataille de cours d'école, dans un conflit personnel ou encore à la guerre, c'est toujours la faute de l'autre. C'est l'autre le responsable, c'est lui qui a commencé. Cette perception de la violence protège l'identité en adoucissant la contre-violence qui ne fait, croit-on, que répondre à celle d'autrui. La contre-violence ne serait qu'une réponse à la violence de l'autre. Comme s'il n'avait jamais été impliqué dans la violence première.

L'homme serait donc un être-contre. Dadoun considère qu'il s'agit là d'une des structures de l'*homo violens*. S'inspirant des poèmes d'Henri Michaux, il déduit, à propos de la façon habituelle dont la violence est vécue et ressentie par la plupart des individus, que non seulement « toute violence est violence de l'autre, mais c'est l'autre, comme tel, qui est violence : du seul fait qu'il est autre, du seul fait qu'il est là, du seul fait qu'il est. Autre, donc de trop ! Et ce "trop" est la violence même, élémentaire, nette. Dès lors que l'autre se pose face à moi — mais l'autre est toujours face à moi — il est contre moi, il existe contre moi ; il occupe un certain espace — qu'il m'enlève ; il occupe un certain temps — qu'il me vole ; il fait certains gestes — j'en suis la cible ; il tient un certain discours — je crève de silence, etc. » (47).

L'autre est perçu comme une violence, car il cherche notamment à me provoquer, à m'absorber dans son identité, à me renvoyer une image de moi que je ne connais pas. En ayant des attentes face à moi, l'autre me fait constamment violence. Mais encore, le combat que je mène contre l'autre m'oblige à me barricader, à me protéger, à renforcer mon Moi, à le cuirasser. Alors, je ne suis plus qu'un moi plein de violences, qui se presse de se faire violence pour échapper à la violence de l'autre. Ce moi qui se fait violence pour contrer la violence n'y arrive pas. Un jour il craque ! Un autre jour il se détraque !

Le temps et la mort

Le temps passe. Nous vieillissons. Cette certitude n'est-elle pas violence ? Le philosophe grec Héraclite, ainsi que le poète Apollinaire, ont évoqué le temps qui passe, la lenteur de la vie et la violence qui découle de l'espérance. Cette espérance qui mène à l'utopie, à la croyance d'une société future lavée de toute violence, qui nage dans le bonheur.

Une autre façon d'apprivoiser le temps qui passe serait de « le décaper, chaque jour, par touches continues, progressives, de son affreuse couche de violence. Cela s'appelle le "progrès", principe qui forme l'ossature de toute la culture moderne » (51). Le progrès apporte de maigres améliorations pratiques à la misérable vie humaine ; mais ses effets sont trop limités pour lui permettre de « désamorcer le rapport terrorisant qu'entretient l'homme avec la violence du temps » (51).

L'utopie cherche à dissimuler la violence du temps grâce au principe d'espérance. Cependant, le progrès s'achemine vers quel destin ! Une contre-utopie ? Par exemple celle présentée par George Orwell dans sa fiction sobrement baptisée *1984*. Pour Orwell, le monde de demain est celui d'une panviolence. Orwell ira jusqu'à écrire : « Si vous désirez une image de l'avenir, imaginez une botte piétinant un visage humain (...) éternellement¹⁰. »

¹⁰ George Orwell, *1984*, Paris, Gallimard, 1980 (1948), p. 377, cité par Dadoun, *op. cit.*, p. 52.

Les hommes passent leur temps à essayer de réparer les traces de la violence du temps qui ne cesse de s'abîmer sur des souvenirs en allés. Mais le temps arrache les événements, les paroles prononcées et les gestes accomplis, pour les emporter sans retour. Étant violence, le temps laisse sa trace, fissurant les mémoires, creusant la chair, laissant à l'homme le vieillissement. Les souvenirs d'une jeunesse, d'une beauté pleine de grâce, heureuse d'innocence lui font violence. Il préfère irriguer sa conscience des plaisirs heureux. Oublier les causes de chagrin devient un mot d'ordre imminent.

Le vieillissement signifie la déchéance du corps, le tarissement du désir, le rejet de la société, et surtout l'échéance prochaine de la mort. Dadoun souligne que « tout passe — et court vers la mort (...). La mort (...) est l'ultime et suprême — et sans doute aussi la toute première — violence infligée à l'humanité ; *homo violens* porte avec lui, sur lui, en lui, la mort — *homo mortifer* » (53). La mort est comme une plaie ouverte qui ne se referme jamais, malgré tous les rituels de deuil.

La mort qui met un terme à la violence du temps n'est pas seulement quelque chose de terrible, celui qui est mort est objet de terreur. Si la mort effraie, le mort terrorise les vivants. C'est pourquoi le « repos éternel » est synonyme de la fin de la violence. Qu'il dorme en paix, c'est-à-dire qu'il ne vienne pas me tirer les orteils. Cependant, il n'est pas dit que les morts ne reviendront pas par la main vengeresse d'un vivant. Dadoun souligne que le culte des morts « témoigne de cette violence spécifique que les vivants reconnaissent aux morts qu'ils tentent d'amadouer, dont ils cherchent à transformer en faveurs le pouvoir maléfique. On imagine aussi qu'en envoyant au Paradis, arpenter les Champs Élysées célestes, un certain nombre de morts privilégiés, ces "heureux élus" auront mieux à faire qu'à titiller les vivants ; et qu'une autre quantité jetée en enfer, servira à alimenter de sa carburante violence les rôtisseries dressées à l'enseigne de Satan » (54).

Peu importe les précautions prises, ils reviennent. Les revenants sont presque toujours mauvais et violents. Qu'ils soient fantômes, zombies, vampires, ou morts-vivants, leur but est toujours de « hanter et d'enténébrer l'existence des pauvres mortels » (55). Le revenant, présent dans les légendes et dans les films, cherche à faire mal, à faire le mal.

C'est la violence de l'homme même qui est signifiée par la venue du revenant. Cette violence est tellement enracinée dans la réalité humaine que la mort elle-même ne peut l'arrêter. L'auteur considère que parler de revenir est une violence, puisque le revenant « n'est rien d'autre qu'une infraction primordiale, imaginaire ou non, peu importe, à la loi universelle, objet d'une intuition irrécusable, qui veut que la mort soit la fin suprême » (55).

Violence suprême, la mort reste somme toute banale, puisque tout le monde y arrive sans risque d'échec. La mort en elle-même porte un Principe de Terreur qui se définit par cette peur d'être transformé en chose, de retourner à la terre. C'est la peur de retourner à la source première, à la poussière d'où l'homme est né, à cette glaise mouillée et inanimée qui prit vie dans un lointain inaccessible. Le Principe de Terreur, Dadoun en fait un principe originaire, un cadre premier de compréhension de la violence, est la peur de disparaître à jamais. Quand toute trace de Moi aura disparu, mais aussi toute trace d'humanité. Quand il ne reste plus rien, plus personne pour se souvenir. Retour à la case départ, retour au néant. Cette pensée vertigineuse, innommable, indicible, qui assèche la gorge et scalpe le cœur est terrorisante. Nous nous étions arrachés au rien et tout nous y ramène. Dadoun nomme « Violence originaire » celle de l'arrachement au Principe de terreur. S'arracher à l'intuition d'un retour dans cet éternel roc qu'aucune vie n'anime. Il est significatif, pour Dadoun, que nous préservions le pouvoir de terrorisation de la mort « et que se poursuivent les jeux de la terreur que la violence *post mortem* incessamment relance » (56).

3. Pouvoirs et violence

L'instrument privilégié qu'utilise la violence pour atteindre les pratiques d'extermination est le pouvoir. Celui-ci utilise la violence en même temps qu'il l'affronte, et en retour, la violence exprime toujours une forme de pouvoir. Dadoun croit qu'il « existe une extraordinaire accointance entre pouvoir et violence, des liens si étroits, tenant tellement à leur structure, qu'on en vient à penser que le seul

vrai problème du pouvoir, c'est la violence, et que la seule finalité véritable de la violence, c'est le pouvoir, sous quelque forme que ce soit » (58).

Le totalitarisme

S'inspirant d'Orwell, Dadoun définit le totalitarisme comme « le système dans lequel l'exercice du pouvoir consiste principalement, sinon exclusivement, en une pratique organisée, constante et généralisée de la violence » (60). Le pouvoir totalitaire justifie sa prétention à utiliser la violence par une fin supérieure (communisme, race aryenne, etc.).

Le gouvernement structuré par et pour la violence doit s'organiser d'une façon particulière et doit se donner les moyens de faire respecter l'ordre. Au sommet de l'organisation totalitaire règne le chef. Il possède un charisme sur les foules passives qu'il tente de réveiller, de forcer, de fanatiser. Il identifie l'ennemi sur lequel portera la haine de la foule. De plus, il est le maître absolu du parti. Il n'aime ni les rivaux, ni les égaux.

Le parti est l'organisation qui soutient le chef. Il est unique et demande une obéissance aveugle des militants. Il a toujours raison. Il impose une discipline de fer à ses membres. Ses adeptes doivent se sacrifier pour lui et même accepter la mort si nécessaire. Le parti totalitaire instaure un règne de terreur. Son fondement est la violence. Elle définit son programme, sa vocation, ses méthodes, son idéologie, etc.

Le totalitarisme cherche à contrôler toute la société. Le parti dicte à toute la population ses comportements, ses sentiments, ses croyances, ses émotions, ses ordres. Il a le pouvoir total d'imposer ses idées. Il tend, de façon obsessionnelle, vers l'unité absolue : un seul chef, un seul parti, un seul peuple, une seule race, une seule doctrine, etc. Cependant, sous cette apparente unité, règne un chaos que Dadoun décrit : « les relations entre sujets sont brisées, dégradées, avilies par la peur omniprésente, le désespoir, la résignation atroce, la délation, une compétition féroce pour tout ; et le sujet tourne la violence contre lui-même, dans un mépris et

une haine de soi qui le rongent de l'intérieur ; le temps est à la haine et la honte » (62).

Le système totalitaire se rend supportable pour la population en donnant des gratifications : « il va dans le sens de la violence propre, interne à l'individu, qu'il exalte et justifie ; il entretient un sentiment communautaire diffus, euphorique, sécurisant, qui se conforte de l'exclusion et de l'élimination des « parasites » et « ennemis » de l'intérieur (...) ; mais surtout, il dirige une bonne part de violence collective vers l'extérieur, en menant une politique belliqueuse à outrance, qui se traduit par des actes sauvages d'agression, des invasions, annexions et occupations meurtrières » (63). La violence vers l'extérieur n'a pas de fin.

Philosophie et violence

La philosophie politique cherche à comprendre le phénomène de la violence dans son ensemble, et à « en définir les conditions d'un usage raisonné, sinon toujours rationnel, visant des équilibres sociaux réglés sur des systèmes de valeurs, telles que justice, liberté, autonomie, droits de l'homme, etc., et qui auraient pour caractéristique commune de maintenir la société en deçà de la limite marquant l'abandon au totalitarisme » (64). Ce rôle implique qu'il n'y ait pas de philosophie politique totalitaire, mais certaines conceptions s'en approchent dangereusement.

Dadoun fait une brève analyse d'un certain nombre d'auteurs de la philosophie qui ont posé des jalons pour comprendre la violence. Il porte d'abord un bref regard sur les travaux de Sade et de Hobbes : deux auteurs pour qui la violence est première. Pour ces deux auteurs, l'état de nature est violence, l'homme est un loup pour l'homme et l'état naturel serait la guerre de tous contre tous. Cependant, précise Hobbes, la raison de l'homme l'amène à s'entendre avec son voisin.

Machiavel présente l'homme comme une créature méchante, assoiffée de pouvoir. Il apprend au prince à contrôler la violence du peuple par la crainte, plutôt que par la bonté. La violence du peuple doit être tenue en respect, mais la violence du peuple est celle de la résistance. Sans cette capacité de résister, le peuple se meurt. Pour Freud, un meurtre originaire met fin à une violence originaire. Ainsi, au début il y

eu deux violences. Après le meurtre vient la culpabilité et la morale. Cependant, la violence peut soudainement revenir. C'est que la culpabilité n'est qu'un symptôme. Marx, théoricien de la lutte des classes, est connu pour sa théorie qui fait de la violence une « accoucheuse de l'histoire ». Georges Sorel parle d'une violence prolétarienne qui se dresse contre la bourgeoisie sous la forme de la grève générale. La grève devient une violence mythique, une violence de résistance contre l'exploitant. Jean-Paul Sartre, Hanna Arendt et bien d'autres philosophes ont développé des idées propres sur la violence. Ici, l'espace accordé à Dadoun est trop étroit pour toutes les présenter.

La démocratie

La démocratie est le système politique qui doit le mieux se protéger contre les violences de l'intérieur et de l'extérieur. Hitler a conquis la plupart des pays démocratiques, l'armée rouge s'est emparée des démocraties d'Europe centrale, et divers dictateurs ne cessent de tourmenter l'Occident démocratique. La démocratie doit relever le défi d'affronter la violence totalitaire jugée intolérable, sans renier ses principes, ni recourir à une violence symétrique dégradante.

À l'interne, les défis sont nombreux : éviter la violence institutionnelle qui procure une justice indulgente aux puissants et aux riches et implacable aux pauvres et aux miséreux ; éviter que la police réponde à la violence par la violence ; éviter la violence du système hospitalier qui tend à faire des patients des « cas » ou des cobayes ; éviter que la compétition, la sélection, et la discrimination qui fondent le système scolaire renvoient les élèves, par le biais de l'échec, à une violence incontrôlable, etc.

La démocratie est basée sur la tolérance, la liberté, le pluralisme, la solidarité et l'ouverture. Cependant, comment peut-elle être tolérante envers l'intolérance ? Jusqu'où peut-elle limiter la liberté ? Doit-elle brimer la liberté des ennemis de la liberté ? Doit-elle accepter les groupes et les sectes qui se basent sur la violence, la haine et l'agression ? Doit-elle tolérer les intolérants ? La démocratie se renforce des risques et des questions qu'elle suscite et qu'elle assume. Voilà en quoi elle est forte et peut résister à la violence.

Conclusion

Rien de la violence n'est étranger à l'homme, semble nous dire Dadoun pour terminer cette courte et riche synthèse. Dadoun sait bien que ni le cours de l'histoire, ni la nécessité, ni un principe simpliste, ni uniquement des circonstances n'expliquent la violence humaine. La violence serait plutôt un « fait de structure, qui désigne l'homme comme étant fondamentalement, primordialement, un être de violence, *homo violens* » (73).

Malgré les différentes techniques pour s'arracher à l'emprise de la violence et de la vengeance, le sang continue d'appeler le sang, la violence continue à régner sur l'humanité. Les seules victoires humaines sur la violence ne consistent-elles pas à faire en sorte que la violence ne passe pas par soi ? Que l'on pense à Gandhi et à Soljénitsyne notamment, leur victoire sur la violence est très limitée.

Quoi que l'on fasse, la violence ne cessera pas. Or, elle peut être amoindrie, ritualisée et domestiquée. Il faut stratégiquement placer la violence sous un autre regard, comme le suggère Dadoun. L'art est une façon ingénieuse de la sublimer. La sublimer en la montrant, en l'exprimant dans des formes inédites. La vocation de l'art consiste peut-être à traiter la violence, à l'exorciser, que ce soit en la montrant telle qu'elle est ou en la voilant dans un tableau idyllique. Mais l'esthétisme se constitue comme gratuité, comme ce qui se dépense sans demander profit. Mais la violence se constitue comme gratuité, se dépense sans demander profit...

CHAPITRE 2

YVES MICHAUD

Yves Michaud

1. Difficile définition

Le politicologue Yves Michaud est né en 1944. Il est professeur à l'Université Paris I. Il a écrit trois livres sur la violence, soit *Violence et politique* (1978), *La violence* (V, 1986, réédition en 1998) et *La violence apprivoisée* (VA, 1996). Dans son livre intitulé *La violence*, Michaud retient deux orientations principales sur la violence : d'un côté, il parle de faits ou de gestes ; de l'autre, la violence renvoie à l'excès d'une émotion, d'une passion, à la force de l'homme ou de la nature.

Michaud fait ressortir, dans l'étymologie du mot *violentia*, le sens de farouche et de force. Il souligne que le verbe *violare* signifie traiter avec violence, profaner et transgresser. À l'instar de plusieurs auteurs, Michaud rattache le mot « violence » à *vis* qui désigne à la fois la force, la vigueur, la puissance et l'emploi de la force physique. Dans son sens le plus profond, *vis* signifie les ressources d'un corps, mais aussi sa puissance, sa force vitale.

Au cœur de la notion de violence se trouverait « l'idée d'une force, d'une puissance naturelle dont l'exercice contre quelque chose ou contre quelqu'un fait le caractère violent » (V : 4). L'abus de force peut donc devenir violence. Quelle que soit la définition du mot « force » utilisée, un acte qui représente un « abus de force » sera perçu comme violent ou non violent en rapport aux normes d'une société. Ces normes varient, évidemment, avec les sociétés.

Plusieurs juristes français définissent la violence par l'usage d'une force excessive dirigée contre un individu. Ils diront que ce sont « des actes par lesquels s'expriment l'agressivité et la brutalité de l'homme, dirigées contre ses semblables

et leur causant des lésions ou des traumatismes plus ou moins graves¹¹ ». Pour ces spécialistes du droit, il y a un lien entre la violence, l'emploi de la force physique et l'atteinte physique. À cette définition juridique de la violence s'est ajouté un autre aspect, que les Français nomment « aspects internes ». Il s'agit d'une violence qui ne s'exerce pas sur le corps même de la victime, par exemple les maladies provoquées. Le terme juridique « voie de fait » inclut les aspects internes et externes (les coups) de la violence. Par exemple, jeter une personne au sol, lui cracher à la figure, lui proférer des menaces ou lui faire subir des troubles psychologiques, c'est commettre des gestes violents, c'est-à-dire des voies de fait. Il existe un classement des différents gestes violents selon la gravité de l'action.

Certaines violences sont permises par le code pénal. Celles entre autres qui permettent l'ordre, ou celles de la médecine ou du sport.

Dans le droit civil français, la violence exercée par le pouvoir pour contraindre ou pour « forcer une personne à contracter » peut stratégiquement utiliser une technique de peur (art. 1112 du Code civil) pour faire impression sur une personne raisonnable. Le pouvoir peut donc user d'une violence pour inspirer la crainte dans le but de maintenir l'ordre.

Ces conceptions légales de la violence confirment les caractéristiques entrevues par l'étymologie, à savoir qu'elle est une atteinte physique et qu'elle est soumise aux normes. Il est plus facile de définir une violence dans le cas d'atteinte physique, qu'une violence dans le cas de la transgression de normes.

Des chercheurs ont essayé de définir objectivement la violence. Par exemple, le sociologue H. L. Nieberg la présente comme « une action directe ou indirecte, destinée à limiter, blesser ou détruire les personnes ou les biens » (V : 7) ; H. D. Graham et T. R. Gurr donnent une définition semblable en ajoutant qu'un acte de violence peut être bon, mauvais ou neutre selon l'instigateur de l'acte. Michaud considère que ces définitions « objectives » ne tiennent pas compte des références normatives. Une définition de la violence doit être située dans le temps et l'espace,

¹¹ Merle, R et Vitu, A, *Traité de droit criminel, droit pénal spécial*, t. 2, Paris, Éditions Cujas, 1982, p. 1395, cité par Y. Michaud, 5.

et reposer sur des hypothèses anthropologiques et politiques. De plus, ces définitions ne tiennent pas compte du fait que tous les actes de violence ne peuvent être comptabilisés. Enfin, ces chercheurs conçoivent la violence comme si tous les acteurs sociaux étaient égaux, ce qui n'est pas le cas. Les jugements de valeur subjectifs interfèrent avec la compréhension qu'on se fait de la violence. En somme, il n'y a pas une définition universelle de la violence, mais des définitions que chaque société se donne pour justifier ses actions afin de la domestiquer.

Voulant tenir compte aussi bien des états que des actes de violence, Michaud propose la définition suivante : « Il y a violence quand, dans une situation d'interaction, un ou plusieurs acteurs agissent de manière directe ou indirecte, massée ou distribuée, en portant atteinte à un ou plusieurs autres à des degrés variables soit dans leur intégrité physique, soit dans leur intégrité morale, soit dans leurs participations symboliques et culturelles » (V : 8). Avec cette définition, Michaud cherche à rendre compte :

- du caractère complexe des situations d'interaction lors desquelles les acteurs peuvent intervenir dans leurs multiples fonctions, mais lors desquelles aussi des institutions (l'école, l'assurance-chômage, etc.) produisent une violence dont nul être humain ne semble être responsable ;
- des différentes modalités de production de la violence (l'arme utilisée) ;
- de sa distribution temporelle, par exemple tuer sur le coup et laisser mourir de faim, (permet de distinguer « état de violence » et « acte de violence ») ;
- des différentes sortes d'atteintes pouvant être infligées : physique, morale, psychique, dégâts matériels, etc.

Il serait bien difficile d'appréhender et de comprendre la violence en écartant les jugements de valeur ; c'est pourquoi une définition totalement objective de la violence n'existe pas. Pourtant, on ne peut définir la violence sans établir des critères qui peuvent être sociaux, juridiques, politiques, etc.

La violence étant quelque chose d'instable, d'irrégulier, liée au chaos, au désordre social, à la transgression, on doit la définir en fonction de références ou de valeurs « sacrées », ou du moins largement acceptées par le groupe.

Le sentiment d'insécurité suscité par l'imprévisibilité de la violence ne facilite ni sa compréhension ni les débats qui l'entourent. Même si peu d'individus ont l'expérience directe de la violence, elle génère et entretient une peur, parfois latente, parfois exprimée. Les nombreux débats sur la montée de la violence sont le plus souvent motivés par cette peur latente.

Étroitement liée à l'idée de transgression des règles, elle pourra être chargée de valeurs positives ou négatives, selon ce qu'on voudra faire ressortir. L'apparition du thème de la violence n'est jamais neutre. Par exemple, la violence libératrice des années soixante a été célébrée parce qu'elle représentait une rupture avec les règles d'une société trop rigide et sclérosée. Cette violence libératrice apparaît aujourd'hui comme une folle perturbatrice de mœurs de plus en plus modelées sur le bourgeoisisme du début du XX^e siècle.

La violence, en fait, apparaît comme un indice important pour comprendre la diversité des groupes humains, la divergence des convictions, et pour rendre compte des conflits et des chocs de valeurs.

2. Histoire et sociologie de la violence

Il existe certains obstacles à la connaissance historique et sociologique de la violence. Il y a d'abord la diversité historique des normes juridiques et institutionnelles. En effet, les lois et les coutumes changent d'un pays à l'autre au cours de l'histoire, et les sociétés comportent des sous-cultures qui conçoivent différemment la violence. Ensuite, les données stockées dans les registres de paroisse notamment contiennent plusieurs lacunes. Ces dernières sont difficilement comparables avec d'autres types d'enregistrement de données. Par exemple, il y a une comptabilité des crimes et délits dans les sociétés modernes sans égale dans les sociétés traditionnelles. On sait aussi que les archivistes ont intérêt à majorer ou à minorer la violence de leurs adversaires ou la leur, selon le cas. Les documents proviennent des pouvoirs en place (cours de justice, police, gouvernement) qui ne traduisent que l'opinion du pouvoir, ce qui rend difficile l'attribution réaliste de la violence à l'adversaire. Cette attitude rend les vaincus et les victimes susceptibles

d'être oubliés. Michaud fournit maints exemples de ce phénomène : le déni des Turcs du génocide Arménien, la nécessité du rapport Khrouchtchev pour croire à l'importance de la déportation dans les camps soviétiques, la croyance d'une propagande sioniste ayant inventé l'idée des chambres à gaz nazies. Les disparitions dans les pays totalitaires tendent à montrer que plusieurs ont « compris que là où il n'y a plus de victime il n'y a pas eu de crime » (V : 16).

Les guerres

Michaud définit la guerre inter-États comme « la manifestation de la violence internationale directe quand elle s'accompagne de morts et de blessés en nombre significatif » (V : 17). Cela exclut les affrontements belliqueux entre tribus primitives qui ne produisent pas assez de morts et de blessés. À titre d'exemple, la Deuxième guerre mondiale a fait 15 millions de victimes, la Première en a fait 9 millions, la guerre de Corée en a fait 2 millions. C'est énorme en comparaison des guerres du XIX^e siècle. En effet, les guerres entre la Russie et la Turquie (1828-1829, 1877-1878), la guerre de Crimée (1853-1856), celle entre la France et la Prusse (1870), l'affrontement entre la Russie et le Japon (1904-1905), totalisent ensemble 996 000 morts. Michaud conclut que « les guerres contemporaines sont plus meurtrières et impliquent plus de civils, en même temps qu'elles mobilisent plus les populations » (V : 18). Toutefois, les périodes de calme sont plus longues.

La qualité destructrice des guerres est due aux moyens techniques, à l'organisation des forces en présence, à la logistique et aux possibilités financières disponibles aujourd'hui. Plusieurs innovations rendent les guerres plus meurtrières : la conscription dès la Révolution française rend la guerre de masse possible ; la révolution industrielle rend les moyens de transport plus efficaces ; la révolution managériale transforme la guerre en technique de gestion ; les révolutions mécanique et scientifique ; l'armement nucléaire ; le perfectionnement des moyens de communication ; etc. Malgré la Déclaration universelle des droits de l'homme, les comportements n'ont guère changé : massacres, torture et cruauté.

Massacres, migrations et violence

Les grands massacres, les génocides et la torture ont tué un nombre considérable d'individus. Par exemple, le massacre arménien par les Turcs a fait 1,5 millions de victimes, les nazis ont tué 6 millions de Juifs, on estime à 20 millions les victimes du régime Soviétique et les pertes humaines se chiffrent à 1 million au Rwanda et au Burundi.

Ces massacres doivent être soutenus par une organisation massive : il faut recenser les victimes, créer un système de tri, élaborer un système de transport efficace, construire des camps, mettre au point une façon de tuer massivement, organiser une structure bureaucratique qui supporte le processus de génocide.

En plus des massacres, les agresseurs utilisent la violence sexuelle. Par exemple, en 1992, plusieurs viols ont été perpétrés par les Serbes de Bosnie. Au Rwanda et au Burundi, les viols étaient très fréquents. Michaud explique ces comportements par le fait que la « pratique systématique du viol terrorise les populations aussi sûrement que la menace d'exécutions massives » (VA : 54). Cette pratique influence énormément les migrations de population.

Devant ces machines bureaucratiques qui rationalisent et polarisent la violence, les populations visées fuient massivement. Par exemple, 2 millions de Russes se sont déplacés au début de la révolution de 1917. En 1945, on estime à 40,5 millions les migrations et la décolonisation de l'Inde a déplacé 15 millions d'individus.

La violence du XX^e siècle est de plus en plus caractérisée par les déplacements de population. Les individus sont devenus des données statistiques. Ils sont considérés comme négligeables, déplaçables, déportables et échangeables. Notamment, l'histoire récente de l'humanité fournit des exemples de groupes entiers achetés au pouvoir qui les exterminait (Juifs achetés aux nazis ou au gouvernement soviétique, Allemands de l'Est achetés par l'Allemagne de l'Ouest, etc.).

Outre les réfugiés politiques, il existe d'autres types de migrants. L'industrialisation, la mondialisation des marchés et la transformation du monde en

un vaste réseau de communication sont des facteurs qui influencent les migrations. Certains fuient la pauvreté de leur pays, d'autres espèrent trouver l'Eldorado, plusieurs individus se déplacent à travers le monde par affaires et n'oublions pas tous ceux qui voyagent pour le plaisir, pour découvrir ou pour vivre l'aventure. Ces nombreux déplacements de population s'expliquent par le caractère nomade des individus et par leur désir de conquête. À cet égard, Michaud écrit que « l'homme n'est pas seulement l'animal sédentaire que l'agriculture a rendu dépendant du sol, mais aussi un omnivore prédateur et curieux, capable de s'affranchir d'une zone de subsistance et de partir explorer et coloniser d'autres espaces » (VA : 57).

Ces nombreuses migrations ne se font pas sans heurts. Il y a un choc des cultures. Peu de pays possèdent une structure permettant de bien accueillir les immigrants. Les États-Unis, le Canada et l'Australie vivent un multiculturalisme garanti par leurs idéaux démocratiques. L'organisation de l'espace en ghettos et en réserves leur permettent d'éviter des conflits inter-ethniques. Cependant, la plupart des pays n'ont pas ces structures. Devant l'importance de l'immigration, la peur et le rejet prévalent.

La peur et l'agressivité des autochtones envers les migrants s'expliquent par le fait que plusieurs pays européens ont réalisé leur unité nationale au XIX^e siècle contre leurs minorités. Les habitants de ces pays se méfient de la différence, car elle menace leur identité. Devant des êtres différents, devant des individus aux mœurs surprenantes, devant des rites religieux étrangers, l'individu ressent de la peur. Les disparités de langues et de coutumes effraient. De plus, la peur de se faire voler les emplois disponibles par les immigrants est constante. Ces multiples frayeurs multiplient les violences telles le racisme, le rejet, la chasse systématique à l'étranger par les *skins* ou la fabrication de boucs émissaires.

La peur est également vécue par les immigrants. Ils vivent un déracinement, une solitude, souvent une pauvreté et un isolement linguistique. Les immigrants de la seconde génération s'acclimatent mieux que leurs parents, mais ils perdent une partie de l'identité culturelle de leur pays d'origine. La communauté utilise plusieurs stratégies pour sauvegarder l'identité de ses membres. Ces stratégies sont parfois

tournées vers la violence. Elles peuvent aussi être à l'origine d'une violence de la part des groupes qui voient cette communauté.

La violence se retrouve aussi dans le tourisme. Il transforme la culture et l'ordre social du pays hôte et il assujettit la population dans le cadre de son monopole (services aux touristes, accaparement de l'art traditionnel, tourisme sexuel, etc.). Il y a aussi les problèmes de rejet des touristes par des groupes révolutionnaires (prises d'otages), sans compter les nombreux touristes victimes de vols.

La violence sociopolitique diffuse

Cette forme de violence couvre les conduites comme les rixes, les rivalités entre groupes, les émeutes du pain et de la vie chère, le brigandage et le banditisme. Elle est locale, peu organisée et spontanée. Elle domine dans les sociétés ne disposant pas de moyens de communication rapides, où la présence policière est réduite et peu efficace, et où la violence n'est pas encore le monopole de l'État. Elle laisse peu de traces et ne modifie pas le pouvoir. Elle est présente surtout jusqu'à la fin du XVIII^e siècle. Ces manifestations de violence témoignent, selon Michaud, « de l'état de sociétés où le recours collectif à la violence n'est pas encore exclu, où la violence n'est pas encore le monopole de l'État mais demeure un élément normal de la vie sociale et politique » (V : 21).

La violence contre le pouvoir

Cette forme de violence se manifeste par des soulèvements, des révolutions, des coups d'État, des putschs, des émeutes, des grèves ou des conflits politiques s'inscrivant dans une perspective d'affrontement qui vise une réorganisation du pouvoir. Pour que la violence soit identifiée contre le pouvoir, « il faut qu'existe (et soit identifié comme tel) un pouvoir central en position d'être occupé par des groupes aux idées, projets et intérêts antagonistes. D'autre part, il faut que des groupes conscients mettent en avant des projets généraux, touchant l'organisation de la société, du pouvoir politique et de l'État » (V : 22). Le radicalisme religieux de la Réforme, les idéaux révolutionnaires, les projets politiques rationalisés comme le socialisme sont des exemples de groupes de violence contre le pouvoir. Plus les

groupes de violence contre le pouvoir s'organisent, mieux les États organisent leur rôle de répression. Par exemple, on voit apparaître les forces policières. La monopolisation du pouvoir par l'État et sa mainmise grandissante sur la violence légitime produisent une contre-violence de plus en plus raffinée.

La violence du pouvoir

Une certaine violence est nécessaire pour établir le pouvoir politique, le maintenir et le faire fonctionner. Cette violence du pouvoir varie selon les formes du pouvoir. Michaud en présente trois : le despotisme et la tyrannie, la répression et finalement, la terreur.

Le despotisme et la tyrannie sont des formes très anciennes du pouvoir. Déjà Aristote les avait définies comme étant la monarchie absolue dont le pouvoir s'exerce sans responsabilité et dans l'intérêt du pouvoir uniquement. Michaud, reprenant le philosophe, explique que les « tyrans se maintiennent par des moyens que l'on peut appeler terroristes : la répression des hommes supérieurs, la mise à mort des hommes généreux, l'interdiction des réunions, la limitation des associations et de l'instruction, l'introduction de la méfiance entre les citoyens et la quasi-disparition de la vie privée » (V : 25). Aristote parle d'avilissement des citoyens, de la défiance entre eux et de l'impossibilité d'agir. En fait, on a ici les ingrédients qui composent l'État totalitaire.

La tyrannie est le propre des petites communautés : « le tyran fait régner sa terreur dans le cercle restreint de ses proches ou de sa cour, s'assurant la faveur du peuple par des mesures démagogiques. Passé ces cercles, l'appareil de la terreur se manifeste par des interventions à la fois spectaculaires et intermittentes — supplices et exécutions capitales » (V : 26). Aujourd'hui, les choses n'ont guère changé si ce n'est la puissance de l'appareil d'État et l'efficacité des moyens de communication.

L'histoire de la répression est aussi ancienne que celle du pouvoir. Quelle que soit la forme de gouvernement, le pouvoir peut répondre à la violence qu'on lui oppose par la répression. Aujourd'hui, les forces de maintien de l'ordre agissent rapidement.

Cependant, il n'en a pas toujours été ainsi. Les gens d'armes, les gardes, les milices bourgeoises et l'armée devaient suivre des rites de répression lorsqu'une révolte passagère, rituelle ou endémique éclatait. Le pouvoir punissait les meneurs et pratiquait une amnistie assez large envers les autres participants. Cependant, si la révolte prenait de l'ampleur jusqu'à menacer l'État, la répression devenait plus féroce. Par exemple, la révolte cosaque de Razin en Russie débute en 1666 et est écrasée en 1671, après plusieurs mois de répression et plusieurs dizaines de milliers de victimes.

Un État désireux d'affirmer sa suprématie et son monopole exerce une répression intense et féroce. Michaud ajoute que « la montée de l'État moderne depuis la fin du Moyen Âge s'est faite à travers la destruction des particularismes et l'organisation brutale de la vie sociale » (V : 26). À l'aide du fouet et de la potence, pour préserver le monopole de la violence légitime, l'État a détruit les particularismes régionaux, écrasé les minorités religieuses, et établi de nouvelles formes d'organisation du travail et de la vie sociale.

La terreur apparaît le plus souvent lorsque la société tente de se renouveler. Par exemple, les terreurs de 1793-1794 lors de la Révolution française ont pris des proportions très graves. Face aux dangers de la révolte fédéraliste et des armées étrangères, face aux revendications des Sans-Culottes parisiens, la répression sommaire s'est changée en terreur, ce qui permit de frapper vite et fort les opposants pour prévenir par la peur. Les comités révolutionnaires ont mis sur pied une police efficace et un système judiciaire où une simple preuve morale suffisait à faire condamner un individu.

Au XX^e siècle, la terreur soviétique se déchaîne à une échelle plus vaste encore. Entre 1917 et 1921, le nouveau pouvoir lutte contre les groupes contre-révolutionnaires. Dès 1927-1928, le pouvoir cherche les ennemis de classe, les boucs émissaires du nouveau régime. À partir de 1934, Staline entreprend ses purges et vise la population entière. On estime à 20 millions le nombre de morts pendant son régime, certains parlent de 40 millions. La terreur et le gouvernement par le meurtre « se caractérisent par l'instauration de juridictions d'exception qui rendent une justice accélérée et caricaturale, l'hypertrophie d'un domaine policier

qui devient un État dans l'État (garde à vue, séquestrations, arrestations arbitraires, disparitions) et par l'extrême généralité de la menace qui peut toucher n'importe quel citoyen en n'importe quelle occasion » (V : 29).

Le terrorisme

Le terrorisme propose un changement radical du pouvoir en pratiquant une politique de menace, de terreur, d'intimidation, de meurtres et d'attentats. Il existe des exemples anciens de différentes formes de terrorisme comme les Sicaire de la révolte des Zélotes en 66-73 après J. C., et les Assassins du XI^e au XIII^e siècle en Syrie. Cependant, la forme moderne du terrorisme remonte au XIX^e siècle. On voit alors apparaître « des théoriciens de la conspiration et du coup d'État comme Buonarroti, Blanqui puis Bakoukine et Netchaev » (V : 29). Durant la deuxième moitié de ce siècle, pratiquement toute l'Europe est aux prises avec des actes de terrorisme. Une tradition de banditisme héroïque, un romantisme assassin et une conception mécanique de la prise du pouvoir sont à l'origine de la montée du terrorisme. Les nouvelles possibilités techniques et la distance entre l'État et le peuple rendent possible, selon les terroristes, l'annihilation mécanique de la société par la disparition des dirigeants. Le terrorisme international est devenu aujourd'hui une « stratégie de menace » souvent utilisée par les groupes de violence contre le pouvoir.

Aujourd'hui, le terrorisme est utilisé par des pays moins fortunés pour lutter contre des pays riches. Il s'agit d'une forme contemporaine de la guerre. Un pays qui n'a pas les moyens de s'acheter de l'équipement militaire sophistiqué peut, sans subir de lourdes pertes, lutter contre une grande puissance grâce aux actions terroristes qu'il lance contre son ennemi.

Les guerres civiles

Les tortures, les exécutions sommaires, les purges et les trahisons sont partout présentes lors de guerres civiles du fait que « l'effondrement de la communauté politique laisse les adversaires sans convention commune » (V : 30). Ces manifestations de violence présentes dans la *Violencia* colombienne, dans les

nombreuses guerres civiles d'Amérique centrale et dans celle des États-Unis, sont déjà décrites par Thucydide dans *La guerre du Péloponnèse*, alors qu'il parle de la guerre civile qui ravage Corcyre en 427 avant J. C. La guerre civile implique une structure de violence où chacun répond aux excès par l'excès.

La violence des guerres civiles s'explique par les changements sociaux rapides se déroulant alors que les mécanismes de contrôle social sont détruits. En fait, les symboles rassembleurs de la société ne fonctionnent plus. Michaud souligne qu'il « ne s'agit pas seulement d'un haut niveau de violence mais de la transgression généralisée résultant de l'effondrement de toutes les bases de communauté : c'est la guerre de tous contre tous dans l'État de nature d'après Hobbes, qui insiste sur l'absolue imprévisibilité des interactions dans un monde qui ne régit pas la loi commune du Léviathan » (V : 31).

La criminalité

Malgré la croyance populaire, la violence criminelle est en décroissance. Si la violence apparaît pire qu'autrefois, c'est parce que nous appréhendons les phénomènes criminels avec des normes différentes de celles utilisées dans le passé, car nous sommes habitués à une sécurité de plus en plus large. En fait, « les comportements criminels sont perçus avec une anxiété disproportionnée par rapport à leur volume réel » (V : 31).

La violence est présente partout dans les sociétés humaines à travers l'histoire et « en ce qui concerne le Moyen Âge et le début des Temps Modernes, les historiens les plus sérieux (Marc Bloch, Georges Duby et Robert Mandrou, Jacques Le Goff) s'accordent pour reconnaître l'insécurité de la vie et l'omniprésence de la violence dans les rapports humains » (V : 32). Les registres criminels attestent la fréquence des bagarres et des rixes violentes et meurtrières, des vols, des sévices sexuels. Par exemple, « à Paris, en juin 1488, sur une centaine de personnes arrêtées en une semaine, la moitié le sont pour des violences physiques, 13% pour des vols et 12% pour dettes » (V : 32).

Au XV^e siècle, la population quitte la campagne pour la ville, occasionnant une plus grande pauvreté. Les nécessités de la vie, la pauvreté, le déracinement, les cataclysmes et les épidémies provoquent une criminalité urbaine. Cette violence, écrit Michaud, « est une violence des pauvres entre eux : violence sur les marchés, au travail (entre ouvriers, entre maîtres et apprentis, entre maîtres et domestiques), violence entre conjoints, violences sexuelles. Elle ne s'en prend pas aux classes supérieures sinon à travers les forces de maintien de l'ordre » (V : 33). L'agression constitue une réponse à la violence de la vie.

L'analyse des archives des *Eyres royales* (Angleterre), comparées aux statistiques de plusieurs pays, montre que les homicides sont plus nombreux dans ce pays au XIII^e siècle que partout ailleurs, et ce à différentes époques. Cela s'explique par les solidarités de famille, de voisinage, de métier et d'amitié qui font tourner les rixes en batailles rangées entre clans. Les criminels sont à 90% des hommes de statut social très humble, pour la plupart des journaliers. La criminalité touche peu les membres des classes dirigeantes qui s'abstiennent de violence physique entre eux et règlent leurs disputes avec les cours de justice.

Avant le XX^e siècle, le recours à la violence est normal et les sentences judiciaires relativement rares. Il est vrai que la police est peu organisée et n'a pas encore le monopole de la violence. C'est au XIX^e siècle que la police s'organise pour contrer toute forme de violence, particulièrement les homicides. On constate en Occident une régression à peu près constante des homicides. Par exemple, entre 1825 et 1830, il y a eu 436 homicides en France, soit un taux de 1,37 par 100 000 habitants. Entre 1861 et 1870, on en dénombre 300, soit un taux de 0,79 ; entre 1951 et 1960, le nombre est descendu à 170 pour un taux de 0,39, avant de remonter à 240 pour la période de 1971 à 1975, pour un taux de 0,46 (V : 36). Cette évolution tient compte des violences physiques graves entraînant incapacité ou mort.

La régression de la violence criminelle s'est accompagnée d'une gestion toujours plus contraignante de la vie sociale. Les gouvernements ont, à la demande du peuple, mis en place des contrôles sociaux de plus en plus performants qui ont contribué à rendre les sociétés plus sécuritaires. Le sentiment d'une montée de la

violence, partagé par la plupart des individus, provient d'une incroyable sensibilité à une insécurité qui n'a jamais été aussi faible.

Dans son livre *La violence apprivoisée*, Michaud dresse un portrait de ce que les sociologues ont appelé le « primitif normal ». Celui-ci est souvent issu d'un milieu violent, il a eu une enfance perturbée et ses ressources sont faibles. La plupart du temps, il ne maîtrise pas le langage et ne sait pas s'exprimer. Il ne comprend pas ce que les autres lui disent. Il a de la difficulté à gérer les interactions. Lorsqu'une situation compliquée survient, il est déstabilisé.

Les primitifs normaux sont « des gens normaux au sein d'un monde où les interactions sont multiples et compliquées, où les codes de comportement sont divers et souvent contradictoires, où il n'est pas anormal d'être parfois perdu et de paniquer au sein de ces interactions, de "perdre les pédales", comme on dit » (VA : 70). Chaque individu peut, à un moment ou un autre, devenir un primitif de ce genre.

Bien entendu, certains individus sont plus susceptibles de devenir des primitifs normaux. Il y a tous les exclus : chômeurs, handicapés mentaux légers, jeunes en situation d'échec scolaire ou de rupture familiale, habitants des quartiers pauvres, etc. Chaque fois que nous devons affronter une crise ou une perturbation grave, le primitif en nous peut se manifester. Certaines situations comme un échec professionnel, un divorce, une catastrophe naturelle, un déni de justice face à une bureaucratie qui fonctionne à l'aveugle, etc. sont très difficiles à gérer. Il est possible que nos réactions soient irrationnelles et violentes. Le primitif peut aussi refaire surface dans des situations d'excitation comme une grève, un match de *football*, une fête ou encore une transe provoquée par la musique techno.

La violence de la vie

Dans le monde moderne, chacun est à la fois acteur et agi, manipulateur et manipulé. Cette société complexe donne aux individus l'occasion de trouver son compte, mais en même temps, chacun est empêtré et coincé. On peut utiliser avantageusement les nouvelles technologies et se retrouver prisonnier d'elles.

Les droits des individus sont défendus par des organisations internationales, nationales, régionales et locales, qui se juxtaposent et se recoupent. Si bien qu'un individu « peut ainsi faire appel à une autorité supranationale pour défendre ses droits. Mais c'est au nom de la dépendance économique internationale qu'il perd son emploi local et qu'il se voit proposer des *telenovelas* brésiliennes, des séries hollywoodiennes et des vêtements créés en Malaisie » (VA : 78). La complexité des relations est responsable de nombreuses migrations. La mobilité de la population tend à déstructurer les liens sociaux et les appartenances familiales qui protégeaient les individus face au rejet hors du travail, d'où le nombre croissant de sans-abri. Cette mobilité modifie également les cultures et les relations au temps et à l'espace. Ces dernières tendent à être perçues comme homogènes et interchangeables. Chacun se sent chez lui partout, mais en même temps, il n'est plus chez lui nulle part.

Cette modification de la perception de l'espace s'accompagne de la perte d'un rapport orienté au temps. Le présent devient la référence. Tout est à la portée de la main, tout est disponible immédiatement. Le passé et le futur sont dévorés par ce présent perpétuel. L'individu se perd dans une succession de moments vécus.

La présence continue des médias fournit à la société des autoreprésentations qui participent de son instrumentalisation et qui lui permet d'amortir la violence quotidienne, celle notamment des casses et du vandalisme. Les individus se retrouvent seuls devant une bureaucratie administrative de plus en plus anonyme. En fait, le fonctionnement social déstructure les individus en modifiant leur référence au temps et à l'espace et leur enlevant la référence à soi comme sujets assurés d'eux-mêmes. L'identité moderne est fragmentée, c'est-à-dire que chacun sait qui il est à un moment donné, mais le présent et l'identité sont en continuel changement.

Dépossédé de sa référence au temps et à l'espace, l'individu oscille entre la jouissance excitée du présent et la panique. Dans une société nerveuse, prise de soubresauts, agitée par les médias, l'individu est aussi nerveux. Il devient désorienté, déboussolé et désaxé. Il est imprévisible. Les fondations intérieures de

son identité sont dissoutes et il ne peut plus compter sur des normes extérieures de la conduite. Dans ces conditions, l'individu doit se débrouiller. La violence peut être une stratégie pour se débrouiller ; par exemple, comme façon de gagner sa vie. L'atomisation de l'individu dans un monde d'abondance rend possible la prédation comme moyen de survie.

Alors que l'agression se banalise, que le lien social s'atomise et que l'abondance se répand, l'État perd le monopole de la violence légitime. Selon Michaud, lorsque l'État détenait ce monopole, il l'employait de façon démesurée (peine de mort partout, législations répressives, grèves mortelles, etc.), mais ce ne serait plus le cas. En fait, l'État ose à peine exercer la violence, car les droits des individus et les principes démocratiques l'en empêchent.

Il arrive que l'individu flanche devant la violence de la vie. Il se débrouille, mais un jour, il panique. Il ne réussit pas à s'adapter. Il a peur, il est angoissé. Il peut alors se résigner, se replier sur soi, s'autodétruire (abus de drogues et d'alcool, suicide) ou réagir de façon violente. Les journaux montrent quotidiennement des violences qui ne sont plus l'effet de la débrouille, mais l'effet du désarroi et de la perte d'adaptation. Par exemple, les drames familiaux sont devenus fréquents.

Dans un autre ordre d'idées, selon plusieurs enquêtes sociologiques, de nombreux groupes sociaux considèrent la violence — par exemple les diverses formes de brutalité — comme un aspect normal de leur vie : jeunes de la rue, populations des cités de transit, pratiquants de certains sports, certaines unités militaires d'élite, le corps policier, etc. On peut même parler de cultures de la violence, notamment celle des pionniers de la frontière de l'Ouest aux États-Unis.

Cette violence s'explique par la rudesse des conditions de vie et de survie des milieux populaires, par les valeurs par lesquelles le groupe se différencie et s'affirme contre les autres, et par des exigences mythiques et rituelles. N'oublions pas que la crasse omniprésente, la promiscuité, l'exiguïté des logements, les conditions de travail sont propices à la violence.

3. Technologie de la violence contemporaine

La comparaison entre la violence du monde contemporain et des époques passées est difficile. La brutalité des sociétés traditionnelles a été remplacée par un système de gestion technocratique de la violence. De plus en plus, la violence est rationalisée et bureaucratisée. Michaud affirme que la plupart du temps, « la violence est un instrument dont l'usage est organisé, calculé, maîtrisé et contrôlé » (VA : 10). Bien que les sociétés modernes possèdent des moyens de destruction et de contrôle des communications de masse plus importants que les sociétés traditionnelles, elles valorisent le contrôle en douceur des problèmes et la solution rationnelle des conflits. Elles condamnent la violence ouverte, brutale et sanglante. Il faut croire que l'idéal des sociétés modernes s'oppose à leur capacité de destruction.

Technologie de la destruction

Des armes existent pour toutes les occasions, toutes les destinations et toutes les bourses. Les matériels peuvent être sophistiqués (missiles, avions, moyens de guidage électronique, armes d'infanterie à visée laser ou infrarouge, etc.), ou plus simples, plus robustes et moins coûteux (armes de poing ou de chasse, explosifs à usage agricole, cocktails Molotov, etc.). L'industrie des armes produit pour tous les marchés et vend selon les règles du *marketing*, formant une sorte d'hypermarché de la violence.

Les différents instruments de destruction se répondent les uns aux autres. Par exemple, on répond au nucléaire par le nucléaire, la lutte anti-terroriste utilise les mêmes armes que les terroristes, etc. La dissuasion nucléaire n'exclut pourtant pas la possibilité de confrontations conventionnelles lors d'un conflit et « des équipements spécifiques doivent être prévus selon la diversité des terrains d'opération et des forces » (V : 41).

Les armes peu sophistiquées sont relativement accessibles, puisque les armes de chasse et les explosifs à usage professionnel sont en vente libre.

Très payante, l'industrie internationale de l'armement « contribue à affermir les alliances en renforçant la dépendance des nations clientes en matière de pièces de rechange ou de matériels compatibles » (V : 41). Les armes sophistiquées sont ainsi diffusées très largement à travers la planète. Leur diffusion et leur accessibilité favorisent un équilibre relatif entre adversaires, non seulement entre pays, mais aussi entre les forces de l'ordre et les groupes terroristes.

Les matériels militaires sont de plus en plus sophistiqués. La haute technologie et les derniers progrès scientifiques sont utilisés. Les révolutions industrielle, scientifique et mécanique ont modifié la puissance des armes, comme aujourd'hui l'informatique, le repérage et le guidage automatique le font. La puissance de l'arsenal militaire ne cesse d'augmenter. Michaud explique : « En 1968, on évaluait la puissance totale de l'arsenal nucléaire à 100 tonnes d'explosif classique par être humain » (V : 43). En 1995, il y avait 60000 ogives nucléaires, dont 25000 aux États-Unis¹².

La puissance de destruction et les progrès en communication rendent les guerres très prévisibles. Les décisions prises lors d'un conflit dépendent des informations disponibles sur l'adversaire. En fait, l'enjeu « est, dans tous les domaines et à tous les échelons, de réunir le maximum d'informations possible » (VA : 14). Les chefs de guerre disposent de renseignements qui leur permettent de disposer d'une connaissance totale du terrain, des moyens disponibles et nécessaires, des conditions climatiques, des coûts humains et matériels, etc. La technologie rend les frappes si précises qu'une armée peut bombarder une cible militaire située en pleine ville sans mettre en péril l'entourage de la cible visée.

Outre la précision, la technologie permet aux pays développés de déplacer des moyens logistiques considérables sur de longues distances en des temps records. Par exemple, les forces alliées n'ont pris que huit mois à s'installer en Arabie Saoudite à la frontière du Koweït en 1990.

¹² Patrice Bouveret, « Le traité de non-prolifération en débat, l'option zéro », dans *Le Monde diplomatique*, avril 1995, 20.

La logique militaire n'échappe pas à celle du marché. Puisque l'armement suit la fine pointe de la technologie, les militaires doivent se spécialiser. On voit naître des armées composées de professionnels aguerris, des troupes de choc, de groupes d'intervention ; par exemple, la Légion étrangère en France ou les *Marines* américains. Il existe aussi des ingénieurs-soldats, des informaticiens et des agents de renseignement. En fait, l'utilisation de la technologie « nécessite des techniciens, des ingénieurs et des cadres, mais en revanche, très peu d'exécutants » (VA : 20). La professionnalisation touche divers domaines, car même la torture se fait maintenant de façon médicale.

Même le terrorisme se professionnalise. Les bandits héros sauveurs du peuple (Bakounine) que sont les terroristes, ne savent plus qu'une science, celle de la destruction (Netchaev). Aujourd'hui, les terroristes suivent des entraînements dans des camps spéciaux et savent utiliser du matériel sophistiqué. Plusieurs pays engagent des mercenaires professionnels qui tendent à remplacer les terroristes idéologiques.

À côté des armements militaires, les « techniques de propagande, de mise en condition des esprits ou de lavage de cerveau » se sont sophistiquées. On ne fait plus la guerre sans s'assurer de la maîtrise des moyens de diffusion des informations dans la population. Ce qui permet évidemment de contrôler les sentiments de haine, de les orienter vers des supposés ennemis.

La sophistication des armes ainsi que la course aux armements alourdissent les dépenses militaires. Par exemple, un Super-Mirage coûte 200 millions de francs, un missile air/air vaut 8 millions de francs et un missile sol/sol Tomahawk est estimé à 900 000\$. Un char d'assaut Leclerc coûte 24 millions de francs et il ne peut servir que quelques minutes en situation de combat. De plus, la formation de personnel spécialisé augmente la facture. Par exemple, la formation « d'un pilote de chasse français revient en 1996 à 1,7 millions de francs. La durée de vie opérationnelle de ces techniciens peut être très courte, d'autant plus courte que l'on se rapproche de l'expérience du combat » (VA : 21). Ces coûts exorbitants ne peuvent être assumés que par des pays très riches. Pour partager le fardeau des dépenses

militaires, les pays développés vendent des armes. Les nations moins fortunées doivent se contenter de matériel de seconde ou de troisième génération.

En plus des dépenses en matériel et en formation des combattants, il faut compter les coûts liés aux pertes de matériel, aux dégâts démographiques, aux pensions des vétérans, aux aides accordées aux anciens combattants, et les blessures psychologiques dans la population.

Média et violence

La violence est souvent présentée par les médias avec sensationnalisme. Sans son enrobage médiatique, la violence risque de perdre ses effets de séduction ou d'abjection. Cependant, le débat reste ouvert à savoir si le média crée l'événement violent. On sait en revanche qu'un acte terroriste qui ne fait pas parler de lui a peu d'effet.

Les médias modernes, en diffusant une quantité énorme d'informations, donnent l'impression de transparence. Ils montrent en direct une prise d'otage qui se passe à l'autre bout de la planète, présentent la guerre en direct et peignent les exploits de groupes terroristes. En fait, ils peuvent manipuler l'information au profit de ceux qui les paient. Il y a alors toujours danger de désinformation. Il arrive que les médias mettent en scène les images de façon artistique, les transformant en clichés.

L'importance des images est telle que l'enjeu d'une guerre notamment n'est pas seulement le conflit lui-même, mais aussi sa présentation par les médias de masse. À cet égard, Michaud note « que les adversaires ont compris que la communication de leurs actions est aussi et souvent plus importante que ces actions elles-mêmes » (VA :42). Les armées et les corps de police ont leur bureau de relations publiques qui comprend des officiers de presse et un service cinématographique. Par exemple, les images de la guerre du golfe montraient des destructions massives en occultant les pertes humaines irakiennes. Michaud ajoute que les «actions communicationnelles contribuèrent ainsi, d'une part, à donner un visage acceptable à la guerre, pour, ensuite, la limiter et y mettre un point final rapide » (VA : 41).

Ayant calculé les coûts et les risques de la prise de Bagdad, les autorités américaines ont manipulé les images de la guerre pour en justifier l'arrêt.

Michaud suggère que les médias rendent la violence irréaliste par la répétition soutenue des images violentes. C'est pourquoi les images de la violence peuvent être dangereuses. Selon l'auteur, elles contribuent à faire voir la violence comme plus normale, moins redoutable et plus banale. La profusion d'images chocs tend à diluer les capacités d'émotion et d'attention. D'un côté, les gens sont indignés par la violence, mais, en même temps, ils oublient très rapidement. Lorsqu'on demande à un individu quels événements récents l'ont marqué, les réponses témoignent d'une mémoire très courte, enracinée dans le présent : un massacre, un acte de terrorisme. Chaque événement chasse le précédent.

Vulnérabilité et résistance des sociétés contemporaines

La complexité des sociétés contemporaines les rend vulnérables à la violence. La division du travail à l'intérieur d'un pays et entre les pays, les interactions sociales, les échanges économiques nationaux et internationaux, les réseaux de communication et de transport complexifient ces sociétés. La population circule et se déplace de plus en plus. La sécurité est devenue un droit, les mœurs se sont adoucies et policées, la tolérance à la violence est donc réduite.

Depuis les années 1970, le terrorisme s'est développé. Quelques hommes bien entraînés suffisent à créer les dégâts matériels voulus, à diffuser la terreur et à publiciser la cause terroriste. Le terrorisme est un moyen efficace et peu coûteux d'obtenir des gains. Il entraîne peu de pertes d'hommes pour le groupe. En effet, environ 10% des auteurs de détournements d'avion ont été tués ou arrêtés entre mars 1968 et juillet 1974, et moins de 50% des terroristes capturés entre 1971 et 1975 ont été condamnés (V : 54). Les sociétés contemporaines tentent de limiter leur vulnérabilité par « des mécanismes de régulation et de traitement des défis, des mesures de délimitation et d'isolement des conséquences » (V : 55). Les systèmes d'assurance, la prévention et la détection sont, entre autres, des exemples de mécanismes mis en place pour contrer la violence.

4. Gestion et contrôle de la violence

La violence, dans le dernier siècle du second millénaire, est soumise à des rationalisations et des calculs de plus en plus sévères. Rationalisations qui sont d'abord celles du pouvoir de l'État, mais aussi, celles qui servent à la régulation de la vie de tous les jours. La violence, considérée comme un moyen rationnel parmi d'autres d'atteindre un but fixé, peut être recommandée ou exclue selon le rapport entre son efficacité et les coûts de son utilisation. Ainsi rationalisée, elle se retrouve dans les stratégies qu'utilisent des adversaires pour contrôler leurs affrontements, et dans les régulations qui visent à contrôler et à maîtriser les individus et les groupes. Il n'existe pas de violence pure, ni de violence scandaleuse ou déshonorante. On la juge selon ce qu'elle produit et rapporte.

L'administration de la terreur : le totalitarisme

Le pouvoir étant la forme institutionnalisée de la violence, l'État dispose du monopole de la violence légitime et se charge de protéger les individus. Cependant, le pouvoir s'exerce selon des lois connues et publiques qui l'encadrent et le limitent. Il arrive cependant que l'État se débarrasse de ces limites légales et s'adonne au terrorisme d'État. Les lois deviennent alors discriminatoires, il y a apparition de tribunaux d'exception, d'une loi martiale, la police devient omniprésente, la dénonciation et la délation organisée se propagent, la torture et les exécutions sommaires se multiplient, etc. Le terrorisme d'État fait progressivement disparaître la vie publique. La méfiance s'installe et les citoyens vivent repliés sur eux-mêmes. L'Allemagne nazie est un exemple de terrorisme d'État.

La torture, élément important du terrorisme d'État, disparaît progressivement à la fin du XVIII^e siècle et ne reparaît qu'au XX^e siècle. Il ne s'agit plus de recueillir des renseignements, mais plutôt d'humilier, de faire mal, de briser les victimes. La torture devient alors un instrument de terreur voué au maintien de l'ordre. Les tortionnaires sont des techniciens, des médecins psychiatres, des psychologues, etc. Les instruments de torture sont des électrodes, des drogues, des conditionnements, des chantages affectifs, etc.

Les systèmes totalitaires passent d'abord par une période terroriste, mais ils peuvent ensuite fonctionner de façon moins violente en instaurant des systèmes complexes de contraintes, d'incitations et d'exclusions. L'obéissance est obtenue par des incitations économiques, la persuasion, l'influence, le contrôle de l'information, etc. Michaud note que « les citoyens peuvent obéir (ou plus simplement se tenir tranquilles) parce qu'ils ont peur de la répression, parce qu'ils donnent leur adhésion idéologique ou enfin parce qu'ils y ont tout bêtement intérêt » (V : 60). Les systèmes totalitaires manipulent toutes ces dimensions de l'obéissance. La violence donne, par ses exemples, une crédibilité à la répression du pouvoir, mais le pouvoir se sert aussi de la propagande et de la formation idéologique au travail, à l'école, dans les organisations jeunesse, les syndicats et le parti unique pour encadrer la population. Les gratifications économiques et les privilèges récompensent les adhérents au système. Le totalitarisme repose moins sur la violence que sur le réseau de dépendances, de menaces, d'incitations et d'exclusions pour dominer le peuple.

En contrepartie, le système produit des tracasseries administratives, une surveillance policière omniprésente, l'inaccessibilité de certains pouvoirs, l'exclusion de catégories de citoyens, etc. Selon Michaud, ces « méthodes d'administration de la terreur admettent la violence comme instrument normal de la vie sociale et politique » (V : 62).

Depuis les années 1980, plusieurs régimes totalitaires se sont effondrés, non sous les coups d'adversaires au régime, mais par incapacité à gérer une situation politique ou économique. Par exemple, de nombreux gouvernements d'Amérique latine ont abandonné le pouvoir après un échec des guérilleros pour le leur arracher. On retrouve également, depuis la chute du mur de Berlin en 1989, plusieurs cas d'abdication du pouvoir dans les pays de l'Europe de l'Est.

La chute des gouvernements totalitaires a des répercussions sur les habitants de ces pays. Les normes de conduite et le cadre légal d'action doivent être redéfinis. Les individus doivent s'acclimater à de nouvelles interactions qui se situent entre la coopération compétitive et le conflit ouvert. Ils doivent aussi prendre des habitudes démocratiques, alors qu'ils n'ont aucune expérience de la démocratie. Par exemple,

lors de la démocratisation de la Russie, le manque de ressources a plongé les habitants dans la pauvreté, en même temps que la mafia russe s'organisait et faisait des profits énormes.

Privés de leurs habitudes, de leur cadre légal, des normes politiques, de leurs références, de leur sentiment d'appartenance à un groupe, de leurs localisations et de leurs obligations traditionnelles, il n'est pas rare que les individus libèrent leur violence potentielle. Cette violence peut dégénérer en guerre civile, dans un enchaînement de vengeance et de contre-vengeances où le massacre répond au massacre. La guerre en ex-Yougoslavie est un exemple de cette libération de la violence.

Les stratégies de la violence

Pendant la guerre froide (1945-1990), il y a eu une forte tension entre les États-Unis et l'Union soviétique. Bien que la guerre n'ait pas éclaté entre les deux blocs, ces derniers ont participé à plusieurs conflits localisés (guerre de Corée en 1950, guerre du Viêt-nam entre 1946 et 1975, guérillas sud américaines des années 1960 et 1970, etc.). Les deux puissances se sont affrontées dans plusieurs conflits survenus pendant la guerre froide, parfois activement, mais le plus souvent, d'une façon sournoise, en vendant des armes aux belligérants .

La chute du mur de Berlin en 1989 a signifié la fin du bloc communiste. Plusieurs conflits sont nés de la décomposition de ces anciennes unités politiques. Certaines minorités de l'ex-Union soviétique et de l'ex-Yougoslavie aspirent à l'indépendance. Les guerres civiles et les massacres sont nombreux.

D'autres régions du globe sont instables. On peut penser notamment à l'invasion du Koweït par l'Irak et à la guerre du Golfe en 1990, aux massacres du Rwanda et aux tensions dans les relations israélo-palestiniennes.

Depuis la fin de la guerre froide, les conflits ont des enjeux locaux et un impact mondial, mais la signification du conflit n'est pas nécessairement claire. C'est ce que Michaud appelle des conflits « globcals » (américanisme construit à partir de

global et local). Cette appellation se justifie par le fait que les conflits localisés sont en même temps mondiaux. Si les grandes puissances interviennent dans les conflits locaux, c'est pour protéger l'équilibre de l'économie mondiale ou parce que le conflit se déroule trop près de leurs frontières. La mondialisation de l'économie et des échanges rend les grandes puissances particulièrement sensibles à tous les conflits sur la planète. C'est pourquoi la communauté internationale s'ingère dans des conflits au nom de l'universalité des droits de l'homme. Elle ne s'aperçoit pas que son intervention remet en cause les souverainetés nationales au profit d'un gouvernement par des fonctionnaires de l'universel et des juges transnationaux.

Plusieurs stratégies d'intervention sont utilisées lors de conflits. Ces derniers s'expriment de façon ouverte ou non. L'utilisation de la diplomatie, de la politique et de la violence s'entremêlent et se complètent. En fait, en politique intérieure comme en politique extérieure, l'avertissement, les déclarations solennelles et l'utilisation de la force constituent des séquences d'action qui s'inscrivent dans un continuum. Ces actions se renforcent et se rendent crédibles les unes les autres.

L'histoire récente en ex-Yougoslavie illustre bien comment les différentes stratégies se complètent. En 1992, lorsque le conflit débute, les pays européens sont pris au dépourvu. Ils ne réagissent pas immédiatement. Les combats ne s'étendent pas aux autres régions des Balkans, malgré les risques réels d'embrasement de la région (Kosovo, Macédoine, Monténégro). Au bout de trois ans d'attentisme et de tentatives d'accord infructueuses, les Américains s'engagent dans le conflit. Les accords de Dayton (décembre 1995) sont imposés aux belligérents à coup de menaces, de promesses et de déblocage de crédit. Depuis, de nouveaux massacres ont été commis dans cette région. Les ultimatums et les sanctions économiques n'ont pas permis d'arrêter les massacres. En mars 1999, l'OTAN s'engage activement dans le conflit en bombardant la Serbie.

Dans tous les conflits, les actions sont calculées. Les adversaires tiennent compte du soutien ou de l'hostilité des spectateurs (alliés, communauté internationale, électorat, opinion publique) dans le choix de leurs actions. Il ne s'agit pas d'écraser l'adversaire, mais bien de le contraindre à agir selon les intérêts internationaux.

Gestion du désordre et du risque

Dans les sociétés contemporaines, il existe plusieurs mécanismes de contrôle de la violence : étude des phénomènes, mise en place d'organismes d'action et d'éducation, répression, etc. La compréhension de la violence et de ses causes est partielle, mais les moyens utilisés pour la contrôler obtiennent un relatif succès. Par exemple, différentes études sur la criminalité urbaine et sur les risques de violence dans le milieu carcéral ou dans les métiers liés à la violence (policiers, soldats, sportifs, etc.) ont permis de faire des recommandations pour limiter les dégâts causés par la violence et pour limiter les actes violents. Ces recherches ont permis de pointer la classe d'individus dangereux dans les quartiers à haut risque de délinquance. Elles ont montré les conditions déterminantes : pauvreté, présence d'armes, alcoolisme, antécédents judiciaires, antécédents de troubles, machisme, etc. À vrai dire, il semble que l'alcoolisme, le machisme et la présence d'armes soient des facteurs prépondérants dans les actes de violence urbaine. Les enquêtes sur la violence ne permettent pas une action directe en situation critique, mais elles autorisent la suggestion de recommandations : politique d'éducation et d'aide à l'enfance dans les familles à risque, traitement des maris et pères violents, mise en place d'un système de conseillers sociaux, etc.

Les valorisations de la violence

La violence fait partie du fonctionnement social. Dans un processus de rationalisation, la violence reçoit diverses valorisations. Par exemple, un gangster enrichi a la réputation d'être un habile homme d'affaires, un terroriste peut devenir un interlocuteur politique ou même un premier ministre, un soldat est un héros, un dictateur devient un père du peuple, etc.

Michaud souligne qu'en réalité, « la violence est selon les cas tolérée, prohibée, aménagée, encouragée, ou bien encore elle passe inaperçue sous une rubrique anodine » (V : 72). En comparant les dégâts causés par la circulation routière à ceux causés par la violence criminelle, il est surprenant de constater que l'insécurité due à la violence soit tant dénoncée, alors que celle causée par les accidents de la

route soit presque considérée comme normale¹³. Ces variations dans l'appréhension de la violence seraient, selon Michaud, un témoignage de la diversité des critères de tolérance à la violence. La rationalisation de la violence aboutit à sa banalisation, ce qui contribue à la faire circuler à une échelle considérable. En même temps, cette rationalisation aide à introduire des mécanismes de contrôle et de paix dans les relations humaines.

5. Les causes de la violence

La violence n'a pas une cause, et si causes il y a, elles sont complexes et diverses. À vrai dire, il y a autant de causes à la violence qu'il y a de théories anthropologiques et sociologiques. Dans ce chapitre, Michaud présente quelques-unes des théories qui ont contribué à la connaissance du phénomène de la violence.

Le point de vue neurophysiologique

Plusieurs chercheurs, dont Hans Selye (74), se sont penchés sur les syndromes d'adaptation des organismes complexes réagissant au stress. Par stress, Selye entend les tensions issues du milieu. Les agents stressants sont des microbes, des variations de température, du bruit, de la lumière. L'organisme réagit à ces stress en résistant, mais cette résistance s'épuise assez rapidement. S'établit alors une relation entre le stress et l'agressivité qui s'instaure de deux manières : d'une part, il y a une agressivité générée par des situations de stress ; d'autre part, l'agressivité déclenche des réponses d'adaptation et est aussi un facteur de stress.

De nombreuses recherches en neurophysiologie ont permis de détecter différentes zones cérébrales correspondant à différents types d'agressivité. On a établi, à partir des études de Delgado (75), une carte des zones de stimulation neurologique. Même si ces recherches peuvent établir des corrélations intéressantes entre les zones du cerveau et l'agressivité, elles ne tiennent cependant pas compte des signifiants pour les individus, des symboles, ni des significations sociales et culturelles.

¹³ En 1976, il y a eu en France 1599 meurtres ou tentatives de meurtres et 65107 actes de violence contre les personnes alors que la circulation routière provoquait la mort de 13787 personnes et en blessait 357451 autres. (V : 72.)

Éthologie et agressivité

L'éthologie étudie les comportements animaux dans leur milieu naturel. Elle tente notamment d'établir certaines corrélations entre l'agressivité animale et les fonctions d'adaptation. Les éthologues font ressortir au moins cinq éléments :

1. chez les animaux, seul le rapport de prédation donne lieu à des affrontements qui ne sont pas particulièrement cruels,
2. l'agressivité fonctionne avec la précision de l'instinct,
3. l'agressivité a des fonctions précises, comme la répartition territoriale ou la sélection des partenaires sexuels,
4. l'agressivité a de faibles capacités de destruction,
5. l'agressivité animale peut, dans certains cas, déboucher sur des comportements pathologiques dits de léthalisation (le programme du comportement se déroule sans que fonctionnent les mécanismes de ritualisation).

Le débat persiste à savoir si l'agressivité est un instinct comme la faim et la sexualité. Michaud prend position pour la conception instinctualiste et postule que l'agression a des fonctions positives dans l'adaptation et l'évolution de l'espèce. Cet instinct amène l'animal à utiliser l'agression pour se nourrir, se défendre ou se reproduire.

Michaud croit à l'existence de l'instinct chez l'homme comme chez les animaux. Or, dès que l'homme commence à dominer son milieu et à former de grands groupes, son instinct devient nuisible. Il multiplie sa capacité de destruction avec les armes et les inventions techniques. Les mécanismes de ritualisation seraient souvent défectueux ou inadaptés à des situations complexes et artificielles. La taille des communautés augmenterait les erreurs de communication. Selon les éthologues, les ravages de l'homme viendraient du fait qu'il n'a plus besoin de son agressivité. Son instinct complété par la culture continuerait à travailler, alors qu'il serait rendu inutile dans la société artificielle qu'il s'est construite.

L'apport de l'anthropologie préhistorique

L'*Homo erectus* vivant il y a environ 1,7 millions d'années, connaît le feu, dispose d'outils et inaugure les premiers rites. Ce chasseur, adoptant un comportement de prédation et d'attaque, se déplace en dehors du territoire limité de son habitat. L'utilisation des outils l'oblige à développer des habiletés, son intelligence et un système de communication puisque cette utilisation demande une coopération de la part des chasseurs. L'outil a de ce fait favorisé la transmission des savoirs. L'agressivité conquérante de l'*Homo erectus* « inaugure une exploration et une exploitation inventives d'un milieu qui ne se limite plus à un petit territoire. L'agression va de pair avec la destruction et l'exploitation. En ce sens, souligne Michaud, il y a une violence au cœur même de l'humanité, celle qui anime ses inventions, ses explorations et sa production de la culture » (81).

Certains auteurs, dont Erich Fromm, croient qu'au Néolithique (9000 à 7000 avant J. C.) le caractère destructeur de l'agressivité humaine se rend à un autre niveau. L'homme commence à exploiter la nature (agriculture) et invente le travail des métaux. Apparaît alors une hiérarchie sociale entre les guerriers et les agriculteurs.

Depuis le début de l'humanité, l'homme est inventif. Cette inventivité a un côté explorateur, manipulateur, conquérant et agressif. C'est d'ailleurs parce qu'il crée qu'il est un « animal dont la dénaturation est l'essence même » (81). Le mythe de la mise en péril et du déséquilibre de sa nature animale par la culture doit être abandonné. S'inspirant de Georges Bataille, Michaud explique comment le caractère foncièrement créatif de l'être humain l'arrache à la nature et le fait entrer dans l'excès et la transgression. En contrepartie, l'« animalité » cherche sans cesse à s'imposer, ce qui amène d'autres excès encore plus radicaux comme la fête, le sacrifice, la cruauté et l'orgie guerrière. Cette violence est un échec, car l'« animalité » de l'homme ne revient pas et ces actes renforcent la puissance de dérèglement et de transgression propre à l'homme.

L'animal ne cherche pas à tuer ou à faire souffrir. Il tue pour se nourrir. Il n'est ni pacifique, ni cruel et n'agit jamais avec excès. L'homme est ingénieux en matière de violence, de torture et d'horreur. Il invente des tourments, des sévices, des

châtiments et des façons de tuer. Bataille a bien vu que « les déchaînements de la cruauté humaine, dans leur gratuité par rapport au simple objectif de mettre à mort, ne peuvent se comprendre que venant d'un être qui cherche à excéder les limites » (82).

Psychologie de l'agressivité

Cette discipline recherche les lois qui régissent les conduites. D'abord les théories mécanistes de type béhavioriste tentent d'expliquer les stimuli déclencheurs de l'agressivité ou de la colère. Selon les tenants de ces théories, la privation de mouvement, de nourriture ou de boisson, les interdictions en général, l'hyperstimulation, les excitations fortes, les effets de la chaleur et du bruit sont des déclencheurs importants d'agressivité. Il semble que les apprentissages et les conditionnements de l'agressivité soient résistants et impliquent la totalité de la personnalité, ce qui rend les déconditionnements difficiles.

Certaines théories psychologiques s'intéressent aux « modèles » dans l'apprentissage de l'agression. Les modèles dont la charge émotionnelle est forte montrent l'agressivité et la violence aux enfants. Dans l'histoire familiale des jeunes délinquants, on voit souvent des problèmes de violence familiale ; par exemple, le père alcoolique devient un modèle pour un enfant.

Certains défenseurs de la psychologie dynamique (J. Dollard) considèrent l'agression comme une réponse à la frustration. Lorsque les réponses adéquates à certaines stimulations sont interdites, l'individu n'a d'autres choix que l'agression. Celle-ci se tourne contre la source de la frustration. Dans le cas où cette dernière est inhibée, l'agression est tournée soit vers soi, soit vers tout ce qui entoure le sujet frustré.

Les approches cliniques et statistiques

L'approche clinique souligne les facteurs traumatiques dans la formation des personnalités agressives. Certains chercheurs étudient le rôle que jouent les frustrations, les séparations, les crises familiales dans la construction de la personnalité aggressive. D'autres chercheurs (Fromm, Bettelheim) vont analyser les

effets de l'environnement (concentrationnaire, hospitalier) sur la personnalité agressive.

Pour leur part, les approches statistiques étudient une corrélation entre auto-agression suicidaire et agression tournée contre autrui. Selon les psychologues, « certaines formes de crimes passionnels constituent pour le meurtrier narcissique des analogues de suicide — mais aux dépens d'autrui » (86). Il existerait une réversibilité de l'agressivité, celle-ci se tournant tantôt contre l'individu lui-même, tantôt contre autrui. Ces chercheurs essaient aussi de relier l'agressivité et les anomalies physiologiques. Selon eux, il pourrait y avoir des criminels-nés possédant le chromosome criminel ou victimes d'une irritabilité biologique.

La psychologie sociale

Elle s'intéresse à l'agressivité dans les situations d'interaction. On ne met plus en doute le fait que victime et agresseur se conditionnent mutuellement. Milgram (88) a montré que nul ne sait de quoi il est capable en matière de violence. Certains hommes se soumettent aveuglément à l'autorité, ne se préoccupant que de bien réaliser la tâche demandée. Dans un souci d'obéissance, un individu peut devenir un tortionnaire.

Les apports de la psychanalyse

Pour Freud, l'agression se manifeste à la fois dans la destruction et dans les conduites auto-agressives. À partir de 1919, Freud présente la pulsion de mort opposée à la pulsion de vie (Éros). La nature du vivant, le caractère conservateur de la vie instinctuelle, les phénomènes de répétition, de la spécificité de la haine et de la jouissance prise dans l'agressivité et la destruction s'expliquent par l'opposition des pulsions. Intériorisée, la pulsion de mort rend compte du masochisme et de l'autodestruction. Elle est responsable du sadisme, des tendances destructives et des agressions.

Michaud résume Freud : « [les] pulsions de vie et de mort opèrent conjointement en s'étayant l'une l'autre : l'autoconservation (pulsion de vie) s'appuie sur l'agressivité pour parvenir à ses fins face aux objets extérieurs ; de même la pulsion

d'amour a besoin de l'emprise agressive pour s'assurer la satisfaction. Le plaisir de la destruction et de l'agression se mêle à des motifs élevés ou érotiques au moment des guerres et des persécutions » (90). Freud étend ces considérations à la société. Celle-ci transforme la pulsion de mort de ses membres en agressivité tournée contre les étrangers pour unifier le groupe. En même temps, elle réprime la violence des individus entre eux par la répression de la satisfaction des pulsions. La culpabilité naît de cette interdiction intériorisée dans le surmoi.

Mélanie Klein (91) croit que dès le début de son développement, l'enfant expulse une partie de sa pulsion de mort, la détournant vers des objets. Ce détournement partiel de la pulsion est à l'origine du sadisme. La partie non détournée est vécue par l'enfant comme une angoisse intense qui donne naissance à des mécanismes de défense agressive qui se traduisent par de multiples fantasmes de destruction chez l'enfant. Ces fantasmes, souvent tournés contre les parents, produisent de l'angoisse générant d'autres fantasmes d'agression. Il s'agit d'un cercle vicieux qui est habituellement rompu avec le développement génital, sauf en ce qui concerne les personnalités criminelles.

La sociologie empirique

Dans les années 1960, plusieurs recherches empiriques portaient sur la relation entre le nombre d'événements violents et certains indices socio-économiques. Le chef de file de ces recherches, Ted Robert Gurr (96), voulait montrer l'incidence de la privation sur la violence. Ces expériences révèlent qu'à long terme, le volume de violence varie selon l'intensité de la privation sans que les variables intermédiaires, comme le degré d'organisation institutionnelle de la société, ou sa tradition de violence, n'affectent de manière significative leur relation. Cependant, les variables intermédiaires jouent un rôle important dans le degré de violence si la privation est à court terme. Le potentiel répressif de la société influence le degré de violence. Passé un certain niveau élevé, elle décroît pour croître de nouveau si le potentiel répressif atteint un niveau insupportable.

D'autres études ont mis la violence en relation avec des facteurs socio-économiques. J. Clarence Davies (97) soutient que les révolutions arrivent après une période

prolongée de développement économique et social, lorsque se produit une courte période de crise et de régression. D'autres recherches ont montré que la violence politique se produit lorsqu'il y a une frustration systémique due aux changements rapides, surtout dans les sociétés sous-développées depuis la décolonisation. Ses études statistiques soulignent l'importance de l'état de modernisation du pays, de la vitesse du changement social et du potentiel répressif.

Michaud considère que ces approches sociologiques présupposent des modèles théoriques implicites. Par exemple, Davies présume d'une rationalité des comportements qui ne peut exister dans les situations d'oppression ou de misère.

Les approches fonctionnalistes

Les sociologues de cette école considèrent généralement la violence sous l'angle de sa fonction sociale. Burgess et Mazrui (100), notamment, montrent la fonction de renouvellement que le conflit, notamment la guerre, les émeutes ou les révolutions, joue sur la société. Certains chercheurs croient que les conflits permettent l'intégration de groupes, l'avènement de nouvelles valeurs, la résolution de tensions, la création d'un nouvel équilibre, et même l'amélioration de la sécurité. On reconnaît que le conflit, même s'il est vecteur de violence, a une fonction positive sur l'individu et le groupe.

L'analyse de Merton (101) des phénomènes d'anomie et de déviance montre que toute société donne des objectifs et des fins légitimes à ses membres et organise des contrôles pour les atteindre. La structure sociale peut valoriser les fins sans égard pour les moyens d'y parvenir, ce qui engendre l'anomie. Elle peut tout aussi bien imposer des moyens sans fin précise, ce qui demande un conformisme. Les individus s'adaptent aux normes sociales, soit par le conformisme (accepter les fins et les moyens), soit par l'innovation (accepter les fins en innovant sur les moyens), soit par le rituel (éviter les risques), soit par l'évasion (abandonner les fins et les moyens pour vivre hors normes), ou soit par la rébellion (tenter de produire politiquement une structure sociale où l'adéquation entre fins et moyens soit mieux assurée). La violence peut devenir un moyen de parvenir à une fin socialement

légitime (par exemple un criminel qui veut s'enrichir), ou de changer les moyens et les fins socialement reconnus.

Selon Parsons (102), l'exercice du pouvoir implique l'usage de la force comme modalité d'interaction sociale visant à dissuader, punir et démontrer sa domination. Le système social utilise la force lorsqu'au pied du mur, il doit se faire obéir, mais en même temps pour garantir l'obéissance future de ses membres.

Le point de vue systémique

Les sociologues systémistes considèrent la violence en relation avec le système. Elle est envisagée comme corrélative des modifications d'un système quand sa stabilité est mise en cause. Dans un système hiérarchisé, la violence provient des individus dont la position sociale n'est pas cohérente, par exemple, les universitaires qui n'ont ni de situation stable, ni de revenus correspondant à leur degré d'instruction. Au niveau international, par exemple, la stabilité du système dépend de ses capacités à répondre adéquatement à des modifications de l'environnement. Le système se détruit lorsqu'il ne surmonte pas les troubles ou ne satisfait pas ses membres.

La conception marxiste

Le marxisme fait de la lutte des classes le moteur du développement historique. Dans cette théorie, les conflits ne souffrent aucun compromis. Chaque régime social est caractérisé par son mode de production qui crée un rapport de domination entre les classes antagonistes. L'affrontement se produit tôt ou tard. La violence est donc un aspect inévitable de l'histoire. Cependant, les marxistes ne considèrent pas la violence comme productrice des transformations sociales. Les transformations sociales passent par la violence. Autrement dit, ce n'est pas l'action violente qui crée les changements sociaux, il faut que les conditions économiques et sociales soient réunies pour qu'il y ait changement. La violence n'est que l'accoucheuse des transformations sociales.

Les études microsociologiques

Ces études s'intéressent aux comportements de groupes sociaux vis-à-vis de la violence. Selon un certain nombre de chercheurs, la violence est plus répandue et normale qu'on ne le croit. Les représentations habituelles sur la violence ainsi que les discours mythiques ou idéologiques qui sont tenus sur le sujet diffèrent de la réalité quotidienne.

Les études dans le milieu carcéral, dans les familles, sur les forces policières, sur les groupes délinquants montrent que la violence peut être vécue de façon organisée, au quotidien. Il existe des normes subculturelles souvent très éloignées des normes de la société globale et des rituels d'interaction qui permettent l'utilisation contrôlée de la violence ou au contraire la rendent paroxystique. Les études microsociologiques débouchent sur certaines mesures : aménagement de la vie carcérale, formation du policier, organisation de loisirs pour les jeunes. Ces mesures servent à réguler la vie sociale en contrôlant le crime et la déviance.

Conclusion

La violence est une notion polysémique qui évolue selon les normes en vigueur dans une société. Cependant, celles-ci changent avec la société et les sous-groupes qui la constituent. Cette diversité rend difficile l'élaboration d'un jugement commun sur les phénomènes de violence. Par exemple, les rivaux évaluent de façons très différentes les conduites légitimes et illégitimes. La violence du pouvoir apparaît excessive aux grévistes, alors que la violence des grévistes est inacceptable pour le pouvoir qui ne se reconnaît pas violent. Le pouvoir dira qu'il utilise la force nécessaire afin de faire respecter la loi. Michaud a souvent souligné dans son livre le caractère « polymorphe et insaisissable » de la violence. Associée au chaos, au désordre et à l'effondrement des règles, la violence fait peur. Lorsque les normes sont trop sévères, lorsque le pouvoir s'accapare de la totalité de la violence, on est en droit de se demander si la société n'est pas en train de se refermer sur elle-même. Si la violence est facile à illustrer, elle n'est pourtant pas une notion facile à construire. On a en main, avec la synthèse de Michaud, de nombreux éléments

théoriques qui permettent de mieux la cerner, d'aiguiser notre compréhension et d'en montrer les multiples facettes.

CHAPITRE 3

HENRI LABORIT

HENRI LABORIT

1. De la compétition à l'agressivité

Fort de quarante ans de travail interdisciplinaire, Henri Laborit étudie les design des comportements humains. Il porte plus particulièrement son attention sur le fonctionnement de l'homme dans son environnement. Dans un livre précédent, *L'agressivité détournée* (1970), Laborit travaillait avec l'hypothèse selon laquelle « le système nerveux est l'instrument qui permet à un individu d'entrer en contact avec le milieu qui l'entoure, de répondre aux stimuli qui en proviennent et, surtout, [...] de maintenir la structure de l'organisme dans lequel ce système nerveux est inclus » (13). Dans *La colombe assassinée*, il reprend cette idée pour la développer davantage.

En fait, Laborit élargit son champ d'investigation en ce qui concerne la biologie des comportements. Il va aussi s'intéresser à la mémoire humaine qui se constitue par des activités d'apprentissage. On ne pourrait expliquer l'agressivité uniquement comme une réponse nerveuse face à l'environnement. L'homme est une sorte de mémoire active et dynamique. Il est opportun de considérer le rôle de cette mémoire dans les relations qu'il maintient avec son environnement.

À cet égard, Laborit va laisser tomber sa conception de l'agressivité développée dans *L'agressivité détournée*. Il soutenait alors l'existence d'une **agressivité prédatrice** ou d'une **agressivité défensive** propre à l'homme. Celles-ci étaient la réponse à un stimulus interprété comme un danger. Laborit accepte maintenant l'idée que du stimulus à la réaction agressive, le chemin demeure bref chez l'animal, mais que pour l'homme, ce chemin est celui de l'histoire d'une civilisation. Cela signifie que l'homme n'est pas uniquement formé par sa biologie, mais aussi par sa culture, qui est en fait une sorte de mémoire de son passé.

Le biologiste examine dans *La colombe assassinée* une agressivité qui n'est plus uniquement une réponse biologique. Cette agressivité, qu'il nomme **agressivité compétitive**, résulte des apprentissages, principalement des apprentissages qui comportent de la gratification.

Dans ce même livre, Laborit postule que l'agressivité prédatrice et l'agressivité défensive ont disparu chez l'homme et qu'il ne reste que l'agressivité compétitive découlant de l'apprentissage de la gratification. Pour Laborit, la gratification est liée au processus de maintien ou de restauration de son plaisir. Dit autrement, la gratification est un processus homéostasique. Comment associer la gratification à l'agressivité compétitive ?

Laborit souligne, à cet effet, qu'un individu cherche à garder à sa disposition un objet reconnu et mémorisé comme gratifiant. Apparaissent, avec ce désir de conserver un objet à sa disposition, les sentiments de propriété. Laborit considère que les sentiments de propriété, qui sont des sentiments appris, sont à « l'origine de l'agressivité compétitive et de la recherche de domination » (15). La compétition, par conséquent, est le résultat des conduites visant à conserver l'usage et la jouissance de l'objet gratifiant.

S'il y a compétition pour s'accaparer d'un objet, note Laborit, il y a alors un perdant et un gagnant. Le gagnant a des droits sur le perdant. Pour éviter sa destruction, le perdant devra inhiber son agressivité (15). Cette inhibition est un processus adaptatif. Si l'inhibition se prolonge, l'agressivité peut alors se retourner contre l'individu.

Ainsi, pour Laborit, l'agressivité n'est pas un phénomène naturel ou inné à l'homme : elle résulte d'un apprentissage. Le nouveau-né ne se différencie pas de son environnement. Il ne peut éprouver de ressentiment agressif à l'égard de son milieu. L'agressivité apparaît avec l'apprentissage de la propriété. Il dira en toute humilité, « nous sommes nous-mêmes, il y a une douzaine d'années, tombé dans l'erreur en suivant, à l'époque, l'opinion dominante qui était celle de beaucoup d'éthologistes : en regardant un comportement animal et un comportement humain, leur trouvant un certain nombre d'analogies et sans voir que le cerveau humain et le

cerveau de l'animal même le plus évolué, comme celui des grands anthropoïdes, sont différents, on arrivait à cette conclusion que l'animal étant agressif de façon innée - ce qui d'ailleurs est faux -, l'homme l'était aussi » (93). Si l'agressivité résulte d'un apprentissage, pourquoi ne pourrait-on pas, par des apprentissages appropriés, domestiquer l'agressivité de compétition ? Cette difficile question, qui transcende les époques et les cultures, à laquelle s'attaque Laborit, reçoit dans ce livre une réponse qui n'est ni optimiste, ni pessimiste.

2. Les bases biologiques

Avant d'aborder de front son sujet, Laborit récapitule, en les renouvelant, les théories qui sont à la base de sa réflexion. Laborit part du principe que l'être humain est une organisation complexe en relation avec d'autres organisations complexes qui sont elles-mêmes situées dans un environnement. L'être humain, comme organisation complexe, fonctionne comme un système ouvert, c'est-à-dire qu'il reçoit des **énergies** et des **informations** de l'extérieur. Laborit emprunte aux théories systémiques des clés pour comprendre le fonctionnement humain. En termes systémiques, le biologiste définit l'agressivité comme la capacité d'un individu à agir, à faire quelque chose lorsqu'il y a agression. L'agression est la quantité d'énergie cinétique qui entre dans un système, produisant par conséquent une augmentation de l'entropie, c'est-à-dire du désordre.

Laborit distingue l'énergie et l'information que reçoit un système vivant. L'information renvoie à la mémoire de l'être humain. Pour comprendre l'agressivité, Laborit s'efforce de prendre en considération les différents **niveaux d'organisation** de l'être humain. Les niveaux d'organisation — atomique, moléculaire, cellulaire, organique, social, espèce humaine — appartiennent à des systèmes qui les englobent. Selon qu'on étudie un niveau d'organisation ou un autre, la conception de l'agressivité va différer.

Chaque niveau d'organisation dépend donc de l'énergie, des informations et des commandes provenant du niveau d'organisation englobant. Subséquemment, un organisme qui réagit à son environnement commande l'activité des systèmes qui le

composent, « et en conséquence, celle de tous les autres niveaux d'organisation jusqu'au niveau moléculaire » (26). Il s'ensuit que le fait de comprendre l'agressivité n'est possible qu'en examinant comment chaque niveau d'organisation interagit avec le niveau qui l'englobe. Or, pour observer un niveau d'organisation correctement, Laborit suggère qu'il est préférable de l'isoler des autres niveaux : « On devient ainsi capable de contrôler un certain nombre de variables, de voir leur domaine de variation, et leur influence sur l'effet produit par l'effecteur¹⁴ » (27).

Même si l'agressivité n'est pas innée, Laborit note qu'on ne peut éviter d'étudier les liens entre l'agressivité et le système nerveux. Les conduites d'agressivité impliquent donc des mécanismes au niveau des systèmes nerveux qui en permettent l'expression. L'ignorance des mécanismes neurophysiologiques et biochimiques qui la commandent conduit les chercheurs à expliquer son déclenchement par des facteurs psychologiques, sociologiques, économiques et politiques, éliminant la possibilité de cerner l'ensemble du problème.

Les groupes humains peuplant la Terre sont en relation entre eux. Les individus qui composent ces groupes sont également liés. Ces individus et ces groupements dépendent de leur environnement. Les rapports entretenus par les individus entre eux, avec leur collectivité et avec leur environnement, résultent de l'activité de leur système nerveux. Or, le but de toute action d'un organisme, via son système nerveux, est de maintenir sa structure et son équilibre biologique, autrement dit, son plaisir (35).

Le système nerveux a trois fonctions : capter les signaux internes indiquant l'état d'équilibre ou de déséquilibre de l'ensemble de la colonie cellulaire organique ; capter les variations de l'environnement grâce aux sens ; lancer ou inhiber l'action à partir des informations recueillies afin de rétablir l'équilibre intérieur et extérieur du système.

¹⁴ Laborit emprunte à Couffignal sa définition d'effecteur. Un effecteur, pour agir a besoin d'un but. L'œil comme effecteur possède une structure qui permet la réalisation de ce but. L'œil n'est pas fait pour voir, mais il est structuré de telle façon que l'organisme dans lequel il est placé, grâce à lui, peut voir (32).

Les comportements indispensables à la survie immédiate de l'individu, ceux qui gouvernent la satisfaction de la faim, de la soif et de la reproduction, seraient pour Laborit, instinctifs. Ils dépendent d'une région primitive du cerveau — appelée cerveau reptilien — comprise dans l'hypothalamus et le tronc cérébral. Pour Laborit, les comportements de survie répondent à nos instincts ou besoins fondamentaux. L'instinct représente une mémoire de l'espèce « qui structure le système nerveux et dépend de l'acquis génétique » (39). En plus du cerveau primitif, les mammifères possèdent le système limbique, associé à l'affectivité, qui joue un rôle essentiel dans la formation de la mémoire à long terme.

Ce système est composé de neurones communiquant entre eux par le biais de l'influx nerveux. Celui-ci amasse une quantité de substances chimiques, des « neuromédiateurs », qui stimulent ou modèrent le neurone suivant, déclenchant ou inhibant l'action de l'individu. Lors de son passage dans le neurone, l'influx nerveux laisse une synthèse de molécules protéiques qui codifie l'expérience antérieure, ce qui permet au cerveau de reconnaître les expériences déjà vécues.

La mémoire à long terme « est nécessaire pour savoir qu'une situation a déjà été éprouvée comme agréable ou désagréable et pour que ce qu'il est convenu d'appeler un affect puisse être, en conséquence, déclenché par son apparition ou par toutes situations qu'il n'est pas possible a priori de classer dans un des deux types précédents par suite d'un déficit informationnel à son égard » (43). L'individu recherche la répétition des expériences agréables et la fuite des expériences désagréables. L'expérience agréable est celle qui primitivement permet le maintien de l'équilibre biologique, la désagréable perturbe l'équilibre. La mémorisation de ces expériences va provoquer l'apparition de réflexes conditionnés.

Les réflexes conditionnés ne sont ni plus ni moins que de nouveaux besoins. Ainsi, la mémoire à long terme est à l'origine des « besoins acquis », qui sont de l'ordre du socioculturel. Il est important de rappeler que ces nouveaux besoins peuvent être en opposition avec les institutions socioculturelles qui en interdisent l'expression, d'où l'inhibition ou la révolte.

Le milieu social est extrêmement important dès la naissance puisque tout s'apprend dans les premières années. Le système nerveux appréhende le monde extérieur à partir des sens et des deux mémoires (court terme et long terme) ; cela permet à l'individu d'agir sur son environnement. Son pouvoir d'action est multiplié par sa capacité d'imaginer. L'homme peut associer les expériences codifiées dans les neurones différemment de ce qui est imposé par l'environnement. Cela s'appelle l'imagination. Cette faculté va entraîner le développement de différents outils et de compétences multiples.

Laborit rappelle que les femmes ont inventé l'agriculture et l'élevage, autorisant ainsi la sédentarisation. Avec la sédentarisation apparaît le sentiment de propriété qui transformera le comportement humain. Cet apprentissage culturel acquis depuis quinze mille ans influence encore nos comportements.

Revenons aux deux sortes de mémoire. La mémoire à court terme, associée au cerveau reptilien, contrôle l'équilibre biologique. Le cerveau reptilien engendre une réponse immédiate à une perturbation interne ou à une stimulation externe. En revanche, le cerveau des mammifères, celui de la mémoire à long terme, procède de nos apprentissages. La mémoire à long terme, baignant dans l'affectivité, est dominée par des expériences agréables et désagréables, de récompenses et de punitions. Cette seconde mémoire risque de s'opposer à la première. En fait, elle inhibe la spontanéité de la mémoire à court terme. Lorsque ce conflit parvient à la conscience, c'est-à-dire à la région corticale, il peut en résulter une souffrance ou une angoisse (66).

Confronté à ses angoisses, l'individu peut recourir à diverses conduites de fuite ou d'évitement : suicide, agressivité défensive, névrose, toxicomanie, criminalité, religion, psychose, créativité, thérapies de groupe et d'expression corporelle, sport, etc. À cet égard, Laborit souligne que « les préjugés, les lieux communs, les jugements de valeur, le militantisme, les idéologies et les religions ont une valeur thérapeutique certaine car ils fournissent à l'homme désespéré un règlement de manœuvre qui lui évite de réfléchir, classe les informations qui l'atteignent dans un cadre préconçu et mieux encore, lorsque l'information n'entre pas dans ce cadre, elles ne sont pas significantes pour lui, en quelque sorte, il ne les entend pas. Il est

prêt, en d'autres termes, à sacrifier sa vie pour supprimer son angoisse ou si l'on veut il préfère éprouver la peur, débouchant sur l'action, que l'angoisse » (67). Toutes ces conduites ont pour but d'éviter l'angoisse et la souffrance, ou, dit autrement, elles ont pour but d'éviter l'inhibition d'actes gratifiants. Quelles que soient ces conduites, l'inhibition prolongée augmente l'agressivité.

L'individu cherche à éviter l'angoisse et à reproduire les expériences qu'il a jugées gratifiantes. Comme nous l'avons souligné plus haut, l'individu désire alors s'approprier l'objet gratifiant et le conserver à sa disposition. Agissant ainsi, il entre alors en compétition avec d'autres individus qui cherchent à se gratifier avec le même objet. C'est de cette situation qu'origine le sentiment de propriété à la base de l'agressivité.

Laborit donne l'exemple du nouveau-né dont le premier objet gratifiant est la mère. La mère répond aux besoins fondamentaux du bébé. Celui-ci associe le plaisir de la satisfaction à la présence de la mère. Un jour, l'enfant prend conscience que la mère a des rapports avec un autre qui lui ravit son objet gratifiant. Il éprouve alors son sentiment de propriété. Ainsi, le sentiment de propriété « s'établit progressivement par l'apprentissage d'objets gratifiants » (82).

C'est quand deux ou plusieurs individus désirent le même objet gratifiant qu'il en résulte une lutte qui établit des hiérarchies : « en haut de la hiérarchie, le dominant qui peut se gratifier sera moins agressif, sera tolérant (...), du moins aussi longtemps que sa dominance ne sera pas contestée » (84). Le dominé vit l'angoisse consécutive au jeu de son système d'inhibition de l'action. Chez l'homme, le langage complique les règles de dominance puisque la force physique n'est pas la seule façon de dominer : il y a la production de marchandises, la propriété des moyens de production et d'échange, la possession du capital, le degré d'abstraction de l'information professionnelle, etc. Les sociétés humaines possédant une supériorité technologique profitent de cet avantage pour établir leur dominance sur d'autres groupes d'hommes, soit par la guerre puisqu'ils peuvent créer des armes plus puissantes, soit par la domination économique ou culturelle. Le phénomène de la dominance touche l'individu, les groupes, les États et même les groupes d'États.

3. Formes de l'agressivité

Laborit se propose, ici, de distinguer différents types d'agressivité rencontrés chez les animaux et les hommes : a) l'agressivité prédatrice, b) l'agressivité de compétition, c) l'agressivité inter-mâles, d) l'agressivité défensive et e) l'agressivité d'angoisse ou d'irritabilité.

a) L'agressivité prédatrice. Selon Laborit, l'agressivité prédatrice répond à un besoin fondamental, la faim. Par conséquent, ces comportements agressifs ne proviennent pas de l'apprentissage de l'agréable et du désagréable, ou de l'utile et du dangereux. La lionne qui n'a pas faim peut vivre à côté des gazelles sans les attaquer. Ce n'est que lorsque le déséquilibre biologique interne lui fait sentir la faim que la prédation se met en marche. Il y a peu de différences, soutient Laborit, entre ce comportement et celui de quelqu'un s'achetant de la viande à la boucherie. Le prédateur ne vit pas de ressentiment envers l'animal qu'il veut manger. L'agressivité reliée à la faim permet aux systèmes écologiques de se maintenir, évitant une surpopulation de certaines espèces. Il note encore que l'agressivité prédatrice s'exerce uniquement, par un individu, sur des individus d'une autre espèce.

b) L'agressivité de compétition. Lorsque deux individus ou deux groupes entrent en compétition pour le même objet gratifiant, il y a un affrontement menant à une relation de dominance. Il arrive que deux individus s'associent pour en vaincre un autre. Il en résulte un réseau de relations dominant/dominé très complexe. Cette forme d'agressivité émane de l'apprentissage de la gratification et du renforcement qui lui succède. Cette agressivité peut être mise au service de la défense d'un territoire.

c) L'agressivité inter-mâles. Ce type d'agressivité fait appel autant à « l'instinct sexuel » qu'à l'agressivité de compétition. L'auteur réfère à des études faites sur des animaux ayant montré l'importance de la testostérone sur l'agressivité des sujets. Cependant, d'autres études ont révélé que l'expérience sociale antérieure avait plus d'importance que les hormones sexuelles dans l'établissement des dominances et l'agressivité inter-mâles.

d) L'agressivité défensive. Lorsqu'une expérience désagréable est appréhendée et que la fuite est impossible, il peut y avoir lutte à mort. À cette occasion, l'agent menaçant peut être détruit. Cette lutte est suscitée par une agressivité défensive. Même si Laborit considère la lutte comme un comportement inné, elle devient un comportement acquis lorsque la stratégie fonctionne et est récompensée. Ce comportement peut être modifié et même aboli par l'apprentissage de la punition. Lorsque l'animal craint une expérience apprise comme désagréable, la peur actionne son mécanisme de fuite.

e) L'agressivité d'angoisse ou d'irritabilité. Lorsque la gratification n'est pas obtenue, et que l'individu ne peut ni fuir ni lutter contre l'agression extérieure, survient alors un comportement d'inhibition. À ce moment, l'agressivité peut se renverser contre l'individu (dépression), ou bien l'individu risque d'exploser. C'est lorsque l'individu ne peut rien faire qu'apparaît l'angoisse. L'angoisse est un acquis du fait que l'individu sait l'inefficacité de son action (110). Bien souvent, l'inefficacité de l'action renvoie à l'impuissance de l'individu du fait qu'il est soumis à un dominant. À cet égard, l'agressivité d'angoisse n'est pas sans s'apparenter à l'agressivité compétitive.

4. L'agressivité et l'humain

L'homme, cet animal de la démesure, se distingue des animaux par l'importance anatomique et fonctionnelle de son cortex. Selon Laborit, l'éthologie animale a rendu possible une meilleure compréhension du comportement humain. Toutefois, il est irréaliste de comparer l'homme aux animaux. Cet être de langage et de liberté adopte des comportements très différents de l'animal.

Le langage autorise l'expression des émotions les plus diverses. Il permet aussi d'entraîner des masses d'hommes dans une action commune. Pour faire agir les hommes, le langage doit faire appel à des affects simples et simplistes, à des automatismes culturels, à des images et des symboles fascinants et à des discours enfantins. Le meilleur exemple illustrant la force du langage serait la notion des « droits de l'homme ».

Les droits de l'homme changent d'une époque à une autre. Ils varient avec les sociétés. Déterminer des droits apparaît comme une autorisation ou une permission d'être et d'agir. C'est pourquoi la notion de droit implique celle de liberté. Mais qu'est-ce que la liberté se demande Laborit ? Question difficile qui ne trouve pas une seule réponse. Le biologiste conçoit un sens politique à la liberté. Ne comprenant pas son rôle dans la nature, dit-il, l'homme a cru qu'il en était le roi et qu'il était libre d'en disposer. Il n'a pas constaté son appartenance à un écosystème dont sa survie dépend. Les notions de liberté, de domination et d'angoisse suscitées par l'impuissance à agir sont intimement intriquées. Dans les pages qui viennent, Laborit examine la place de l'homme confronté à ses limites.

Les trois instincts fondamentaux

En réponse aux exigences de l'ensemble cellulaire constituant son organisme, l'homme utilise la partie la plus primitive de son système nerveux, celle qui répond de façon programmée. Il y a trois exigences fonctionnelles : boire, manger, copuler. Ce sont trois instincts. Les instincts sont liés à la biologie du corps, alors que les besoins proviennent d'apprentissages culturels. La satisfaction des trois instincts est une nécessité pour la survie de l'individu et de l'espèce. Leur satisfaction pour tous les êtres humains devrait donc devenir une obligation. Toutefois, observe Laborit, les sociétés n'ont pas encore été aptes à satisfaire les instincts — aussi nommés besoins fondamentaux — de tous les hommes. La réflexion qui suit porte sur les lacunes de l'organisation sociale pour satisfaire les instincts humains.

Dans toutes les sociétés, généralement, l'individu doit fournir un travail à la collectivité en échange de la satisfaction de ses instincts. De là provient l'apparition de la notion de « droit au travail ». Or, souligne Laborit, en travaillant, l'individu contribue au maintien de la structure de dominance. Le biologiste a la conviction que les hommes défendent les droits des dominants à conserver leur dominance au lieu de défendre leurs propres droits. Cette structure de dominance serait même ancrée dans le système nerveux humain depuis que l'homme a appris, au début du Néolithique, que son devoir est de travailler à la sueur de son front. Comment les

hommes peuvent-ils rompre avec la structure de dominance ? Pour répondre à cette question, Laborit nous invite à reprendre la logique de son raisonnement sur l'agressivité.

Laborit considère que tout ce qui n'est pas un instinct est appris. Dès la naissance, l'enfant apprend comment assouvir ses instincts dans l'ensemble social où il est né. Il se différencie très tôt du monde qui l'entoure. Il fait alors l'expérience de l'agréable et du désagréable, du bien-être, de l'équilibre biologique, du principe du plaisir, de la solitude, et du principe de la réalité en faisant l'expérience de ce qui n'est pas toujours conforme à son plaisir.

Ces expériences mémorisées lui permettent de recréer les situations de plaisir, de fuir les situations désagréables ou de lutter si la fuite est impossible. Si un autre individu ressent de la gratification pour le même objet ou la même personne, ils rivaliseront pour obtenir l'objet convoité. Cela survient, par exemple, lors de la naissance d'un deuxième enfant dans une famille. De cette rivalité naîtra une hiérarchie composée d'un dominant qui s'approprie l'objet convoité, et d'un dominé qui se soumet. Il y a donc apprentissage par le système nerveux du **plaisir de la propriété**. La propriété et les territoires sont défendus et protégés parce qu'ils procurent des objets et des êtres gratifiants à leurs propriétaires.

Les structures de dominance et la liberté

Laborit suggère que les structures sociales construites depuis le début du Néolithique ont toujours été des structures de dominance protégeant la propriété. Cette dernière est défendue par les lois, comme si elle était un droit naturel. Laborit soutient que l'apprentissage des règles sociales, des récompenses et des punitions, sert à maintenir la structure sociale et la propriété. L'État, représentant cette structure hiérarchique, se sert de l'abstraction du langage pour défendre la culture d'un groupement humain, et la culture permet de maintenir la hiérarchie. Toutefois, le langage et la culture peuvent aider l'homme à renverser les structures de dominance. C'est que le langage, lui-même caractéristique d'un cerveau particulièrement développé, produit la liberté humaine.

Pour le biologiste, la liberté de l'homme se trouve dans son pouvoir d'imagination. Ce pouvoir permet de trouver des solutions nouvelles aux problèmes anciens, de renouveler nos façons de voir et de penser, d'ajouter de l'inouï à des schèmes déterminants. L'homme ne doit pas oublier, cependant, que son pouvoir d'imaginer ne le détache pas de ses fonctions biologiques. L'homme libre d'imaginer n'est pas libéré de ses déterminants corporels.

Laborit juge dangereux de donner un sens politique à la notion de liberté puisqu'il faudrait lui associer les notions de mérite et de récompense : « la notion de liberté nous paraît dangereuse, car elle débouche sur la notion de mérite qui doit être récompensé et qui ne voit que ce mérite est celui du conformisme le plus total aux lois institutionnalisées par les structures hiérarchiques de dominance. Elle débouche aussi sur la notion de responsabilité » (131). Or, croit Laborit, les patrons et les cadres sont les seuls responsables des décisions administratives, alors que l'ouvrier n'est pas libre et ne peut être récompensé qu'exceptionnellement par une ascension hiérarchique. Laborit souligne que plus l'ouvrier se soumet à la structure de dominance, plus son pouvoir augmente.

Comment délivrer l'ouvrier de l'effet de domination ? Laborit suggère que plutôt qu'enseigner la table des multiplications ou des problèmes de robinet à l'école, les étudiants devraient apprendre ce que les hommes de science savent de l'homme pour leur permettre de se connaître et de comprendre les autres. Ils devraient aussi apprendre à se méfier des « discours logiques » qui sont souvent trompeurs. Selon Laborit, les discours logiques ne servent qu'à donner des arguments pour que les individus perpétuent leur culture, toujours et déjà au service de la hiérarchie de dominance.

Laborit croit également que la liberté est dangereuse lorsqu'elle est associée à l'intolérance et à l'agressivité. Pensant détenir la vérité et l'ayant « librement » choisie, des hommes ne toléreront pas que l'autre ait une vérité différente choisie aussi « librement ». Puisque l'un croit que l'autre a choisi l'erreur et s'oppose à la réalisation de sa vérité, l'individu s'autorise à le tuer. La liberté trouvera toujours un alibi logique aux meurtres, aux tortures, aux guerres et aux génocides. Pour se

justifier, se déculpabiliser et s'absoudre de ses crimes, l'être humain se sert alors de l'argument de la pulsion de mort proposée par Freud.

Or, on ne peut empêcher les hommes de proposer des conceptions différentes du monde. On doit même les encourager à le faire, car cela enrichit la pensée de tous les hommes. Il est donc utile de conserver le droit des individus ou des groupes sociaux à exprimer « librement » leurs pensées pour permettre l'évolution culturelle. Toutefois, ce droit ne doit en aucun cas déboucher sur l'action fanatique, agressive et dominatrice. Selon Laborit, si « le meurtre intraspécifique n'existe pas chez l'animal, c'est sans doute parce que l'animal ne parle pas » (133).

Les groupes humains qui, pour des raisons géoclimatiques millénaires, n'ont pu profiter de l'établissement des dominances contemporaines (technologie, armes puissantes) n'ont pas droit à la propriété. Ils ne peuvent que se taire, tenter de suivre l'exemple des dominants (course aux diplômes) ou passer à l'action agressive, en empruntant le chemin de la délinquance armée. Les dominants crient alors au scandale. Ils demandent la répression envers ces nouveaux « bandits ». La seule solution serait de donner, sans contrepartie, le droit à tout homme de vivre sans souffrir. Les matières premières, l'énergie et l'information technique, devraient être accessibles à tous.

Pour comprendre la réalité complexe et pour agir librement, l'homme devrait avoir le droit d'être informé de façon complète. Il devrait savoir que ses choix sont conditionnés par ses automatismes, son passé inconscient, ses envies refoulées, ses désirs inassouvis. Il devrait posséder tous les éléments pour juger si l'action commandée est valable pour l'espèce entière ou seulement pour un groupe d'individus, un gourou ou une satisfaction narcissique. Bien entendu, toute idéologie est présentée comme la seule valable pour l'humanité. Si l'homme cessait de produire des idéologies universelles et si tous les individus étaient informés de ce qui se passe en eux, l'action humaine ne pourrait plus déboucher sur la violence. Se comprenant mieux, l'individu chercherait à mieux comprendre les autres. Il utiliserait ses processus imaginaires pour la création d'un monde humain nouveau où les droits de l'homme protégeraient l'espèce entière plutôt que l'individu ou un groupe social.

De la naissance de l'enfant à sa participation à la vie sociale

À la naissance, répétons-le, le bébé ne fait pas la différence entre ce qu'il est et l'univers qui l'entoure. Alors qu'il se découvre, il perçoit sa solitude et son isolement. Seul au monde, il ressent un besoin d'amour, un désir de retrouver le bien-être originel dont il jouissait au sein de son « moi-tout ». Son désir, quel qu'il soit, rencontre le principe de réalité. Le nourrisson constate que le monde ne lui obéit pas. La non-conformité du monde à ses désirs combinée à l'angoisse d'être seul amènent l'enfant à faire pénétrer l'autre dans le monde de ses désirs. Si la réponse est favorable, il essaie de se l'approprier et de le garder pour lui. Ce narcissisme primaire motive l'action de toute personnalité humaine.

Pour garder l'amour de ses proches et obtenir le maximum de bien-être de son milieu, l'enfant adopte des comportements en accord ou en réaction aux souhaits de son entourage. Très tôt, il se construit une image de lui-même qu'il renvoie aux autres. Celle-ci résulte forcément de son rapport aux autres. L'image que le bébé projette est également celle qu'il a de lui-même. Développée à partir des pressions de la socioculture, la personnalité de l'enfant est cependant unique puisque les facteurs individuels qui interviennent dans son développement sont nombreux.

Cette personnalité unique s'inscrit dans le niveau d'organisation social. L'enfant doit se conformer au schéma général de sa société pour prendre sa place. Il pourra le faire « grâce aux automatismes qui auront été enseignés, dans la structure hiérarchique de dominance » (140). Désirant le bonheur du poupon, la famille assure son éducation première dans la perspective de le voir prendre une place élevée dans l'échelle hiérarchique. D'autre part, les parents souhaitent inconsciemment que leur rejeton leur permette de survivre en reproduisant le plus exactement possible et en exploitant mieux qu'eux-mêmes, les qualités et les défauts qu'ils lui ont transmis. Leur progéniture doit ressembler à l'image idéale qu'ils se font d'eux-mêmes. Ce comportement permet à la culture de se reproduire, mais elle doit aussi évoluer et se transformer.

Peu à peu, un enfant, pour assurer son bien-être, apprend à contrôler lui-même son environnement. Il utilise deux moyens pour y arriver : ses propres expériences de

succès et d'échecs, et l'imitation des adultes. Ce comportement mimétique rend possible la répétition des comportements parentaux de dominance. L'enfant intériorise donc, dès le plus jeune âge, les structures de dominance.

La volonté de dominer

Le désir narcissique de l'appropriation de l'être gratifiant s'exprime par la recherche de dominance. Le désir de plaire à son conjoint pousse l'individu à vouloir dominer plus de personnes. Il y a là un passage du niveau d'organisation individuel à celui du groupe. La motivation à satisfaire le désir influence la recherche de dominance du particulier. La volonté d'assouvir ses envies est stimulée par la publicité faite autour de l'objet et par le plaisir que les autres éprouvent à l'utiliser. La réclame publicitaire entretient des désirs souvent difficiles à réaliser. En cela, elle est vectrice de violence. La sollicitation crée sans cesse de nouveaux besoins qui contribuent à l'accroissement de la production marchande. Elle autorise ainsi le maintien de la hiérarchie de dominance.

Si le langage permet à l'individu d'agir sur son environnement, il en est autrement au niveau social. Pour les groupes humains, les discours logiques et les idéologies procurent des alibis, des excuses et des motivations aux guerres, aux génocides, aux pulsions inconscientes et à la recherche de la dominance.

Les pulsions et l'apprentissage de la propriété provenant de la socioculture procurent des motivations à agir, mais les désirs peuvent aussi motiver l'action. Il s'agit alors d'une projection dans l'avenir de quelque chose d'inexistant. La pulsion et l'imaginaire sont indispensables au désir. Les mécanismes du désir de dominance permettent à l'individu de se motiver différemment de la majorité.

Le groupe accorde à l'individu un statut en relation avec l'utilité de son travail pour la survie du groupe et le maintien de sa structure. Ce monde est entièrement bâti sur l'agressivité compétitive. Les expressions « égalité des chances » ou « dons innés » servent d'alibi à la structure de dominance. On devrait parler alors d'« égalité des chances à établir sa dominance, autrement dit à créer et entretenir des inégalités » (146). L'individu qui a d'autres buts peut sembler partager les finalités

du groupe tout en conservant ses désirs. Il échappe alors à la concurrence et devient indifférent aux motivations qui animent ses contemporains. Ce comportement lui permet d'atteindre un niveau plus élevé dans la hiérarchie sans être touché par l'agressivité compétitive.

La famille

La structure familiale varie selon les cultures et les époques. Les membres de la famille sont liés par des liens de dépendance ou de soumission relevant de l'apprentissage de la propriété et de l'objet gratifiant. La structure familiale patriarcale monogame en vigueur en Occident est problématique. La domination du père sur les autres membres de la famille et l'obéissance demandée aux enfants par les parents sont peut-être à l'origine même des structures de dominance. Cependant, la domination à long terme des parents n'est possible que dans une collectivité non évolutive ou régressive. L'expérience du monde des adultes est limitée par les changements perpétuels et rapides subis par la société. La contestation, la recherche de dominance et l'affirmation de soi des jeunes vont devenir une source de conflits, parfois violents. Différents comportements « normaux » comme l'appropriation d'un élément du couple par l'autre, le narcissisme, le mimétisme, l'image idéale du moi, etc., présents dans les relations familiales peuvent entraîner l'inhibition de l'action, qui est une source de violence extrême.

On envisage généralement la violence familiale comme celle des parents sur les enfants. Bien que révoltante et spectaculaire, cette forme de violence est rare. Cet aspect de la violence est une réaction des individus composant la famille à la société globale. Le remède à ce genre d'agressivité serait d'éviter la réalisation des conditions socio-économiques qui rendent « indignes » ces parents.

La violence familiale peut prendre une autre forme. Par exemple, plusieurs enfants sont soumis à un code rigide pour assurer leur bonheur lorsqu'ils seront adultes. L'enfant a besoin de règles pour se sécuriser et pour apprendre le principe de réalité, mais il faut que ce principe soit appris progressivement. L'éducation d'un enfant est trop complexe pour se limiter à l'application de règles.

La violence des hommes envers les femmes dépasse le cadre du couple et s'explique dans l'établissement du système patriarcal, apparu il y a douze mille ans. Les violences faites aux femmes sont nombreuses : la maternité forcée, l'impossibilité d'avorter ou d'utiliser des moyens de contraception, les crimes économiques tolérés par la loi, le travail non-rémunéré des ménagères, etc. La société patriarcale est responsable du comportement de l'homme envers les femmes. Plusieurs sociétés honorent le mythe du héros vainqueur et violeur, ce qui en dit long sur la place des femmes dans ces sociétés. Toutefois, ce sont les mères qui élèvent les garçons. Cela implique qu'elles ont une responsabilité dans la perpétuation de ce mythe.

Dominer le groupe

L'appropriation de l'objet gratifiant occasionne une compétition qui mène à la recherche de dominance dans un groupe. Dès que la domination est établie, les règles de dominance sont institutionnalisées et les différents types d'appropriations sont légalisés. La structure est alors protégée par la société (les dominants), enlevant aux dominés toute chance d'échapper à leur condition. Aussitôt cette institutionnalisation effectuée, l'agressivité compétitive nécessaire à l'établissement de cette dominance disparaît progressivement. L'étude des révolutions révèle qu'après le sang et la terreur de la révolution, on sacralise celle-ci dans la mémoire du peuple. Puisqu'elle est institutionnalisée, le dominant n'a plus besoin d'actualiser sa dominance, alors son agressivité disparaît. Il en fut ainsi à toutes les époques, et encore aujourd'hui les pays qui sont plus choyés technologiquement considèrent les autres peuples comme des sous-hommes à qui il faut tout apprendre. L'institutionnalisation des hiérarchies garde les dominants dans leur position, tout en évitant une violence actualisée. Cependant, cette inégalité est responsable de la violence sociale : « Les explosions de violence qui ont jalonné toute l'histoire me semblent être nées de l'existence des inégalités, des révoltes paysannes, dues à la famine, à l'époque préindustrielle, aux révoltes ouvrières de l'époque industrielle » (157).

Le marxisme et la lutte des classes

Marx a défini deux classes d'individus : les prolétariens, qui ne possèdent que leur force de travail, et les bourgeois qui détiennent la propriété privée des moyens de production et d'échanges. Cependant, Laborit croit que la notion de classe est ambiguë. Il existe une catégorie d'individus qui ont des intérêts, une idéologie, un salaire et un genre de vie qui s'apparentent aux bourgeois, sans posséder la propriété privée des moyens de production et d'échanges. Il y a des bourgeois qui travaillent un plus grand nombre d'heures par semaine que les prolétaires, ce qui nuance la définition marxiste du prolétariat.

Le genre de travail effectué pourrait-il alors délimiter les classes ? Le travail manuel serait alors prolétarien et le travail intellectuel bourgeois. Ainsi, l'artisan ou le manoeuvre serait prolétaire, et le philosophe marxiste ou l'instituteur serait bourgeois. Il est vrai que des travaux plus abstraits sont plus motivants que le travail à la chaîne, mais une fonction peut faire appel au cerveau en étant aussi automatisée et dénuée d'intérêt qu'un travail manuel.

La récompense du travail effectué est la source des inégalités. Quoi que le travail intellectuel soit souvent mieux récompensé que le travail manuel, il ne l'est pas nécessairement. Les médecins militaires, par exemple, sont beaucoup moins rémunérés que leurs collègues exerçant dans le civil. Un chercheur scientifique peut être payé à peine plus que le salaire minimum. Les professions qui donnent des possibilités d'avancement hiérarchique attirent plus de postulants que celles n'offrant pas d'espoir promotionnel. L'auteur ajoute que cette progression hiérarchique n'est utile qu'à la reproduction de la structure sociale (162).

La démocratie dépend de l'image idéale que les individus se font d'eux-mêmes à partir des exigences de leur entourage. Si quelqu'un croit avoir atteint cet idéal dans la société, il ne cherchera pas à transformer la structure sociale. L'individu qui est dans cette position est un conservateur bourgeois. Par contre, si un être humain se croit meilleur que l'image que la société lui envoie, il cherchera à renverser l'ordre social qui ne reconnaît pas sa valeur. Il sera alors un révolutionnaire prolétarien. Dans les pays « démocratiques », les votes se partagent presque également entre la

« droite » conservatrice et la « gauche » transformatrice, qui n'est pas révolutionnaire. Dans ces pays, on assiste à quelques réformes qui conservent la structure intacte, tout en calmant l'ardeur révolutionnaire.

Dans un tel système, chacun est à la fois dominant et dominé. Il est difficile d'utiliser la violence active dans de telles conditions. Les responsabilités sont diffuses et les nombreuses lois sociales adoucissent les humeurs. Personne ne se perçoit comme aliéné et prisonnier de ce système dont la seule finalité est la production. Ce système doit permettre aux membres de la société d'acheter ce qui est produit, d'où l'élévation du pouvoir d'achat. La consommation de masse permet un réinvestissement des profits, donc une production accrue. Puisque la masse a les moyens de consommer, les tensions, la violence révolutionnaire et la lutte des classes diminuent.

À l'origine de l'industrialisation, la minorité bourgeoise exploitait la majorité prolétaire. Pour maintenir cette dominance et la production, les bourgeois ont dû faire appel à ceux qui, sans posséder de capital, pouvaient inventer de nouveaux moyens de production ou encore les administrer. Les technocrates et les bureaucrates se sont progressivement imposés, instaurant ainsi leur dominance. En revanche, les inégalités et les violences ont diminué à l'intérieur de ces sociétés (165). Les progrès technologiques ont rendu les prolétaires moins indispensables, confinant nombre de ces derniers au chômage. La technologie pourrait être à l'origine d'une nouvelle explosion de violence.

Changer le système ne suffit pas pour transformer ses éléments. La suppression de la propriété privée des moyens de production est souhaitable, mais insuffisante pour rendre les individus « maîtres de leur destin ». L'exemple soviétique montre que la dominance peut s'imposer autrement. La technocratie et la bureaucratie forment un système qui fournit aux individus une nouvelle motivation, la participation au pouvoir. Ce système oblige toutefois ceux qui veulent y participer au conformisme idéologique.

La violence, selon la définition de Laborit, est l'application d'énergie sur un ensemble organisé pour provoquer un certain désordre et perturber sa structure.

Cette définition s'applique autant à la violence sociale qu'à la violence interindividuelle. Cependant, la structure est plus difficile à cerner dans le cas de la société « puisqu'elle consiste en relations interindividuelles : relations économiques, culturelles, idéologiques ou politiques qui furent toujours jusqu'ici des relations hiérarchiques de dominance, généralement institutionnalisées, après un épisode de terreur, et s'exprimant par des lois » (166). La structure étant abstraite, impalpable, diffuse, seuls ceux qui sont supposés en profiter ou la défendre peuvent être touchés par la violence. Les dominés, qui ne peuvent plus supporter l'inhibition de l'action gratifiante, vont avoir recours à cette violence. Quelques individus profiteront de la violence institutionnalisée. Entre les dominants et les dominés, s'interposent la police et l'armée, chiens de garde de la hiérarchie de dominance et du maintien de la structure sociale.

L'État institutionnalise la structure hiérarchique en centralisant les services, les lois et le pouvoir. Ce centralisme bureaucratique génère de la violence en uniformisant et en englobant tout ce qui le constitue. Cette uniformisation cause l'inhibition de l'action gratifiante chez nombre de personnes. En réponse à cet État castrateur, il y a la violence des régionalistes et des autonomistes qui préfèrent la structure régionale, moins abstraite et plus palpable.

La guerre

Selon Laborit, les statistiques montrent que la violence interindividuelle ne cesse de diminuer depuis quelques siècles. On peut attribuer cette diminution à l'alphabétisation, à la popularité des modes d'expression langagiers, à l'élévation du niveau de vie, à la prolongation de l'espérance de vie, etc. Mais ce ne sont que quelques facteurs parmi bien d'autres qui ont transformé les mentalités. Les inégalités devenant moins criantes sont plus supportables.

De nombreux conflits existent à l'intérieur des groupes humains réunis en États, mais les relations entre ces États sont aussi conflictuelles. Les guerres présentes tout au long de l'histoire ont-elles toujours existé ? Selon de nombreux paléontologistes, dont J. Dastugue (173), la guerre et la violence collective n'apparaissent pas avant l'âge des métaux. En analysant les squelettes retrouvés, il

s'aperçoit qu'en remontant le temps, il devient plus difficile de trouver des traces de blessures qui pourraient découler d'une guerre. Selon Laborit, les hommes préhistoriques devaient vivre paisiblement et pacifiquement puisque les populations étaient d'une part peu nombreuses et d'autre part étaient disséminées sur un vaste territoire.

S'appuyant sur la paléontologie, Laborit crée, pour valider sa théorie, un nouveau mythe sur l'origine de la violence. Il semble que les premières civilisations néolithiques aient été pacifiques. Les premiers groupes sédentarisés par l'agriculture et l'élevage n'étaient pas armés. Des peuplades caucasiennes de cavaliers chasseurs auraient soumis ces civilisations pour s'approprier le fruit des cultures et de l'élevage (174). Il s'agirait des premières traces de différences à l'origine de l'agressivité compétitive pour l'objet gratifiant. Des guerres ont eu lieu pour des réserves, des territoires, des techniques, des outils, etc. Parallèlement à cette inégalité entre les peuples, les polytechniciens du Paléolithique se sont transformés graduellement en spécialistes puisque les technologies et les besoins se diversifiaient et que personne ne pouvait tout faire, faute de temps et de connaissances. Les hommes ont alors commencé à troquer de la nourriture contre des outils ou des services. Leur niveau de vie s'améliora, de nouveaux besoins apparurent et les fonctions sociales se diversifièrent. Il fallut inventer l'écriture pour comptabiliser et ordonner toutes les tâches et les richesses.

Un chef prit le pouvoir entouré de ses guerriers. La démographie croissante augmentant les besoins alimentaires, la conquête de nouveaux territoires devint nécessaire. Les motivations fondamentalement économiques trouvèrent dans les discours idéologiques religieux et dans le narcissisme des individus via leur chef, des alibis à leurs conquêtes.

Une structure hiérarchique de dominance soutint ceux qui gouvernaient les États. Cette structure abstraite de relations humaines fut possible parce que chacun, à des degrés divers, en bénéficia. Lorsqu'un sous-groupe ne profitait plus de la structure étatique, elle était contestée, puis détruite. Le rôle du chef d'État se limitait à concrétiser la structure et à institutionnaliser dans un territoire la forme des rapports interindividuels de hiérarchie et de dominance.

En ce qui concerne la France, plusieurs siècles furent nécessaires pour l'unir. Pour faire naître un sentiment national, il fallait faire taire la violence inter-groupes en fournissant un objet de ressentiment commun externe au groupe. L'unité nationale se fait toujours contre un ennemi extérieur. On a alors recours aux idéologies racistes pour concrétiser et maintenir cette unité. L'idéologie raciste exalte l'orgueil individuel, convaincant l'individu qu'il « appartient alors à la race ou au peuple élu ou à la race ou au peuple des seigneurs, et même situé au bas de l'échelle sociale dans le groupe auquel il appartient, il se fera une image idéale de lui-même, bien supérieure à celle qu'il aura de celui qui n'appartient pas à ce groupe » (177).

La violence est un moyen de convaincre les peuples étrangers de sa supériorité. En cas de victoire, elle devient une preuve de suprématie raciale. La prétention idéologique du groupe répond au narcissisme individuel à un point tel que l'individu abandonne ses revendications à l'intérieur du groupe. Il accepte de mourir, de perdre tout ce qu'il a, mais sa patrie, son drapeau, son roi ou sa république, il les défendra le mieux possible. Bien entendu, l'ennemi viole, il tue, il pille. En revanche, le rival obéit aux mêmes motivations que lui.

La guerre est commandée par les dominants. Elle détourne les dominés de leur lutte pour une meilleure place dans l'échelle hiérarchique. Lorsqu'il n'y a plus d'ennemis, le terrorisme recommence. Le terrorisme est le langage de ceux qui ne peuvent se faire entendre à l'intérieur de la société. Il ne faut que quelques années pour oublier tous les meurtres perpétrés par les dominants sous le couvert de la guerre, contrairement aux quelques meurtres reliés à l'action terroriste qui dérangent les dominants.

Conclusion

En guise de conclusion, Laborit propose trois thèmes-synthèses : a) l'obligation éthique de conserver un système ouvert, b) la critique de la notion d'égalité, et c) l'enseignement pour créer le meilleur des mondes possibles.

a) L'obligation éthique de conserver un système ouvert. Reprenant une formule systémique, Laborit considère que la violence, sur le plan informationnel — c'est-à-dire sur le plan social et psychologique —, provient de l'affrontement entre deux systèmes fermés (hommes, groupes d'hommes, États), tentant d'établir leur dominance. Si ces systèmes s'ouvrent et forment un nouveau système qui les englobe, l'affrontement disparaît. Les systèmes n'arrivent pas facilement à trouver une synergie d'ensemble à leurs finalités (188). Un individu, un groupe ou un État dominant qui se considère comme non-violent, se croit légitimé d'étendre son style de vie au reste de l'humanité. Tout système ou toute structure différente de la sienne est alors perçue comme « barbare » ou concurrente, et doit se plier aux façons de faire du dominant. La nation dominante, sachant mieux que quiconque exploiter les autres pour parvenir à la dominance puisqu'elle est dominante, croit que tout lui est dû. Elle peut recourir à des sanctions économiques ou guerrières contre ceux qui menacent la paix dans le monde en ne se soumettant pas et en contestant ses droits et ses « libertés ».

Dans ces conditions, la paix ne peut survenir sans une ouverture des structures dominantes instituées : « aucun progrès vers la paix ne peut être envisagé tant que la communication sociale aura pour but, d'une part, de maintenir à l'intérieur d'un groupe humain la structure hiérarchique de dominance en ne diffusant que les jugements de valeur favorables au maintien de cette structure et, d'autre part, de refuser l'inclusion de ce groupe humain dans un ensemble englobant, sans possibilité pour lui de dominance ou de soumission » (189). Cette ouverture est possible horizontalement, en associant les sous-ensembles avec leurs équivalents dans un autre ensemble, et verticalement, en incluant l'ensemble dans un autre ensemble qui l'englobe. Cette ouverture doit finalement englober l'ordre économique pour éviter que le nouvel ensemble trouve son pendant et que la rivalité recommence.

Dans les sociétés industrialisées, l'économie tend à maintenir les structures de dominance en place. Comment alors voir dans des mesures économiques la possibilité d'assurer à chaque individu de la planète le nécessaire pour vivre convenablement ? Dans une perspective systémique, cette question fait appel aux

échanges d'énergies dans les systèmes. Il faut alors chercher à connaître les lois les plus avantageuses pour la circulation des énergies dans les systèmes.

b) La critique de la notion d'égalité. Le terme « égalité » comme celui de « liberté », pense Laborit, est vide de sens s'il connote l'identité entre les hommes. Les hommes ne sont pas identiques, c'est-à-dire similaires les uns les autres. Ils sont très différents et c'est ce qui fait leur richesse. La seule égalité serait l'appartenance de tous les hommes à l'espèce humaine (200). Il ne peut y avoir identité ou égalité, donc, qu'au niveau de l'organisation de l'espèce.

L'égalité entre les hommes doit être conçue comme la jouissance des mêmes droits et l'obligation des mêmes devoirs pour tous. Or, comment doit s'appliquer cette conception des droits humains ? Autant dans les pays capitalistes que dans les pays communistes, les hommes sont soumis à des structures de dominance. Par orgueil, l'homme cherche à s'élever dans les échelles hiérarchiques de dominance. Ce qui crée des inégalités. Quelles sortes de régime politique peut faire disparaître les inégalités inacceptables ? Laborit fait remarquer qu'on ne peut faire disparaître les inégalités dans un système d'agressivité compétitive. Cette agressivité compétitive est à la base des inégalités entre les hommes.

c) L'enseignement pour créer le meilleur des mondes possibles. Laborit croit que chaque élève devrait apprendre les niveaux d'organisation de l'être humain, depuis la molécule jusqu'à l'espèce, afin de mieux comprendre ses besoins et les besoins des groupes humains. Ce serait le premier pas à franchir pour sortir de la violence instituée en système de dominance. Laborit croit également que si l'élève connaît bien ce que sont les hommes, il pourra alors lutter contre son sentiment de propriété et contre l'agressivité qui en découle.

Malheureusement, constate-t-il, les systèmes scolaires occidentaux ont « institutionnalisé les mécanismes d'obtention des dominances » (209). Cette façon de fonctionner favorise la compétition entre les élèves, les préparant à la compétition pour l'établissement de leur dominance.

Laborit croit qu'il est temps d'utiliser le développement technologique et les connaissances pour faire naître une conscience planétaire de la finalité de l'espèce, de sa survie, et des moyens pour réaliser ces buts.

CHAPITRE 4

RENÉ GIRARD

RENÉ GIRARD

Introduction

Né le 25 septembre 1923 à Avignon, René Girard étudie à l'école des Chartres à Paris où il obtient un diplôme d'archiviste paléographe. Il s'expatrie ensuite aux États-Unis où il fréquente l'université d'Indiana. Dans le pays de Walt Disney, il enseignera dans plusieurs universités : Université d'Indiana (1947-1952), Université de Duke (1952-1953), Bryn Mawr College (1953-1957), Université John Hopkins (1957-1974), et enfin l'Université Stanford en Californie (1974 à maintenant). Citons, parmi ses ouvrages les plus importants, *Mensonge romantique et vérité romanesque* (MRVR, 1961), *La violence et le sacré* (VS, 1972) qui mérita en 1973, un prix de l'Académie française, *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (CCFM, 1978), *Le bouc émissaire* (BE, 1982), *La route antique des hommes pervers* (RAHP, 1985), et *Quand ces choses commenceront* (1994).

Girard occupe de multiples fonctions éditoriales aux États-Unis, pour les revues *Modern language notes*, *The French Review*, *The Structuralist Review*. Il organise et participe à plusieurs congrès et colloques, dont le Symposium International à l'Université John Hopkins en 1961, qui réunit de grands noms tels Roland Barthes et Jacques Lacan. Il deviendra *Chairman* du Département des Langues romanesques à l'Université John Hopkins (1965 à 1968), *Faculty Professor*, et *distinguished professor* dans la même université (1968 à 1976). Il cumule aussi les fonctions de *fellow* à l'Université de Californie et à l'Académie des Arts et des sciences (1979), et est membre de l'Académie des études littéraires depuis 1979.

L'anthropologue René Girard s'efforce de comprendre l'être humain en s'inspirant des débats les plus actuels en sciences humaines. Il va développer sa pensée en puisant dans les recherches portant sur les textes littéraires et religieux qui ont traversé l'histoire, dans les tragédies grecques, et dans les théories

psychanalytiques. Girard tente de déceler, au creux des œuvres littéraires et des mythes anciens, le mécanisme du désir mimétique à l'origine de la violence et, consécutivement de la religion.

La théorie qu'il a élaborée sur la violence a fortement marqué la pensée contemporaine. Dans son livre de 1972, il avance l'hypothèse de la rivalité mimétique comme origine de la violence. Girard va montrer qu'il existe des moyens pour contrer la violence, notamment le rituel sacrificiel et le système judiciaire. Lorsque ces moyens pour contrer la violence ne fonctionnent plus, Girard précise que la société entre alors en crise. Il va nommer ce phénomène par l'expression « crise sacrificielle ». Voyons dans le détail cette problématique de la violence.

1. L'imitation

L'homme est fondamentalement un être d'imitation. Un individu commence à désirer parce qu'il imite. Tous ses désirs sont imités. En d'autres mots, les désirs naissent de l'imitation. À cet égard, les enfants ne viennent pas au monde avec une certaine quantité de désirs qu'ils auraient ultérieurement à exprimer. Les désirs ne sont pas innés, mais acquis. Sans le contact d'un modèle leur indiquant des objets désirables, les enfants ne sauraient quoi désirer. En imitant, ils apprennent à désirer. Étant donné que les parents sont généralement les premiers modèles de l'enfant, ce sont eux qui indiqueront à l'enfant ce qu'il peut et ce qu'il doit désirer.

Girard illustre sa théorie sur l'origine du désir avec le passage biblique de la danse de Salomé (BE : 194). On se souvient que le roi Hérode a vu danser la jeune Salomé : « La fille de ladite Hérodiade entra et elle dansa, et elle plut à Hérode et à ses convives ». Charmé par les formes voluptueuses de la fillette, il lui dit : « Demandes-moi ce que tu voudras, je te le donnerai ». Il semble que cette offre ne suffît pas à exprimer l'intensité de son sentiment, car il lui fait ce serment : « Tout ce que tu me demanderas, je te le donnerai, fût-ce la moitié de mon royaume ! » Salomé est encore une enfant dont les goûts et les désirs ne sont pas encore bien définis. Elle n'a pas de désir propre à formuler. Elle se tourne vers sa mère pour recevoir un conseil : « Que faut-il demander ? » Salomé revient vers le

roi pour faire sa proposition : « Je veux que tu me donnes tout de suite sur un plat la tête de Jean-Baptiste ». Le roi est éberlué et embêté. Une telle demande ne peut venir d'un enfant. Ce désir ne peut être que celui de sa mère. Pourtant, cette demande de la tête du prophète sur un plat est venue de la bouche de la fillette. Salomé a adopté le désir d'Hérodiade. Elle ne fait pas que répéter le désir de sa mère. Elle le fait sien, elle se l'accapare, elle s'excite même à le dire. La requête de la jeune fille est acceptée par le roi. Jean-Baptiste est décapité.

Ce sont les autres qui font connaître à un enfant ce qu'il doit désirer. Sans sa mère, Salomé n'aurait su que désirer. Elle aurait pu se tourner vers d'autres personnes, elle aurait pu également demander conseil au roi : « Mon cher roi, que dois-je désirer? » Salomé se demande vraiment ce qu'elle doit répondre. L'histoire aurait pu être différente. Salomé aurait pu observer, dans une situation antérieure, une jeune princesse venue d'un pays lointain répondre au roi qui lui aurait posé une question identique. Cette jeune princesse aurait dit au roi : « Je désire le plus gros diamant qui existe sur terre ». Salomé aurait imité cette jeune fille de son rang, devenue pour elle un modèle. Le désir de Salomé aurait été alors un désir de diamant.

Il y a des désirs qui nous sont directement communiqués, mais il y a aussi des désirs que nous imitons sans nous en rendre compte. Que signifie imiter un désir ? Pour commencer, il faut savoir que tout désir est désir d'un objet désiré par un autre. C'est parce qu'il y a des individus qui montrent un objet à désirer qu'il y a des désirs. Ces objets de désir n'existent pas d'eux-mêmes, ils ne sont pas en suspension dans un monde céleste. Les désirs sont médiatisés par des individus. C'est toujours un individu qui indique à un autre individu ce qu'il doit désirer. Le désir n'origine ni du sujet, ni de l'objet, mais d'un « tiers qui désire lui-même et dont le sujet imite le désir » (VS : 251).

Pourquoi le désir est-il mimétique ? Lorsqu'un individu imite un autre individu, c'est qu'il désire le même objet que lui. Le désir d'un individu se met en mouvement lorsqu'on lui a indiqué un objet à désirer. Dès lors, il imite celui qui désire cet objet afin de s'approprier l'objet. Ils sont dorénavant deux personnes à désirer le même objet. Girard utilise le terme de « mimésis d'appropriation » pour

nommer ce processus. Nous allons distinguer un peu plus loin la « mimésis d'appropriation » de la « mimésis de l'antagonisme ». Voyons d'abord le premier de ces termes.

La « mimésis d'appropriation » ou l'« imitation acquisitive » est le processus par lequel un individu tente de s'approprier des objets qu'on lui désigne comme désirables. Une querelle risque pourtant de survenir si plus d'une personne désirent s'approprier un même objet. Girard donne l'exemple suivant : « Mettez un certain nombre de jouets, tous identiques, dans une pièce vide, en compagnie du même nombre d'enfants : il y a de fortes chances que la distribution ne se fasse pas sans querelles » (CCFM : 28). Si les adultes ne se comportent pas comme les enfants en de telles situations, c'est bien parce qu'existent des rituels de socialité et de sociabilité comme, notamment, la politesse, l'amabilité et la courtoisie, que l'on retrouve dans les codes de savoir-vivre ou de bienséance. Un principe derrière ces règles de civilité semble remplir une fonction précise : renoncer à un objet afin d'éviter la violence que la situation peut occasionner. Si au moins deux individus désirent un même objet, ils deviennent alors des rivaux. De cette rivalité peut naître une violence.

Salomé aurait pu demander au roi le plus gros diamant qu'on puisse trouver sur la terre, comme celui désiré par la jeune princesse qui vient d'un pays lointain. Les deux fillettes seraient alors devenues rivales. Laquelle des deux mérite vraiment ce merveilleux diamant ? Le roi ne va-t-il pas provoquer une grave jalousie s'il promet le même diamant à deux jeunes princesses ? Comment aurait-il pu rompre son serment ?

Le désir d'un diamant n'est pas plus original que celui de voir mourir Jean-Baptiste. Mais à ce manque d'originalité du désir mimétique, s'ajoute la part du sujet. Le désir, même s'il naît de l'imitation, s'engrosse de l'interprétation du sujet qui désire. Un désir, à vrai dire, ne saurait être qu'un effet de miroitement qui se répète à l'infini. Le sujet y ajoute sa part personnelle.

Au point suivant nous verrons qu'il n'y a rien de moins facile, pour un être humain, que de renoncer à un objet convoité. C'est pour l'aider à éviter la violence de la

rivalité qu'existent les interdits. Les objets interdits sont ceux sur lesquels se porte le désir de plusieurs personnes. Le diamant, dans l'exemple de Salomé, devient un objet interdit pour celle qui ne peut le posséder. En général, seront qualifiés d'interdits les aliments, les femmes, la sexualité, le territoire, etc., facilement accessibles à tous les membres d'une communauté, c'est-à-dire des objets et des personnes qui leur sont proches, familiers, quotidiennement mis à la disposition de tous. Ce sont donc des objets « susceptibles de devenir enjeu dans des rivalités destructrices pour l'harmonie du groupe, et même pour sa survie » (CCFM : 28). En somme, sont interdits tous les objets qui servent de prétexte à la rivalité mimétique.

2. Rivalité mimétique

Girard avance cette grande idée que les êtres humains s'imitent les uns les autres : « il n'y a rien ou presque rien, dans les comportements humains qui ne soit appris, et tout apprentissage se ramène à l'imitation » (CCFM : 15). Or, l'imitation produit un effet de rivalité qui peut conduire à la violence. Voyons comment la violence naît de la rivalité entre deux personnes qui désirent un même objet. Une personne désire un objet. Une autre personne imite cette première, c'est-à-dire, elle désire le même objet. Si l'une d'elle ne cède pas, il y a rivalité. Elle devient ainsi son rival. Le désir pour un même objet, cause de la rivalité, est mimétique. Mimétique, mimétisme, mimésis, prend chaque fois, pour Girard, le sens d'imitation. Il s'agit bien pour la seconde personne d'imiter la première. Si la première désire un objet singulier, par exemple l'héritage familial, la seconde, par mimétisme, tournera son désir vers ce même objet. Il y a rivalité du fait que les deux personnes désirent sans partage l'héritage familial.

Cette dialectique du désir mimétique vaut pour chacun des rivaux. Chacun désire l'objet de l'autre. Le premier devient second lorsqu'il désire l'objet de son rival. C'est pourquoi Girard dira que « chacun désire d'abord ce que l'autre désire ». L'anthropologue explique le mécanisme du désir mimétique en montrant comment une personne, qu'il nomme le « modèle » ou le « médiateur », désigne son désir à une autre personne : « le médiateur désire lui-même l'objet, ou pourrait le

désirer : c'est même ce désir, réel ou présumé, qui rend cet objet infiniment désirable aux yeux du sujet. La médiation engendre un second désir parfaitement identique à celui du médiateur. C'est dire que l'on a toujours affaire à deux désirs concurrents » (MRVR : 21). L'objet est désirable parce qu'il est déjà désiré par le médiateur. Cela signifie que le seul fait, pour le médiateur, de désirer un objet entraîne une autre personne à désirer le même objet, à vouloir se l'accaparer. Chaque individu peut devenir médiateur, c'est-à-dire être celui qui désigne un objet. C'est le sens que prend l'imitation pour Girard.

Pour Girard, le désir mimétique est primordialement désir d'un objet déjà désiré par un autre. Un individu pourrait exprimer ce désir en ces mots : « je veux m'accaparer de l'objet que tu désires ». L'enfant désire être comme son père, parce que son père a accès à ces objets que sont la mère, la force physique, la voiture, la réputation, la richesse, etc. En d'autres termes, il veut posséder les mêmes objets que son père. Peut-être veut-il aussi être comme son père, c'est-à-dire s'identifier à lui. Il n'y a qu'un pas à faire pour qu'il désire prendre sa place. Liquider le père, comme Œdipe dans la tragédie grecque, afin de s'approprier la reine et le royaume, est un aboutissement inespéré.

Deux désirs qui convergent vers le même objet se font obstacle l'un l'autre. Si deux individus désirent le même objet, il y aura rivalité et conflit. Voilà que vient de naître la violence. Les hommes sont « partialement aveugles à cette cause de la rivalité » (VS : 10), parce qu'ils ne veulent pas croire qu'ils ont des désirs semblables aux autres. Ils préfèrent adhérer à l'idée selon laquelle ils sont les instigateurs de leurs propres désirs. Désirer selon le désir de l'autre apparaît comme une position inacceptable, qui les infériorise, qui, de toutes évidences, les condamne à être second. Le processus de mode montre bien cette difficulté d'accepter la secondarité de nos désirs. La mode, en effet, repose sur un processus mimétique qui a toujours existé. Girard la définit comme une succession de formes d'unanimité soudaines et précaires, qui viennent d'un même désir, chez tous, de se différencier, et qui s'écroulent lorsque chacun s'aperçoit qu'il retombe dans le même¹⁵. Les avant-gardistes ont vraiment l'impression d'être les premiers. Lorsqu'ils se savent rattrapés par les autres, ils adhèrent à une autre mode qu'on leur aura auparavant

¹⁵ Cf., entrevue avec Delacampagne paru dans le journal français *Le Monde*, 8-09-1978.

pointée du doigt. Or, le mécanisme de la mode fonctionne tant et aussi longtemps que ces individus ont l'impression d'être élus, d'être avant les autres, d'être ceux qui montreront le chemin aux autres. Ils veulent être ceux qu'on imite. Ils ne peuvent croire qu'ils sont déjà des imitateurs.

Arc-bouté à cette impression d'être le premier, d'être le modèle pour les autres, se cache un désir que les hommes n'aiment pas admettre, celui pour un objet de complétude dont ils sont dépourvus. En lui désignant un objet à désirer, un individu ne naît pas uniquement à ses désirs, il remplit en même tant un manque essentiel au fond de lui-même (VS : 217). Il attend des objets de désir beaucoup plus qu'une simple satisfaction, mais un comblement, une plénitude qui pourrait être totale. Mais aucun objet partiel ne vient combler ce manque.

L'objet qui pourrait combler le manque fondamental de l'humain donne naissance à un désir que Girard nomme « désir métaphysique » (CCFM : 418). Le mot « métaphysique » qualifie le désir primordial, le désir qui traverse les désirs particuliers. Le désir que caractérisent des objets déterminés, un objet particulier qui se rapporte à un objet circonscrit est dit physique. Être en proie au désir métaphysique, c'est être en état de désir a priori quel que soit l'objet qui va se présenter. Plus le médiateur se rapproche du sujet, plus grandit le désir métaphysique, et plus la passion se fait intense. Le désir métaphysique travaille le manque qui, chez l'humain, ne saurait être comblé par aucun objet particulier.

L'objet est bien le fruit du désir mimétique. L'objet du désir, en fait, n'a aucune existence tant qu'il n'est pas désiré par celui qui désire l'objet d'un autre. Le désir commence avec le mimétisme, l'objet prend consistance dans la rivalité.

Appelons sujet 1, **S1**, celui qui indique à l'autre un objet de désir, et sujet 2, **S2**, celui qui désire l'objet désiré par **S1**. On doit considérer que **S1** ne sait rien de son désir tant que **S2** n'entre pas en rivalité pour le même objet. Or, c'est parce que **S2** désire le même objet désiré par **S1** que **S1** prend conscience de son propre désir.

Il est important de saisir que l'objet n'a pas d'existence pour **S1** tant que **S2** reste muet. L'objet entre dans l'existence quand **S2** se met à désirer l'objet désiré par

S1. Pour Girard, il n'y a pas une origine du désir ou une origine de l'objet antérieure à la situation mimétique. Le mimétisme est un processus qui donne naissance aux désirs, et par conséquent, aux objets de désir. En somme, dans un certain contexte, les interactions entre un individu qui représente **S1** et un autre individu qui représente **S2** produisent un objet de désir, et le désir lui-même. Le désir, comme ses nombreux objets, est un effet de structure. Cette structure est créée par deux individus qui s'imitent.

Conduite à sa limite, la logique du désir mimétique engendre une violence. C'est que le désir naît dans la rivalité, et que la rivalité conduit à la violence. Ainsi, la violence et les désirs sont étroitement liés. Girard dira même que le désir est violence. En fait, chaque fois qu'un rival convoite un objet et qu'il s'efforce de l'atteindre, il rencontre « la violence du désir adverse » (VS : 220). Le mimétisme du désir débouche nécessairement sur la rivalité, mais cette rivalité n'est pas toujours reconnue. Lorsqu'elle est reconnue, les deux rivaux s'accusent réciproquement d'être le déclencheur du conflit. Si le conflit ne trouve pas sa résolution, il risque de s'envenimer, de prendre des proportions gigantesques, de devenir un monstre impossible à maîtriser. Les sociétés traditionnelles ont cherché à empêcher les conflits de s'envenimer à ce point. Quelles étaient leur solutions ? Comment les hommes purent-ils mettre un frein à la violence de la rivalité ?

3. Indifférenciation et violence

Avant d'examiner les solutions élaborées pour freiner la violence, voyons quels sont les effets de la rivalité. Dans le conflit des rivaux, la violence a un effet mimétique, en d'autres mots, elle devient l'objet désiré. On a ici affaire à un déplacement de l'objet de désir. Les deux rivaux vont oublier l'objet préalablement désiré pour désirer la violence en tant que telle. On se souvient que Salomé aurait pu désirer un gros diamant préalablement désiré par une autre jeune princesse. Dans cette situation, il n'est pas impossible de penser que Salomé et la jeune princesse puissent cesser de désirer le plus gros des diamants qui existe sur terre afin de désirer se faire violence l'une l'autre. On pourrait assister à un détournement de désirs. La jalousie et la haine pourraient même devenir, à l'extrême, le motif qui

alimente leur raison de vivre. Le désir de violence viendrait donc remplacer le désir de diamant.

En ce sens, Girard dira que la violence « multiplie les effets de miroir entre les adversaires » (VS : 75). Quels sont ces effets de miroir ? Dans les situations de rivalité, deux individus sont possédés par une même violence destructrice. Les rivaux finissent par se ressembler parce que chacun imite la violence de l'autre. L'objet du désir devient la violence elle-même. Girard note que les belligérants entrent alors dans un état d'indifférenciation. L'un et l'autre ne font qu'imiter leurs actes de violence. On ne peut plus dire qui a commencé, qui a posé cet acte de violence, qui a raison. Il devient alors difficile de mettre un frein à la violence.

Donnons un nouvel exemple pour illustrer les effets de miroir. Celui d'une famille aux prises avec un problème de succession. Depuis plusieurs mois, André et Rita se querellent pour l'héritage paternel. André estime que le patrimoine familial lui revient du seul fait qu'il est l'aîné. Rita, qui prenait soin de son père souffrant depuis plusieurs années, considère que l'héritage lui revient de droit. Pour André, sa benjamine soignait son père pour satisfaire ses intérêts personnels ; elle est opportuniste. Rita, de son côté, pense qu'André n'a jamais voulu s'occuper de son père. Il ne venait le voir que pour lui emprunter de l'argent. Rita est peinée. Elle est même outrée par le fait que son frère revendique les biens paternels. Elle s'obstine à dire aux autres membres de la famille qu'il ne le mérite pas. Du point de vue d'André, Rita n'a pas de louanges à se faire. Il n'accepte pas ses remontrances de sœur jalouse. Il juge, en effet, qu'elle s'est servie de son père pour s'attirer ses bonnes grâces. Il se souvient que son père préférait les services d'une infirmière. Rita ne soignait son père que pour bénéficier d'un logement gratuit. Par conséquent, il croit qu'elle a déjà reçu sa part d'héritage.

Chacun affirme que l'autre profite de la mort du père pour s'approprier l'héritage. André et Rita entrent dans une lutte sans merci. Ils deviennent de véritables rivaux. On peut déjà constater que les reproches sont réciproques. Plus la situation se prolonge, plus le frère et la sœur restent sur leur position. Les stratégies utilisées par chacun pour convaincre l'autre de son tort sont les mêmes : intimidation, accusation gratuite, influencer les membres de la famille en sa faveur, menaces de

poursuites judiciaires, etc. Si la rivalité se perpétue, elle va favoriser une violence mimétique. En somme, André et Rita, auparavant bien différenciés par leur mode de vie, leur âge, leur identité sexuelle, leur style de vie et leurs intérêts finissent par se ressembler. Ils sont capables d'une violence qui nie l'autre, qui ne le reconnaît plus en tant que frère ou sœur animé par un sentiment d'amour fraternel.

C'est la violence qui efface les différences entre eux. Que signifie exactement l'« effacement des différences » ? En termes communs, les différences entre les individus s'effacent premièrement du fait que les reproches sont symétriques. Mais plus encore, les différences s'effacent parce qu'ils perdent leurs caractéristiques singulières comme le statut social, la différence d'âge ou de sexe, la position hiérarchique dans la famille, le sentiment respectueux à l'égard des autres membres de la famille, etc. Puisque chacun imite l'autre, les différences s'effacent. On peut traduire l'idée de Girard par cette proposition percutante : plus les individus se ressemblent, plus la violence est forte, et plus la violence est forte, plus les individus se ressemblent.

L'anthropologue explique cette relation entre la violence et l'effacement des différences : plus la distance diminue entre les rivaux, « plus la haine se fait intense. C'est toujours son propre désir que le sujet condamne dans l'Autre, mais il ne le sait pas. La haine est individualiste. Elle nourrit franchement l'illusion d'une différence absolue entre ce Moi et cet Autre que plus rien ne sépare » (MRVR : 91). Chacun fait les mêmes reproches à l'autre ; les reproches sont symétriques. Il en va de même pour les désirs, les soupçons, les actions entreprises et les réactions de chacun. L'exemple que nous avons choisi pour expliquer la rivalité mimétique et l'effacement des différences s'intéressait à la seule famille d'André et Rita, mais le même phénomène s'observe à une plus grande échelle, comme celle du village, de la ville, ou du pays. À cet égard, Girard insiste sur le fait que toutes les violences « aboutissent à l'effacement des différences, non seulement dans la famille mais dans la cité tout entière » (VS : 16).

4. La double injonction contradictoire

Girard note que la violence n'est pas étrangère à la double injonction contradictoire (*double bind*). Il en fait même le fondement de tous les rapports entre les hommes (VS : 219 ; CCFM : 412). La rivalité, en fait, est enclenchée par une double injonction contradictoire. Si on y est attentif, on pourra voir dans toutes manifestations de désir les traces de la double injonction contradictoire. Qu'est-ce que cette injonction ? On peut simplement l'exprimer en ces mots : un individu désigne à un autre individu un objet de désir, mais en même temps, il lui en interdit l'accès. Cette interdiction est le moteur du désir. Sans l'interdiction, le désir se meurt : « Le désir fait grise mine à tout ce qui se montre accueillant, complaisant. Tout ce qui se dérobe, au contraire, l'attire, tout ce qui le repousse le séduit ». (RAHP : 77) Parce qu'il est interdit, l'objet désiré devient hors de portée. Il le désire, mais son désir ne peut être satisfait. Il le désire d'autant plus fortement que l'interdit est puissant.

Girard note que « toute valeur d'objet croît en proportion de la résistance que rencontre son acquisition » (CCFM : 417). Du fait même que l'objet croît en valeur, le modèle qui montre l'objet croît également en valeur. Celui qui désigne des objets de grande valeur devrait être une personne de grande valeur. Dans son livre *La route antique des hommes pervers*, Girard va plus loin dans le développement de cette idée. Il explique qu'un individu ne désire non pas seulement l'objet du désir de l'autre, mais l'autre lui-même, en tant qu'il est à la fois un modèle et un obstacle. Le sujet fait passer « l'obstacle avant le modèle. Il choisit le modèle en fonction de l'obstacle » (RAHP : 77). Il le désire en tant qu'il fait obstacle à son désir. Si l'obstacle disparaît, le désir s'épuise, il se met alors en quête d'un objet qui comporte un plus grand défi, qui lui permet d'insister car il y a résistance. Il cherche, en fait, un obstacle infranchissable dont Girard dira qu'il « ne manque jamais de le trouver ».

Comment un sujet peut-il s'approprier un objet interdit ? N'y a-t-il qu'une solution pour s'approprier l'objet : éliminer le rival ? On se souvient que Girard avance qu'une violence se love au creux du désir. Un désir engendré par un objet interdit. Si un et seulement un individu peut posséder un objet, pour lui, tous les autres sont

alors des rivaux. C'est bien le fait qu'ils sont nombreux à désirer un même objet ne pouvant être partagé qui cause la violence.

Le principe de la double injonction sous-tend la rivalité mimétique. En effet, Girard soutient que « l'homme ne peut pas obéir à l'impératif "imite-moi" qui retentit partout sans se voir renvoyé presque aussitôt à un "ne m'imite pas" inexplicable qui va le plonger dans le désespoir et faire de lui l'esclave d'un bourreau le plus souvent involontaire » (VS : 219). L'interdiction de l'objet est chaque fois exprimé en des signes contradictoires. Girard donne comme exemple cette sentinelle de l'apologue Kafkaïen qui « montre à son disciple la porte du paradis et lui en interdit l'entrée d'un seul et même geste » (MRVR : 21).

Tout individu porte donc au fond de lui-même des désir contrariés. En d'autres mots, le désir niche dans le paradoxe. Comment dénouer le paradoxe sans tomber dans le tranchant de la violence ? Comment un individu peut-il répondre au *double bind* ? Va-t-il céder à la violence de la rivalité ? Va-t-il fuir le lieu de l'objet convoité ? Va-t-il se soumettre à la volonté du plus fort ? Va-t-il jouer le jeu du paradoxe, c'est-à-dire faire semblant qu'il peut à la fois imiter tout en conservant son quant à soi ? Comment un individu peut-il intégrer une double contrainte sans la vivre comme une violence à son égard ? Le seul fait de désirer ne devient-il pas une violence sans issue ? Le désir peut-il un jour se taire ? Peut-il reconnaître qu'il ne gagnera jamais, que le défi de la rivalité conduit irrémédiablement à l'échec ? Que le désir est toujours le même, c'est-à-dire désir de violence ?

Girard montre qu'un individu ne peut pas imiter un autre individu sans éprouver son désir comme violence. Un désir est toujours une violence de plus. Par exemple, dans la relation entre un maître et son disciple, le problème de la double injonction se pose avec une grande acuité. Un disciple, fasciné par son maître, « voit forcément dans l'obstacle mécanique que ce dernier lui oppose la preuve d'une volonté perverse à son égard » (MRVR : 24). Celui qui lui indique l'objet à désirer devient un obstacle, même un ennemi, parce qu'il s'oppose à la satisfaction de son désir. Comment les disciples se comportent-ils vis-à-vis les maîtres ? Cette question infinie n'a certes pas qu'une seule réponse. Toutes questions, en fait, se rapportant à la gestion de la violence débouchent sur le religieux, le politique et l'art.

Toutefois, Girard a souvent souligné, notamment dans l'ouverture de *La violence et le sacré*, que le mécanisme mimétique du *double bind* fonctionne d'autant mieux que le sujet est foncièrement incapable d'interpréter correctement ce qui se passe réellement (CCFM : 412). N'y a-t-il pas lieu de penser que la connaissance des mécanismes qui mènent à la violence est un chemin à fréquenter ?

5. Déplacer la violence

La rivalité mimétique demeure un danger constant pour tout individu comme pour toute société. L'escalade de la rivalité mimétique conduit à la violence réciproque pouvant enclencher la guerre de tous contre tous. En ce sens, Girard utilise le terme de « contagion de la violence ». On sait que la violence est plus facile à déclencher qu'à apaiser. Elle se propage très rapidement, et il est plutôt difficile de la freiner. Girard se demande, à cet égard, ce qui peut limiter la violence.

Selon Girard, la domestication de la violence est un enjeu majeur pour les sociétés humaines puisque son caractère contagieux la rend intraitable : « Plus les hommes s'efforcent de la maîtriser, plus ils lui fournissent des aliments ; elle transforme en moyens d'action les obstacles qu'on croit lui opposer ; elle ressemble à une flamme qui dévore tout ce qu'on peut jeter sur elle, dans l'intention de l'étouffer » (VS : 51). Le caractère contagieux de la violence est dû à la combinaison de la double injonction contradictoire et de la convergence des désirs vers les mêmes objets ; née de l'imitation, la violence a elle-même des effets mimétiques. La violence est facile à imiter. Lorsque deux personnes s'imitent dans la violence, la foule les suivra bientôt.

Girard fait ressortir, dans les mythes d'autrefois, un moyen utilisé pour rompre avec la violence. Au lieu de s'attaquer à son rival, on va s'en prendre à un individu, une victime émissaire, sur laquelle portera la violence de tous. Ainsi, si on ne peut se débarrasser du rival, celui qui interdit l'objet du désir, la violence ne disparaît pas pour autant. Cependant, si on ne veut pas perpétuer la violence, si on ne veut pas vivre avec un sentiment de violence *ad aeternam*, il va bien falloir y trouver un

aboutissement. On va alors lui substituer un autre objet de remplacement. Au lieu de s'en prendre au rival, on va choisir un objet qu'on peut détruire. Cet objet peut être un autre individu, le bouc émissaire, un animal, ou une chose. En général, l'objet choisi pour assouvir le désir de violence sera plus vulnérable.

Il y a donc la possibilité d'un déplacement ; le désir de violence n'est pas modifié, mais l'objet peut être différent. Quoiqu'il en soit, Girard va montrer clairement qu'il est inutile d'essayer d'enrayer la violence sans lui donner d'exutoire. Tant que le désir de violence n'est pas satisfait, il travaille avec acharnement l'individu. Que dire de la violence sinon qu'elle « continue à s'emmagasiner jusqu'au moment où elle déborde et se répand aux alentours avec les effets les plus désastreux » (VS : 21) ? En somme la violence doit être freinée. Comment la freiner ? Girard met à jour trois entreprises pour limiter la violence : le rituel sacrificiel, le système judiciaire et le message évangélique. Deux d'entre elles utilisent la contre-violence, c'est-à-dire qu'elles se servent de la violence pour contrer la violence. L'autre entreprise, le message évangélique, montre un chemin pour rompre avec la violence sans user de violence. Si ces moyens de contrer la violence ne fonctionnent pas, la violence répond alors à la violence par la vengeance.

6. La vengeance

La majorité des individus répondent à la violence qu'ils subissent, directement ou indirectement, par la vengeance. Pour eux la vengeance est la violence nécessaire pour contrer la violence. Ils la perçoivent d'ailleurs comme la seule solution possible à la violence. Certains considèrent même la vengeance comme un devoir sacré. Elle serait le meilleur exutoire à la violence qu'ils ressentent. Autrement dit, ils se vengent parce qu'ils sont dégoûtés de la violence des autres, ou qu'ils ressentent un sentiment d'injustice et d'horreur trop puissant. C'est parce qu'ils pensent que la violence est mauvaise qu'ils utilisent la vengeance pour apaiser leurs sentiments. Par exemple, un individu peut vouloir tuer un meurtrier parce que le crime commis lui est insupportable. Ce meurtre est une violence aussi grande que celui commis auparavant. En fait, celui qui ne supporte pas la violence d'une injustice ou d'un crime peut infliger à autrui une violence qui dépasse amplement

la violence de l'injustice ou du crime commis. C'est que son sentiment de violence le déborde, le met hors de lui, le pousse à poser un acte spontané. Cette réaction pulsionnelle peut conduire au meurtre. Dans l'orbe de la spontanéité et du pulsionnel, la vengeance semble être l'acte le plus adéquat à poser.

Cependant, le comportement violent que constitue la vengeance est un risque pour la communauté tout entière parce qu'il peut entraîner une réaction en chaîne. À cet égard, la vengeance est mimétique. Elle a un caractère contagieux. Laissée à elle-même la vengeance n'a pas de fin. Un acte de vengeance peut toujours éventuellement provoquer un autre acte de vengeance. Aussi, toutes les raisons semblent bonnes pour se venger. On peut presque toujours trouver une cause antérieure pour expliquer un acte de vengeance. Ces actes spontanés de violence sont particulièrement dangereux dans une petite société. C'est pourquoi une interdiction universelle frappe la vengeance.

Chacun a en tête l'une de ces histoires de famille où la vengeance ou la rancune se lègue d'une génération à l'autre. Le petit-fils, très souvent, ne connaît plus très bien les circonstances du drame familial à l'origine de son sentiment de vengeance. Cependant le fait est qu'il continue à le perpétuer.

Par exemple, on accuse le vieux médecin, dans le village de Sainte-Aphrodite, d'avoir commis un acte impardonnable à l'égard de l'ancien curé. Ses conseils médicaux auraient conduit le curé directement au tombeau. Que s'est-il réellement passé ? Nul ne le sait. Or, un nouveau bedeau arrive dans le village. Un jour, il entend parler de cette histoire. Il n'y reste pas insensible et se demande même pourquoi la famille du curé n'a pas poursuivi le médecin devant les tribunaux. Il raconte à qui veut bien l'entendre que l'ancien curé a été assassiné par le médecin du village. Il ne peut garder muette cette histoire.

Le médecin et son fils ne l'entendent pas ainsi. Ils n'acceptent pas la version du bedeau. Selon le fils, rien ne permet d'accuser son père. Il croit que son père n'a rien à se reprocher. Il soupçonne le bedeau d'être un peu sot. Il ne se gêne pas de répandre son opinion à propos du bedeau. Un ami du bedeau, un homme reconnu dans le village pour sa force physique, n'aime pas voir son ami se faire traiter de

sot. Il menace le fils du médecin. S'il ne quitte pas le village bientôt, il risque des désagréments. Mécontent, le fils du médecin fait poser une haute clôture métallique autour de sa maison, ce qui ne semble pas plaire à plusieurs villageois. Une partie du village se demande si le bedeau n'a pas raison. Pourquoi le fils du médecin a-t-il fait clôturer sa maison ? Aurait-il des choses à cacher ? Par ailleurs, pourquoi n'a-t-il pas d'enfant ? Est-ce qu'on ne l'a jamais vu avec une femme ? Comment se nourrit-il celui qu'on ne voit jamais au « magasin général » ? Au centre de la vie de ces villageois se déroule une vendetta qui semble sans fin ; à moins que le fils du médecin quitte le village pour mettre un frein à la persécution qu'il subit.

Dans le cercle vicieux de la vengeance, comme dans l'histoire que nous venons de raconter, les représailles incarnent l'acte de vengeance. Sans oublier que les représailles sont les reprises d'une imitation violente. Dans cette histoire, l'imitation violente est bien celle du bedeau qui imite, même s'il ne l'a pas vu, le désir supposé de violence du médecin à l'égard de l'ancien curé. Ce désir de violence, par mimétisme, gagnera tous les habitants du village de Sainte-Aphrodite.

Girard note que la « seule vengeance satisfaisante, devant le sang versé, consiste à verser le sang du criminel. [...] La vengeance se veut représaille (sic) et toute représaille (sic) appelle de nouvelles représailles. Le crime que la vengeance punit ne se conçoit presque jamais lui-même comme premier ; il se veut déjà vengeance d'un crime plus originel » (VS : 28). À cet égard, il ajoute que chacun « veut proférer le dernier mot de la violence et on va ainsi de représaille (sic) en représaille (sic) sans qu'aucune conclusion véritable intervienne jamais » (VS : 44). C'est ainsi que naît la violence essentielle, c'est-à-dire une violence laissée à elle-même.

7. Les frères jumeaux, la différenciation et la violence

Aucune société n'est épargnée par le phénomène de la rivalité mimétique. Aucune société, par conséquent, n'échappe à la violence et aux effets que la violence induit. L'un de ses effets, le plus pernicieux sans doute, est assurément l'« indifférenciation » des individus. En reprenant le récit de la danse de Salomé, nous avons insisté sur le déplacement de l'objet lors d'un conflit entre deux rivaux.

Les belligérants finissent par oublier l'objet désiré afin de se consacrer tout entier à la guerre. Les rivaux sont maintenant engagés dans une guerre assassine. Quand la violence devient le seul horizon du monde, chaque individu devient un guerrier. Et rien ne ressemble plus à un guerrier qu'un autre guerrier, quel que soit son clan.

Ainsi, Girard observe que la contagion de la violence provoque une sorte d'indifférenciation des rivaux. Préalablement, on doit savoir qu'avant la guerre, la société est différenciée. La mise en ordre d'une société implique la différenciation des individus.

La violence et la non-différenciation sont intimement liées. L'indifférenciation est en fait violence, elle peut se répandre rapidement et risque de détruire toute la société. C'est pourquoi les hommes essaient d'éliminer tout ce qui est indifférencié. D'ailleurs, dans plusieurs sociétés, les jumeaux sont souvent perçus comme des êtres indifférenciés et par conséquent dangereux. Girard écrit : « Dans de nombreuses sociétés primitives, les *jumeaux* inspirent une crainte extraordinaire. Il arrive qu'on fasse périr l'un d'eux ou, plus souvent encore, qu'on les supprime l'un et l'autre. Il y a là une énigme qui exerce depuis longtemps la sagacité des ethnologues » (VS : 88). Comment expliquer cette peur des jumeaux ? On considère qu'ils sont dangereux parce que là où la différence fait défaut, c'est la violence qui menace.

Soulignons qu'une des plus importantes rivalités est celle qui existe entre frères : « Même quand les frères ne sont pas des jumeaux, il y a moins de différence entre eux qu'entre tous les autres degrés de parenté. Ils ont le même père, la même mère, le même sexe, la même position relative, le plus souvent, vis-à-vis de tous les membres de la famille, des plus proches aux plus lointains. C'est entre les frères qu'il y a le plus d'attributs, de droits et de devoirs communs » (VS : 95). Dans le cas des jumeaux, la différence est encore plus difficile à établir qu'avec des frères de sang ou des frères sociaux. L'anthropologue montre à partir de l'histoire universelle, des mythes et de la littérature que les rapports fraternels sont presque toujours conflictuels. En effet, note-t-il, « les frères sont à la fois rapprochés et séparés par une même fascination, celle de l'objet qu'ils désirent ardemment tous les deux et qu'ils ne veulent ou ne peuvent partager, un trône, une femme, ou, de façon

plus générale, l'héritage paternel » (VS : 98). Ainsi, la violence fraternelle peut survenir en tout temps du fait que l'indifférenciation est un possible pour eux.

Girard utilise le mot « double » pour ces individus qui s'imitent réciproquement. Le double est l'individu à jamais prisonnier du jeu mimétique. Puisqu'un individu se reflète sur les autres individus, il leur ressemble, il est leur semblable, il devient un double. Mais cette réciprocité est perpétuellement niée. Le sujet préfère croire qu'il est à l'origine de ce qu'il est. Il a la certitude d'imiter l'inimitable, d'être son propre destin, de représenter une singularité désirée pour sa différence. Il aspire à une différence. Mais les signes de sa différence sont toujours copiés sur son entourage. Un individu ne se distingue pas des siens. Il n'échappe pas au cercle vicieux du double. Le plus souvent, ce jeu de miroir entre individus leur est méconnu. C'est bien pourquoi ils crient haut et fort les signes qui les distinguent, alors que nous savons, connaissant les ruses de ce théâtre, qu'ils sont diablement semblables à tous les autres.

L'individu naît dans l'indifférencié. Au début il n'a pas de désir propre. Il advient à l'individualité en s'appropriant les désirs des autres. C'est par des désirs autres qu'il se différencie. Son individualité provient de ce qui fait de lui un être semblable aux autres. Il est individu parce qu'il est membre d'une société.

8. L'origine du sacrifice

Girard examine trois solutions pour arrêter la progression de la violence à l'intérieur d'une communauté : le sacrifice rituel, l'instauration d'un système judiciaire et, pour les Occidentaux, le message évangélique. Nous reviendrons au message évangélique plus loin. Examinons, pour commencer, pourquoi le sacrifice rituel, dans les sociétés traditionnelles, n'est pas « qu'une violence de plus, une violence qui s'ajoute à d'autres violences » (CCFM : 39), mais bien une violence contre la violence.

Le rituel sacrificiel est né de la faculté qu'a l'homme de substituer l'objet sur lequel porte sa violence. Pourquoi cette substitution d'objet ? Pour empêcher la violence

de s'étendre dans la communauté en laissant libre cours à la vengeance. Girard réfère à deux sociétés du haut Nil, les Nuer et les Dinka, pour expliquer le déplacement de la violence vers un objet qui ne sera pas vengé (VS : 12). Ces deux peuples ont érigé une véritable société bovine parallèle à la société humaine. Les caractéristiques ainsi que le lignage des bêtes sont précisés de génération en génération, parfois elles sont connues depuis la cinquième génération. Les hommes portent dans leur nom celui d'un animal du troupeau. Lorsque ces sociétés se sentent menacées, elles cherchent à détourner la violence qui risque de frapper toute la communauté vers une victime à laquelle on peut renoncer, une bête du cheptel. Pour agir ainsi, les Nuer et les Dinka doivent savoir que la violence peut être déviée de sa cible première. Girard soutient même que « l'utilisation "rusée" de certaines propriétés de la violence, de son aptitude, notamment, à se déplacer d'objet en objet se dissimule derrière l'appareil rigide du sacrifice rituel » (VS : 34). Dans cet exemple, les victimes sacrificielles sont des animaux, mais plusieurs sociétés sacrifient des humains.

Le sacrifice est une mesure préventive à la violence. Il permet de ressouder l'unité de la communauté en lui faisant revivre la violence de la crise sacrificielle qui est à l'origine de l'ordre social. La notion de crise sacrificielle sera objet de discussions plus loin. Retenons pour l'instant que la crise sacrificielle équivaut à un dysfonctionnement du rituel sacrificiel.

Par le sacrifice, le groupe peut récupérer sa cohésion menacée et se purifier en choisissant une victime sacrificielle qui sera expulsée du village ou condamnée à mort. En effet, commente l'anthropologue, par le sacrifice, la « société cherche à détourner vers une victime relativement indifférente, une victime « sacrificiable », une violence qui risque de frapper ses propres membres, ceux qu'elle entend à tout prix protéger » (VS : 13). La société peut ainsi canaliser la violence du groupe sur un seul individu. Le rituel sacrificiel, même s'il comporte une violence, vise à empêcher la violence de se répandre : « À travers la violence qui les terrifie c'est donc la non-violence que vise toujours l'adoration des fidèles. La non-violence apparaît comme un don gratuit de la violence et cette apparence n'est pas sans raison puisque les hommes ne sont jamais capables de se réconcilier qu'aux dépens d'un tiers. Ce que les hommes peuvent faire de mieux dans l'ordre de la non-violence,

c'est l'unanimité moins un de la victime émissaire » (VS : 386). Tous les membres de la collectivité doivent participer au sacrifice pour en assurer l'efficacité. La communauté entière devient unie par la haine contre un seul de ses membres. Le sacrifice protège donc tout le groupe de sa propre violence. Par le sacrifice, en somme, est empêchée la contagion de la violence.

Nous ne pouvons cependant pas comparer le sacrifice rituel au geste spontané de l'homme qui frappe son chien pour éviter d'affronter un tiers avec qui il est en conflit, puisque le sacrifice s'inscrit d'abord dans un cadre rituel religieux collectif, puis dans un esprit de *pietàs* (VS : 36). Le sacrifice institutionnalisé est ordonné, canalisé et discipliné dans un climat immuable. Le rituel sacrificiel devient une nécessité, une obligation divine : « Les hommes réussissent d'autant mieux à évacuer leur violence que le processus d'évacuation leur apparaît, non comme le leur mais comme un impératif absolu, l'ordre d'un dieu dont les exigences sont aussi terribles que minutieuses » (VS : 27). Le rituel du sacrifice doit donc s'accomplir dans un cadre religieux.

9. Le rituel sacrificiel

Avant l'apparition du rituel sacrificiel comme tel, les hommes vont immoler une victime émissaire pour apaiser leur violence. C'est le meurtre primitif. Le scénario est toujours le même. La rivalité mimétique crée une violence, la violence s'amplifie, la société entre en crise, c'est la guerre de tous contre tous, la vengeance n'a plus de frein. Au faite de la crise, une victime émissaire est choisie arbitrairement et condamnée à mort. La violence revient à un niveau acceptable. La vie reprend. L'ordre est recréé.

Le meurtre primitif du bouc émissaire est fondateur. Il fonde la culture, le religieux, les rites, les interdits, mais surtout, les pratiques de mise à mort des futures victimes sacrificielles. Le religieux, avec ses mythes, se remémore l'acte originel du meurtre primitif, et avec ses rituels, commémore la victime sacrifiée. L'événement du premier meurtre « se perpétue par l'intermédiaire du religieux et peut-être de toutes les formes culturelles. [...] Le nombre extraordinaire de commémorations rituelles

qui consistent en une mise à mort donne à penser que l'événement originel est normalement un meurtre. Le Freud de *Totem et tabou* a clairement perçu cette exigence. L'unité remarquable des sacrifices suggère qu'il s'agit bien du même type de meurtre dans toutes les sociétés » (VS : 141). Au commencement du religieux, de la culture, de la civilisation, il y a un meurtre, un lynchage, ou si l'on préfère, une violence fondatrice. Sur cette violence se construisent les civilisations. Le meurtre premier n'élimine pourtant pas la violence. On a vu que la violence est intarissable et interminable. C'est pourquoi le rituel sacrificiel est reproduit lors des différentes fêtes qui rythment le calendrier religieux, mais aussi lorsque la rivalité mimétique soulève un trop grand niveau de violence.

Le rituel sacrificiel est la reproduction volontaire de la crise qui a donné lieu au meurtre primitif. Or, ajoute Girard, « la crise serait reproduite non pour elle-même mais pour sa résolution ; il s'agirait d'arriver à cette résolution perçue comme seule résolution satisfaisante de toute crise passée, présente et à venir » (CCFM : 40). Les hommes génèrent une crise afin de mieux contrôler la violence infinie de la rivalité mimétique. À la victime émissaire du meurtre originaire, est substituée une victime sacrificiable, c'est-à-dire une victime qui ne peut être vengée. La victime dans le cas du sacrifice originaire est nommée « victime émissaire » (CCFM : 50). Dans le cas du rituel sacrificiel, Girard lui donne le nom de « victime sacrificielle ».

Le mécanisme sacrificiel choisit spontanément une victime émissaire qui est mise à mort. Cette dernière est sacralisée. Après le sacrifice, la victime devient un signifiant maître, un transcendant, une figure ambivalente, parce que sacrée. Elle polarise sur elle des sentiments positifs ou négatifs, des liens de fraternité ou d'inimitié. Elle est divinisée. Une société est créée. La victime incarne le retour à la vie, la fondation d'une nouvelle organisation sociale.

Le terme de « bouc émissaire », utilisé par Girard depuis *La violence et le sacré* jusqu'au livre *Le bouc émissaire*, va quelque peu se transformer. Dans son livre de 1972, Girard tente principalement de comprendre la violence produite par les processus mimétiques. Le mot « bouc émissaire » est utilisé à côté de « victime émissaire » pour signifier l'individu sacrifié. Or, ce sens va se spécifier. Dans *Des*

choses cachés depuis la fondation du monde, Girard démarque radicalement « victime émissaire » et « bouc émissaire ». L'expression « victime émissaire » est utilisée pour le seul mécanisme spontané du lynchage fondateur. Le mot « bouc émissaire » renvoie au mécanisme sociopsychologique de persécution. Le « bouc émissaire » n'est pas une victime sacralisée qui acquiert un statut de transcendance au même titre que la « victime émissaire ». Par exemple, un Juif est un bouc émissaire dans la mesure où il n'est pas sacralisé. En ce sens, Girard ajoute, dans *Le bouc émissaire*, que « le bouc émissaire au sens qui m'intéresse n'a aucune place dans les mythes. S'il en avait une, j'aurais forcément tort, "ma théorie" s'effondrerait. Il ne pourrait pas être le principe structurant qui gouverne tous les thèmes du dehors » (BE : 178). Nous verrons un peu plus loin le sens que Girard donne au bouc émissaire comme « principe structurant ».

L'ambiguïté, dans l'usage du mot « bouc émissaire », provient du double sens présent dans la langue commune. En effet, on utilise le mot bouc émissaire à la fois pour nommer celui qui sera sacrifié lors d'un rituel, et pour qualifier les phénomènes spontanés de lynchage. Le mot « bouc émissaire » sera uniquement utilisé par Girard dans une perspective non ritualique où le mécanisme victimaire est mis à jour.

Pour bien distinguer les notions de « victime émissaire » et de « bouc émissaire », on peut encore ajouter que la victime émissaire acquiert un caractère sacré parce qu'on lui attribue le pouvoir de faire cesser la violence. De plus, la victime devient l'objet d'un culte. Après la crise, « le retour à l'ordre et à la paix est rapporté à la même cause que les troubles antérieurs, à la victime elle-même. C'est cela qui fait dire que la victime est sacrée. C'est cela qui fait de l'épisode persécuteur un véritable point de départ religieux et culturel. L'ensemble du processus va servir en effet : 1. de modèle pour la mythologie qui se le remémore en qualité d'épiphanie religieuse, 2. de modèle pour le rituel qui s'efforce de le reproduire en vertu du principe qu'il faut toujours refaire ce qu'a fait, ou subi, la victime, en tant qu'elle est bénéfique, 3. de contre-modèle pour les interdits, en vertu du principe qu'il ne faut jamais refaire ce qu'a fait cette même victime, en tant qu'elle est maléfique » (BE : 84). Cette ambivalence sacrée de la victime émissaire doit être considérée comme un phénomène capital. En effet, le sacré conjugue des forces qui

s'opposent, soude ensemble par le symbole des polarités opposées comme le pur et l'impur, le bien et le mal, la chance et le malheur, ce qui protège et ce qui rend malade. En deux mots, le sacré fait son miel des paradoxes.

Dans les persécutions d'autrefois, par exemple les persécutions de Juifs, d'homosexuels ou de sorcières, la victime, en tant qu'elle est un bouc émissaire, n'est ni sacralisée, ni l'objet d'un culte. D'ailleurs, une victime émissaire, comme un roi — voir les pages fort éclairantes sur l'inceste royal (VS : 156), et le roi sacrifié (CCFM : 77-82) — ne résiste pas à son lynchage. Les règles de l'intronisation royale sont celles du sacrifice, elles visent à faire du roi une victime apte à canaliser le désir victimaire de tous (CCFM : 74). Il en va tout autrement du bouc émissaire. Alors que la victime émissaire semble accepter sa position victimaire, le bouc émissaire, en plus de ne pas se sentir responsable de la violence dans la société, refuse la position victimaire. Il ne comprend pas pourquoi on s'acharne sur lui. Comme Job, il n'accepte pas les accusations portées contre lui.

Une nouvelle remarque sur le processus victimaire s'impose. Girard affirme que la violence se tait dans la mesure où les hommes ignorent le « mécanisme de l'unanimité » (VS : 192). Le religieux sacrificiel protège les hommes tant que son fondement ultime n'est pas dévoilé. En fait, le mécanisme de l'unanimité « disparaît complètement ou presque derrière les formes mythiques qu'elle engendre » (VS : 124). C'est un mythe qui assure la réussite du rituel sacrificiel. Un mythe qui détient à la fois les fonctions de cacher et de montrer. Le mythe montre les victimes, mais cache le mécanisme victimaire. Le rituel, quelle que soit sa forme, assure Girard, réalise chaque fois, par une mise en scène spécifique, le lynchage fondateur. Lorsque la violence n'est plus supportable, le rituel rappelle ce qu'il faut faire pour ramener la paix. En fait, tous les rites se concluent par un sacrifice. Le sacrifice premier en est le modèle.

En quoi consiste le mythe sacrificiel ? Simplement, à croire en l'unanimité contre une seule victime : « Si les hommes réussissent tous à se convaincre qu'un seul d'entre eux est responsable de toute la *mimesis* violente, s'ils réussissent à voir en lui la "souillure" qui les contamine tous, s'ils sont vraiment unanimes dans leur croyance, cette croyance sera vérifiée car il n'y aura plus nulle part, dans la

communauté, aucun modèle de violence à suivre ou à rejeter, c'est-à-dire inévitablement, à imiter et à multiplier. En détruisant la victime émissaire, les hommes croiront se débarrasser de leur mal et ils s'en débarrasseront effectivement car il n'y aura plus, entre eux, de violence fascinante » (VS : 125). Ainsi, deux points importants sont à retenir : d'une part, le mécanisme victimaire fonctionne parce qu'il est masqué ; d'autre part, l'efficacité du rituel sacrificiel ne provient pas de la mise à mort de la victime, mais de l'unanimité contre la victime. C'est véritablement cette unanimité qui met un frein au cercle vicieux de la violence.

Ainsi, il y a le meurtre primitif, puis le rituel sacrificiel. À la victime émissaire est substituée une victime sacrificable, celle qui ne sera pas vengée. Ces rites violents du « tous contre un » font rempart à la guerre du « tous contre tous ». Il se peut que le mécanisme sacrificiel perde son efficacité. Le rituel sacrificiel fonctionne, mais la violence ne s'apaise pas. Approche alors la crise sacrificielle. Girard utilise le terme de « crise sacrificielle » pour nommer le temps lors duquel le rituel sacrificiel n'a plus les effets recherchés.

10. Les signes victimaires

Girard souligne dès le début de *La violence et le sacré* que le sacrifice animal ne diffère en rien du sacrifice humain ; l'un est aussi efficace que l'autre. Comment le sacrifice animal peut-il remplacer la victime du meurtre collectif fondateur (VS : 146) ? Toute victime sacrificable, même s'il s'agit d'un animal, doit ressembler d'une façon ou d'une autre aux personnes que l'on souhaite protéger. Pourquoi cette ressemblance ? Eh bien, pour fournir à l'appétit de violence un objet mimétique, c'est-à-dire un objet qui leur ressemble, auquel ils peuvent s'identifier. Chez les Nuer et les Dinka, pour reprendre cet exemple, tout est fait pour que les humains s'identifient aux bêtes, mais cette ressemblance est limitée. Les hommes ne sont pas assimilés totalement aux animaux. Girard explique : « pour qu'une espèce ou une catégorie déterminée de créatures vivantes (humaine ou animale) apparaisse comme sacrificable, il faut qu'on lui découvre une ressemblance aussi frappante que possible avec les catégories (humaines) non-sacrificables, sans que la distinction perde sa netteté, sans qu'aucune confusion soit jamais possible » (VS : 43).

Malgré la construction d'une société bovine parallèle, les hommes chez les Nuer et les Dinka restent différents des bêtes, donc insacrifiables. Pour éviter toute vengeance, ces deux peuples ressentent le besoin de différencier la victime du groupe au point qu'elle ne soit pas humaine, mais d'autres sociétés ne vont pas jusque-là dans la différenciation. Cependant, la victime rituelle est toujours choisie en fonction de l'improbabilité de vengeance.

Ainsi, pour rompre avec la vengeance, la société sélectionne la victime, lors de sacrifices humains, parmi des groupes qui, notamment, n'appartiennent pas vraiment à la communauté (prisonniers de guerre, esclaves, enfants ou adolescents). Dans plusieurs sociétés traditionnelles, l'enfant et l'adolescent ne font pas partie de la communauté. Seule l'épreuve rituelle de passage lui permet d'être membre à part entière du groupe. Le roi et la famille royale, qui sont en marge de la société à cause de leur rang, peuvent aussi être sacrifiables. Dans tous les cas, la victime doit être choisie en fonction de l'improbabilité de vengeance puisque le sacrifice veut mettre un frein à la vengeance. On choisit une victime qui ne peut être vengée, qui n'attire pas les représailles, qui est « incapable de se défendre, impuissante à susciter la vengeance » (CCFM, p. 39).

Il est certain que le choix de la victime peut être aléatoire, les hommes font alors intervenir le hasard, l'ordalie ou le jeu de la « courte paille », mais le plus souvent, des signes convergent vers le destin d'une victime.

Les signes victimaires, même s'ils sont nombreux, ne varient pas infiniment. Quelles sont les caractéristiques les plus importantes de la victime sacrifiée ? Rien ne permet de prédire le choix d'une victime. Les persécuteurs peuvent choisir celui qui ne passe pas inaperçu, celui qui est moins adapté à la vie sociale ou celui dont les traits physiques se démarquent (BE : 29). Dans les sociétés traditionnelles, on croit que les marques physiques sont une expression de la moralité de la personne. Un individu n'est pas bègue sans raisons, et ce défaut de langage doit nécessairement indiquer une perturbation de la personnalité. La claudication, notamment, montre un être au moral douteux. La cause est cherchée dans l'acte répréhensible posé par un ancêtre, un parent ou l'individu lui-même. Les anciens prenaient au sérieux les fables les plus grossières. On croyait vraiment que les Juifs

empoisonnaient les rivières, que les jumeaux dérangent l'ordre cosmique, que les lépreux subissent la punition pour un crime antérieur, que des sorcières s'adonnaient à des orgies diaboliques. Les hommes à qui on reconnaissait des traits animaliers, par exemple le thériomorphe, le fait de ressembler à un loup, le loup-garou par exemple, étaient objet de frayeur. On craignait qu'ils se métamorphosent en animal la nuit venue. Dans les procès pour sorcellerie, on examine les pieds de la suspecte, qui pourraient ressembler à ceux du bouc, animal maléfique. On pense que les sorcières sont dotées du pouvoir de certains animaux. On les associe à la bête. La confusion entre l'animal et la bête n'est pas encore complétée. On a peur de l'animalité et de la bête qui représente le mal, le mauvais oeil, la malchance et le désordre. La question des frontières établies entre le monde humain et le monde animal est importante. C'est pourquoi on craint le monstrueux, le désordre dans la nature humaine, les naissances qui sortent de l'ordinaire. Cette crédulité n'est pas entièrement disparue de nos jours. Même un esprit moderne peut croire à des histoires invraisemblables, à des êtres surnaturels, à des fables de persécution, à des récits fabuleux ou diaboliques.

Les malformations physiques sont facilement repérables, comme les difformités génétiques, les mutilations accidentelles et les infirmités mineures. On retrouve régulièrement parmi les victimes l'albinos, le bègue, le boiteux ou celui qui louche. On pourra choisir également celui qui est handicapé, celui qui dérange par sa voix, ses habitudes ou sa maladie. Ce sont des signes qui représentent des différences.

La frontière qui démarque la victime d'un autre est bien mince. Ce qui polarise la communauté contre une victime dépend encore du contexte, d'un certain hasard, d'un croisement de circonstances, des normes sociales. L'anormalité ici est la norme là-bas. Le marginal là-bas est l'ami de tous ici. En certains lieux les femmes âgées et célibataires font peur, en d'autres lieux, ce sont des sages. Mais en général, ce qui attire l'attention des persécuteurs, ce sont des traits extrêmes : autant la richesse que la pauvreté, l'échec que le succès, la beauté que la laideur, le vice que la vertu, la faiblesse que la force, etc. Le choix de la victime n'est jamais fondamentalement rationnel. Il échappe à ceux qui participent du mimétisme victimaire. Si un individu provenant d'une minorité commet véritablement un délit, ce sont tous les membres de sa communauté qui subissent l'exclusion, la

discrimination et le lynchage. On ne distingue plus le coupable des autres. Tous deviennent coupables ou pas un. Cette minorité portait probablement des signes victimaires différentiels. Ils étaient virtuellement coupables. Il ne manquait que le crime.

Girard note que l'observation des enfants est très suggestive dans le choix de la victime. La persécution des enfants « prend pour cible de préférence, comme chez les adultes d'ailleurs mais plus visiblement, les étrangers, les derniers venus, ou, à défaut, un membre du groupe qu'une infirmité quelconque ou un signe physique distinctif désigne à l'attention de tous les autres membres. Si on réfléchit un instant aux caractéristiques habituelles du souffre-douleur, dans les groupes humains les plus divers, on s'apercevra sans peine qu'on les retrouve toutes, sans exception, dans les mythologies de la planète entière » (CCFM : 171). On ne peut certes pas oublier que la victime doit différer des membres de la communauté, mais aussi leur ressembler. La société ne pourrait sacrifier un individu qui lui est radicalement étranger. Dans le cas des prisonniers de guerre notamment, on sait avec quels soins on s'occupera de les habituer aux coutumes des sacrificateurs avant de les exécuter.

Une minorité religieuse, culturelle ou ethnique pourra polariser la violence mimétique. Prenons l'exemple des persécutions antisémites. Girard souligne qu'en tant de crise, on se tourne vers les minorités religieuses pour répondre à l'appétit de violence mimétique. On présente les victimes comme des êtres ignobles, coupables des pires bassesses, capables, d'un simple regard, de jeter des mauvais sorts. La violence se concentre sur eux. On les met à mort. La communauté se croit purifiée. On aurait fait disparaître la cause du mal. Il s'agit d'attendre le printemps.

Les Juifs sont des boucs émissaires favorisés de la société médiévale. Les périodes de persécution intense se produisent presque toujours quand la communauté, pour une raison ou pour une autre, est en crise. La foule rejette sur des victimes impuissantes la responsabilité de son propre désarroi, une responsabilité qui ne peut relever d'aucun individu ou groupe d'individus particuliers. La collectivité se donne ainsi l'illusion de reconquérir sur son propre destin une espèce de maîtrise. De quoi les accuse-t-on ? D'être en révolte contre le vrai dieu, de commettre des crimes contre nature, d'infanticide, d'inceste et de profanation rituelle. On dit également qu'ils ont

le mauvais oeil, qu'ils attirent le malheur, qu'ils sont responsables de la peste, qu'ils empoisonnent les fontaines, etc.

Girard présente une idée synthèse qui permet de comprendre le processus du choix de la victime. Il est vrai que les victimes sont porteuses de signes, on ne peut nier ce fait. Or, à côté des raisons habituelles, il y a le « crime indifférenciateur ». Ce crime consiste, pour un individu ou une communauté minoritaire, à refuser de reconnaître et à respecter les « vraies » différences. Le sacrifié sera celui qui ne différencie pas le bourgeois du prolétarien, le riche du pauvre, le beau du laid. Il mélange les signes différentiels. Il arrive dans le village et il s'adresse au bossu comme à un roi, et à un roi comme au fermier. Le fou qui ne respecte pas les normes de bienséance, ni les hiérarchies sociales, ni les traditions politiques, devient une victime idéale.

11. Religion, violence et sacré

La religion en général, et surtout le rituel sacrificiel, occupe une place importante dans le maintien de la paix à l'intérieur d'une société. Dans nombre de sociétés anciennes, on répond par le sacrifice à un état de crise, « mais il est certaines crises qui paraissent relever tout particulièrement de celui-ci » (VS : 33). Ces crises se traduisant par la discorde ; leur degré d'importance influencera le choix de la victime. Les sociétés du sacrifice, contrairement aux nôtres, ne s'intéressent pas aux coupables, mais aux victimes d'actes violents. Ces dernières représentent bien sûr un danger pour la société. D'où vient ce danger ? Primordialement, il origine de la vengeance. Les victimes voudront probablement se venger. Le but du sacrifice est justement d'apaiser leur désir de vengeance de façon à ce que la violence ne se propage pas.

Pour Girard, le « religieux vise toujours à apaiser la violence, à l'empêcher de se déchaîner » (VS : 36). Il ne faut pas croire que les procédures religieuses se limitent au sacrifice pour contrer la violence. Girard considère que toutes les « conduites religieuses et morales visent la non-violence de façon immédiate dans la vie quotidienne et de façon médiate, fréquemment, dans la vie rituelle, par

l'intermédiaire *paradoxal* de la violence » (VS : 36). Par exemple, les rituels qui ont comme objet de protéger de l'impureté, d'aider la transition d'un passage, de libérer des énergies trop fortes, sont des conduites religieuses.

Mais en quoi ces conduites contiennent-elles une violence paradoxale ? Pour répondre à cette question, prenons l'exemple du symbole de la divinité. Les dieux sont à la fois des êtres d'une violence extrême et des pacificateurs. Ils sont menaçants et protecteurs, ils fondent l'ordre et apportent le désordre. Leur caractère ambivalent oblige les hommes à respecter l'ordre institué pour éviter leur colère vengeresse. Relevons un autre exemple, celui notamment d'une conduite préventive contre l'impureté. Une impureté est à la fois dangereuse et bénéfique. Le cas du sang menstruel va éclairer notre propos. Dans les sociétés anciennes, les femmes en période de menstruation sont tenues à l'écart. Le sang qui coule est impur. Pourtant, ce même sang a une valeur positive en certaines occasions. On s'en servira pour purifier, pour consacrer ou pour guérir. En fait le sang détient ce caractère paradoxal de la violence. Selon les circonstances, il pourra être considéré comme bénéfique ou maléfique. Il convient de retenir que ce n'est pas le sang lui-même qui contient une valeur de violence, mais que ce sont les représentations que les hommes se font du sang qui lui donnent cette qualité spéciale. Le sang menstruel sera l'objet d'une interdiction dans la mesure où, dans les représentations maléfiques que les hommes s'en font, il crée du désordre et de la violence.

Les interdits sont fortement associés à la religion en ce qu'ils visent à empêcher la violence de se répandre dans la société. Les interdits religieux, pour être précis, ont pour fonction de réserver « au cœur des communautés humaines une zone protégée, un minimum de non-violence absolument indispensable aux fonctions essentielles, à la survie des enfants, à leur éducation culturelle, à tout ce qui fait l'humanité de l'homme » (VS : 323). Or, les interdits constituent également une grande violence en ce qu'ils briment les hommes dans leurs désirs et dans leurs actions, et en ce qu'ils provoquent l'angoisse de la souillure lors de transgression.

Qu'est-ce donc que la religion ? Girard définit la religion par sa principale fonction : négocier la violence, celle du désordre, celle de la rivalité, celle de la disparition des différences. Mais plus spécifiquement, la religion vise la négociation

de ces objets de désordre que sont les étrangers, les singularités et les ruptures, telles la maladie et la mort. La mort est certes l'objet qui génère les plus grands désordres, l'objet qui est la cause de la plus grande des violences. La mort, soutient Girard « est la pire violence qu'un vivant puisse subir » (VS : 380). En plus, il souligne qu'elle est extrêmement maléfique, du fait que le corps apparaît comme impur, une impureté très contagieuse ; la communauté et les vivants doivent alors s'en protéger.

La religion, dans son institution, mais aussi dans sa pratique quotidienne, détient le rôle de domestiquer, de canaliser et de régler la violence de façon à l'utiliser contre toute forme de violence considérée comme intolérable. Elle a aussi comme rôle d'empêcher la contagion de la violence en éloignant les individus qui sont purs de ceux qui sont contaminés par celle-ci, et en purifiant par des rites tout ce qui est impur. Les précautions rituelles visent d'une part à prévenir la diffusion de la violence, « et d'autre part à protéger, dans la mesure du possible, ceux qui se trouvent soudainement impliqués dans une situation d'impureté rituelle, c'est-à-dire de violence » (VS : 50). En fait, le religieux dicte aux hommes les lois et les interdits afin d'éviter l'indifférenciation, et par conséquent le retour de la violence destructrice.

On sait que le sacré sert à définir le religieux. Pour Girard, le sacré renvoie à « tout ce qui maîtrise l'homme d'autant plus sûrement que l'homme se croit plus capable de le maîtriser » (VS : 51). Est sacré ce qui excède les hommes à leur insu. Par exemple, les tempêtes, les incendies, les épidémies, la maladie et la mort sont, notamment, des événements sacrés. Le sacré inclut « toutes les forces qui risquent de nuire à l'homme et qui menacent sa tranquillité » (VS : 91). L'anthropologue considère le sacré, en somme, comme « la violence des hommes eux-mêmes, la violence posée comme extérieure à l'homme et confondue, désormais, à toutes les autres forces qui pèsent sur l'homme du dehors. C'est la violence qui constitue le cœur véritable et l'âme secrète du sacré » (VS : 51).

Le sacré est la violence qui excède l'homme. Une violence ambiguë, qui libère des forces positives et des forces négatives à la fois. En fait le sacré est un réservoir d'énergie pouvant être utilisée pour créer ou pour détruire. Et la religion, qui

administre le sacré, selon l'expression de Roger Caillois¹⁶, est à la base de tout système visant à se servir de la violence pour la contrer. Dans le rituel sacrificiel, toute l'énergie de violence se concentre sur la victime pour libérer les autres hommes. Les hommes ne pourraient vivre auprès ou dans ce réservoir d'énergie — on connaît la fascination pour cette énergie —, sans se détruire ou détruire les autres.

Girard affirme qu'« il n'y a pas de société sans religion parce que sans religion aucune société ne serait possible » (VS : 324). Girard s'adonne ainsi à une critique acerbe de la modernité. Il reproche aux philosophes de la modernité d'ignorer l'existence de la violence au creux de la vie sociale, et d'idéaliser les productions de la raison tels le contrat social, l'intérêt et le bon sens. En cherchant à s'éloigner du religieux, la modernité a fini par occulter les mécanismes utiles pour contrer la violence toujours présente dans les surfaces accidentées du quotidien. Ce qui entraîne, par conséquent, l'obligation de domestiquer la violence avec des moyens techno-policiers toujours plus raffinés et coercitifs.

12. Fête et violence

Dans les sociétés traditionnelles, la fête rituelle joue un rôle majeur. Lors de ces fêtes, qui donnent jour à de nombreuses transgressions, les différences entre individus sont temporairement abolies. L'effacement des différences est nécessairement vecteur de violence. Cependant, parce que ce débordement d'énergie est encadré dans un rituel qui le limite dans le temps, il s'avère moins dangereux. À l'opposé, une fête non encadrée par un rituel pourrait engendrer une grande violence. La fête rituelle est donc un risque nécessaire permettant à la communauté de ruser avec la violence.

Quel est le rôle de la fête ? La fête tend à maintenir l'ordre établi en l'abolissant momentanément. Comment expliquer ce paradoxe ? Le débordement contrôlé de la fête permet un relâchement des mœurs propice à l'évacuation des petites violences latentes dans la communauté. Ainsi, le rituel festif suspend la violence qui vise

¹⁶ Roger Caillois, *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1950.

l'ordre, sans toutefois nier le besoin d'ordre. Ce moment de détente ne s'oppose donc pas à la structuration de l'ordre. La fête apparaît comme une rupture temporaire des activités de la vie quotidienne. Un individu sort de sa routine, de son travail, de son train-train familial, pour y revenir ressourcé, plus dynamique, repu et reposé. Cependant, ce ne pourrait pas être le mardi gras à tous les jours. Le carnaval se tient dans une période très limitée dans le temps. La fête appelle l'ordre comme l'ordre appelle la fête. À cet égard, l'excès de fête ou l'excès d'ordre entraînent la mort de la société.

13. La crise sacrificielle

Qu'est-ce que la crise sacrificielle ? La crise sacrificielle équivaut à un raté du sacrifice. Girard présente deux raisons pour expliquer les ratés du rituel sacrificiel. Premièrement, son usure. Les rituels religieux, dont le sacrifice, sont efficaces s'il y a continuité et équilibre dans la société. L'anthropologue considère que tout ce qui se rapporte au sacrifice est rigide fixé par la coutume et que « l'impuissance à s'adapter aux conditions nouvelles est caractéristique du religieux en général » (VS : 63). Par exemple, le groupe peut pratiquer le sacrifice en utilisant toujours le même rituel de mise à mort, et en tuant toujours le même type de victime. Cependant, le rituel qui ne souffre d'aucun changement risque de s'user, de devenir caduc, de perdre son efficacité symbolique avec le temps. Autrement dit, la continuité dans le rituel contribue à en banaliser les effets, ce qui l'empêche de jouer son rôle de catalyseur de la violence. Elle se répand dans la communauté. Le sacrifice devient alors une violence parmi d'autres. Il peut même devenir une source d'excitation à la violence.

Deuxièmement, le rituel sacrificiel peut perdre son efficacité pour une autre raison : un changement rapide dans la société. Par exemple, lorsqu'un groupe est soumis à des changements sociaux, même minimes, cela empêche le rituel d'éliminer la violence ; les conflits se multiplient. Si les changements sont trop importants, le rituel du sacrifice perd son efficacité, car la victime n'est plus apte à attirer sur elle une violence destinée à un groupe qui ne lui ressemble plus. Girard explique : « Au lieu d'absorber la violence et de la dissiper au-dehors, le sacrifice ne l'attire

sur la victime que pour la laisser déborder et se répandre de façon désastreuse aux alentours. Le sacrifice n'est plus apte à accomplir sa tâche ; il vient grossir le torrent de la violence impure qu'il ne peut plus canaliser. Le mécanisme de substitution s'affole et les créatures que le sacrifice devait protéger deviennent ses victimes » (VS : 65).

En somme, la crise sacrificielle provient d'une perte d'efficacité du rituel due à une usure ou à un trop grand changement : « S'il y a trop de rupture entre la victime et la communauté, la victime ne pourra plus attirer à elle la violence ; le sacrifice cessera d'être "bon conducteur" (...). Si, au contraire, il y a trop de continuité, la violence ne passera que trop aisément, et dans un sens et dans l'autre. Le sacrifice perd son caractère de violence sainte pour se "mélanger" à la violence impure, pour devenir le complice scandaleux de celle-ci, son reflet ou même une espèce de détonateur » (VS : 64). Le désordre est signe d'indifférenciation. Si la violence orientée vers la constitution de l'ordre est inefficace, la société devient malade de violence.

La crise sacrificielle met en scène un sacrifice qui engendre une plus grande violence. C'est dire que le rituel ne suffit plus à instaurer les différences. Il y a régression dans la violence mimétique. Le meurtre rituel n'est plus différencié d'un autre meurtre, ce dernier ne pourrait être qu'un acte de vengeance. Dit autrement, la « crise sacrificielle, c'est-à-dire la perte du sacrifice, est perte de la différence entre violence impure et violence purificatrice. Quand cette différence est perdue, il n'y a plus de purification possible et la violence impure, contagieuse, c'est-à-dire réciproque, se répand dans la communauté » (VS : 77). Cette indifférenciation entre l'acte de vengeance (violence impure) et le sacrifice rituel (violence purificatrice) met en péril la survie même de la communauté. Girard soutient notamment que la différence entre le pur et l'impur ne peut s'effacer sans entraîner avec elle toutes les autres différences. Cet effacement de toutes les différences entre les membres du groupe occasionne une violence mimétique qui s'étendra dans la société entière, effaçant du même coup tout ce qui pouvait subsister comme différences. Cette crise menace même l'ordre culturel : « Les institutions perdent leur vitalité ; l'armature de la société s'affaisse et se dissout ; d'abord lente, l'érosion de toutes les valeurs va se précipiter ; la culture entière risque de

s'effondrer et elle s'effondre un jour ou l'autre comme un château de cartes » (VS : 78). Il est clair pour Girard que l'élimination des différences précipite la violence essentielle.

Devant l'échec du sacrifice à détourner la violence sur la victime rituelle, les hommes multiplient les sacrifices pour se purifier. Cependant, la purification n'a plus lieu. Les victimes émissaires tendent à changer. Plutôt que de sacrifier une victime tierce, les proches commencent à se massacrer les uns les autres. La violence se répand. Les adversaires rendent coup sur coup. Leur violence est symétrique. Lors d'une crise sacrificielle, il n'est rien que l'on puisse dire d'un individu qui ne peut être dit de tous les membres de la communauté. Tout ordre disparaît dans la société et la violence triomphe. Elle se répand dans la communauté sans qu'aucune purification ne soit possible ; et si le conflit s'éternise, c'est qu'il n'y a pas de différence entre les adversaires. Même les hiérarchies tendent à disparaître. Cette crise n'épargne rien, ni personne, et chacun craint pour sa vie. Même la différence entre une projection paranoïaque de sa mort et une juste évaluation de la situation n'existe plus. Un seul meurtre est suffisant pour obliger son auteur à entrer dans un cycle de violence, le poussant à perpétrer de plus en plus de crimes pour éviter la vengeance des proches de la victime.

La résolution de la crise sacrificielle donne naissance à un ordre nouveau d'essence religieuse. On peut donc affirmer que la crise sacrificielle et la violence qu'elle génère est à l'origine de nouveaux rites, de nouveaux mythes, en somme d'une nouvelle organisation de la religion et de la société. La crise sacrificielle pourra également produire un ordre basé sur le système judiciaire. Ainsi, le système judiciaire trouve aussi sa légitimité dans le religieux.

14. Le système judiciaire

C'est dans *La violence et le sacré* que Girard développe ses idées sur le système judiciaire. Par la suite, le thème apparaît qu'en de très rares exceptions.

Le système judiciaire, affirme Girard, est de même essence que le rituel sacrificiel. Il utilise la violence des lois et des punitions pour rompre avec la violence impure du

cycle des vengeances qui risque de se perpétuer. Le système judiciaire prend sur lui la vengeance, libérant ainsi l'individu du « devoir terrible » de se faire vengeance. Dans la société moderne, seul le système judiciaire détient le pouvoir de venger. La vengeance est par conséquent limitée. Quand un individu, aujourd'hui, se fait vengeance, il est toujours dans son tort. Le système judiciaire a une fonction de punition, mais en même temps de protection de la victime. Il n'est pas inutile de rappeler qu'un individu reconnu, par une foule, coupable d'un crime considéré comme odieux, sera non seulement mis à mort s'il tombe entre leurs mains, mais brutalement et cruellement immolé. Le système judiciaire freine donc la barbarie spontanée de la foule pour administrer lui-même la totalité de la violence.

Sur quoi est fondé le système judiciaire ? Qu'est-ce qui fait qu'on y croit ?

Premièrement, le système judiciaire est plus performant lorsqu'il est masqué, c'est-à-dire lorsqu'on a moins conscience de sa fonction religieuse. Les individus ne doivent pas savoir que le système judiciaire s'approprie la violence.

Deuxièmement, il s'organise autour des coupables et du principe de culpabilité ; il met en place le mécanisme de la rétribution des peines ; il fait respecter une justice abstraite. L'autorité du système judiciaire doit être indépendante et souveraine. En principe, ses décisions ne peuvent être remises en question par la population ou le pouvoir politique.

Troisièmement, alors que le bouc émissaire, dans le rituel sacrificiel, n'est pas le coupable, le système judiciaire choisit le coupable, « c'est bien sur la "bonne" victime que s'abat la violence, mais elle s'abat avec une force et une autorité tellement massives qu'aucune riposte n'est possible » (VS : 38). Le coupable ne saurait être vengé par ses proches, car on ne pourrait, du moins en théorie, s'attaquer au système judiciaire lui-même. Dans les sociétés traditionnelles, on ne sacrifie pas le coupable, non parce qu'on ne le connaît pas, mais parce qu'on tient absolument à éviter de nourrir la vengeance.

Quatrièmement, le système judiciaire rationalise la vengeance. Au lieu de chercher à détourner la violence, à la domestiquer, à rompre avec la vengeance, le système

judiciaire en fait une technique de pouvoir¹⁷ (sa force d'impact, sa capacité de réprimer par des exemples de punition, sa capacité de prévention par le biais de menaces). Girard note que le système judiciaire doit être associé à un pouvoir politique vraiment fort pour lui permettre d'avoir le dernier mot de la vengeance. Le point de rupture entre le rituel sacrificiel se situe au « moment où l'intervention d'une autorité judiciaire indépendante devient *contraignante* » (VS : 37, l'auteur souligne).

Cinquièmement, le système judiciaire participe du religieux. Girard estime même qu'il se réfère à un fondement religieux, qui « garantit la vérité de sa justice » (VS : 40). Ce fondement religieux transcende les individus, il se situe au-dessus de la société. Tant qu'il apparaît ainsi aux yeux de tous et chacun, tant qu'il conserve sa place de transcendance, le système fonctionne.

Là où le système judiciaire se met en place, le recours au sacrifice rituel se raréfie et tend à disparaître. Bien qu'il puisse se perpétuer très longtemps, sous la forme, notamment, de persécutions, il devient vide de sens. Le sacrifice rituel qui cohabite avec un système judiciaire n'a plus de fonction. Il devient alors dangereux pour la communauté. Cependant, est-ce que le système juridique réussit vraiment à limiter la vengeance ? Selon Girard, le cercle vicieux de la vengeance n'existe pas dans notre société moderne, car « le système judiciaire (...) écarte la menace de la vengeance [en la limitant] à une représaille (sic) unique dont l'exercice est confié à une autorité souveraine et spécialisée dans son domaine. Les décisions de l'autorité judiciaire s'affirment toujours comme le *dernier mot* de la vengeance » (VS : 29, l'auteur souligne). Il faut faire une distinction entre le désir de vengeance de la victime et le désir de vengeance des amis du coupable, si, bien sûr, celui-ci est condamné. On a déjà dit que le système judiciaire est trop puissant pour que les amis du coupable veuillent le venger. Dans le cas du rituel sacrificiel, on choisit une victime émissaire qui ne pourra être vengée. Il ne faut jamais oublier que, dans la société traditionnelle, le pire danger ressort de la violence des amis du coupable. La question concernant l'efficacité du système judiciaire pour freiner la vengeance des

¹⁷ Il faut entendre l'expression « technique de pouvoir » dans le sens que lui a donné Michel Foucault dans son livre *Surveiller et Punir, La naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1976.

victimes reste ouverte. L'individu lésé se sent-il vengé par le système ? La punition judiciaire suffit-elle à épurer le désir de vengeance ?

15. La mimésis de l'antagoniste

La mise en perspective de la mimésis de l'antagonisme va permettre de rassembler plusieurs éléments explorés jusqu'ici. Le thème présentement abordé n'a pas seulement qu'un effet de synthèse ; il ajoute à l'explication du choix victimaire un aspect primordial, celui de l'accord, c'est-à-dire ce qui permet à une collectivité de se souder contre un seul.

Quand la violence apparaît dans la communauté, quand les malheurs affligent la société, éliminant les différences, lorsque la crise arrive à son paroxysme, tout le monde devient coupable et victime. On se souvient que les hommes déplacent alors leur agressivité sur un seul individu, une seule victime, qui devient responsable de tout ce qui arrive.

Pour se délivrer entièrement de la responsabilité qui pèse sur elle, pour se vider de sa violence, une société doit réussir à transférer sa violence sur un individu unique. Le sacrifié est choisi de façon à éviter toute protestation. Est nommé responsable celui que personne ne voudra défendre ou venger. Girard explique : « L'accusation qui va désormais passer pour "vraie" ne se distingue en rien de celles qui vont désormais passer pour "fausses", à ceci près qu'aucune voix ne s'élève plus pour contredire qui que ce soit. Une version particulière des événements réussit à s'imposer ; elle perd son caractère polémique pour devenir la vérité du mythe, le mythe lui-même » (VS : 120). Avant le choix du bouc émissaire, chacun accuse chacun, mais, à la fin du processus mimétique, une seule victime demeure. Elle fait l'unanimité.

Comment les membres de la communauté en arrivent-ils à un accord au sujet de la victime sacrificiable lors de la crise sacrificielle, c'est-à-dire alors que le rituel ne fonctionne plus ? Le choix de la victime trouve son explication dans le mimétisme lui-même. On se souvient que la violence uniformise réellement les hommes.

Chacun devient alors le double ou le « jumeau » de son antagoniste. N'importe qui peut devenir, à n'importe quel moment, l'objet d'une haine universelle. On assiste à un transfert du soupçon de chacun sur chacun en une conviction de tous contre un seul. L'indifférenciation est telle que rien ou presque rien n'est nécessaire pour que ce transfert se produise. L'indice le plus dérisoire, la présomption la plus infime se communique alors entre les uns et les autres, et se transforme en une preuve irréfutable. Celle-ci se répand dans toute la société, entraînée par l'effet d'une mimesis quasi instantanée. En fait, aussitôt qu'une communauté est menacée par la violence ou par un autre désastre, elle se cherche une victime émissaire.

Girard utilise le terme « mimésis de l'antagoniste » pour nommer ce processus de transfert de la violence de tous contre tous vers une seule victime. La mimésis de l'antagoniste implique la convergence de deux ou plusieurs individus sur un même. Le mécanisme commence à fonctionner quand l'objet disparaît. On perd de vue, dès lors, l'objet convoité par les rivaux. Cependant, la rivalité continue, la lutte entre les rivaux se poursuit. Le mimétisme va engendrer le phénomène de l'antagoniste. Ainsi, un moment survient où la communauté tout entière se retrouve rassemblée contre un individu unique. La mimésis de l'antagoniste suscite donc une alliance de fait contre un ennemi commun, une victime sacrificable, qui met fin à la crise.

Qu'est-ce qui fait converger l'hostilité mimétique sur telle ou telle victime plutôt qu'une autre ? Girard répond que les raisons ne sont pas toujours très claires. Il pense toutefois que la communauté assouvit sa rage de violence contre une victime arbitraire, dans la conviction qu'elle a trouvé la source de son mal. La communauté sacrifie sa victime, la violence s'apaise. C'est le retour au calme qui confirme la responsabilité de la victime, le fait que le sacrifice est efficace.

Il se pourrait que le sacrifice ne suffise pas à rompre avec la violence. Qu'est-ce qui explique alors l'efficacité du sacrifice ? Mais plus encore, qu'est-ce qui explique son efficacité à long terme ? La paix retrouvée serait de courte durée si, sur le sacrifice, ne seraient pas fondés des nouveaux interdits, des nouveaux rituels et des nouveaux mythes qui ont comme fonction d'éviter de retomber dans la violence. Dit autrement, sur le sacrifice est fondé un nouveau sacré. Girard écrit : « une genèse des interdits, des rituels, des mythes et de la puissance sacrée qui s'élabore à partir

de la violence fondatrice » (CCFM : 58). Le respect de cette puissance sacrée perpétue l'effet réconciliateur du sacrifice.

Il convient de préciser que l'efficacité du mécanisme est entièrement fondée sur la méconnaissance dont le mécanisme fait l'objet (CCFM : 50). Les interdits visant à écarter tout ce qui menace la communauté sont connus, ils constituent un savoir, mais c'est un savoir qui dissimule le mécanisme de son fonctionnement. Quels sont ces interdits qui permettent à une communauté d'exister ? À vrai dire, ils sont multiples. Comme exemple d'interdit, il y a tout ce qui peut souiller, tout ce qui peut détruire l'ordre, tous les objets prétextes à la rivalité, etc.

En somme, on se souvient que la mimésis d'appropriation divise les individus, crée la rivalité, provoque une violence de tous contre tous. Celle-ci par la suite se transforme en mimésis de l'antagoniste qui tend au contraire à rassembler et à unifier la communauté. Ainsi, Girard distingue deux moments du mimétisme, deux moments singuliers dans la crise de la rivalité mimétique. La transformation du mimétisme instaure un passage du désordre à l'ordre. Si la mimésis de l'antagoniste n'arrivait pas à se mettre en place, la société risquerait alors la destruction.

Lors de la crise sacrificielle, l'indifférenciation est rendue telle que la violence peut se déplacer sur un être unique qui sera tenu pour responsable de la crise. La victime sacrificielle prend sur elle la responsabilité de la violence, mais elle n'est pas coupable au sens moderne. La victime, en prenant sur elle la responsabilité de la violence, enlève toute possibilité de responsabilité pour les autres.

Reprenons l'exemple déjà cité du village de Sainte-Aphrodite pour spécifier le choix de la victime émissaire. Alors qu'une partie du village partage le point de vue du bedeau, le fils du médecin se retrouve seul. Dans le village, il est pointé du doigt. Certains croient même qu'il n'est peut-être pas le fils du médecin. Quand on circule dans la rue, il ne nous reconnaît pas. Rapidement une version des faits l'incriminant se répand. On lui invente des conflits avec les membres du village. On le soupçonne d'être athée, on pense aussi qu'il est homosexuel. Il devient ainsi coupable de tous les malheurs du village de Sainte-Aphrodite. Les villageois demandent au maire son expulsion. Le fils du médecin ne pouvant plus supporter les calomnies quitte le

village. Comme par enchantement, les problèmes cessent. Les villageois croient qu'ils avaient raison. Le fils du médecin était vraiment coupable de tous les conflits dans le village.

L'expulsion du fils du médecin métamorphose les rapports au sein de la communauté. La fin de la violence n'est pas attribuée au principe de l'unanimité mais à la victime elle-même. La pensée religieuse prétend que la victime est réellement responsable de la violence. On en fait ainsi une personne qui n'est plus tout à fait humaine, sans qu'elle perde toutefois son caractère humain. Cette personne, en fait, est investie d'une puissance sacrée. Dès lors, ce sacré transforme la personne. En prenant sur elle les impuretés de la sociétés, elle acquiert la double identité attribuée par les Grecs au *pharmakos*. La victime peut être investie d'une valeur maléfique ou d'une valeur bénéfique. Dans le village, on se souvient du fils du médecin comme d'un individu étrange, inconnu, un transgresseur, une personne qui ne respectait pas les bonnes mœurs, mais aussi on se souvient de lui comme d'une figure appartenant à un autre monde, à une transcendance qui échappe aux gens du village. Certains disent qu'il est une vedette de la télévision et qu'il vit à New York, d'autres racontent qu'il est un ami intime du premier ministre du pays, d'autres croient encore qu'il a fait fortune et qu'il vit maintenant à Prague parmi les artistes et les poètes.

16. Les persécutions

René Girard n'a de cesse de développer et de tenter de montrer son hypothèse : le sacrifice rituel d'une victime émissaire fonde la culture, la religion, les rituels et les interdits. L'histoire de l'humanité, l'histoire de ses violences plus précisément, ancre ses assises dans un meurtre originaire, le véritable meurtre d'une victime émissaire. Au début il y a la violence, le mécanisme victimaire y met un frein. Ce mécanisme va se répéter, dans les sociétés traditionnelles, par le biais des rituels. À cet égard, Girard surprend. Pour lui, tous les rites ne sont que de pâles modèles du meurtre sacrificiel fondateur. L'histoire des sociétés traditionnelles évoluerait au rythme des victimes sacrifiées pour apaiser la violence.

Autour de la modernité, peut-être un peu avant au cours du Moyen-Âge, le mécanisme victimaire prendrait pourtant une nouvelle forme, celle de la persécution. C'est que le rituel sacrificiel s'affaiblirait. Toutefois, les forces morales suppléent. Avec les phénomènes de persécution, se met déjà en place une sorte de démythification de la violence sacrificielle. Les sociétés qui ont des textes de persécutions n'auraient plus de mythes. Elles seraient, à cet égard, mieux préparées à la réception du message évangélique. Girard a montré que la connaissance du mécanisme victimaire rendrait caduc le mythe. Dans les sociétés de la démythification, le sacré également tend à disparaître. La victime de la persécution, le Juif, la sorcière, l'homosexuel, le Noir, ne serait plus sacrée ou sacralisée. L'économie du déchiffrement des mythes serait bénéfique aux hommes puisqu'elle entraînerait l'humanité dans la sortie de la religion du sacrifice. L'ultime étape de la vie religieuse serait, selon Girard, la religion antisacrificielle.

L'apogée de ce processus de démythification surviendrait avec la nouvelle interprétation que Girard fait de la mort de Jésus. Le messie des chrétiens, en s'offrant comme victime innocente, dénoncerait définitivement le mécanisme de la violence sacrificielle. Parce qu'il refuserait de jouer le rôle de victime qu'attendaient de lui ses bourreaux, il fonderait la première religion antisacrificielle. La révélation du mécanisme émissaire constituerait une étape décisive dans l'histoire de l'humanité. Nous pourrions dorénavant nous passer de la transfiguration sacrée des phénomènes de violence. L'ère chrétienne aboutirait au mécanisme de réconciliation pacifique. Les victimes seraient inutiles puisque nous comprendrions pourquoi il y a des victimes. Nous ne pourrions plus méconnaître maintenant ce que nous sommes et ce que nous faisons. Nous basculerions donc dans l'intelligible.

Ce que présente René Girard, c'est l'hypothèse d'un nouveau salut. Son message est pourtant ambigu. On ne voit pas toujours très bien ce qui distingue son hypothèse de la pensée chrétienne. Dans ce texte, nous ne défendons certes pas l'hypothèse de Girard. Nous désirons simplement mettre en évidence les arguments qui la soutiennent.

17. Le texte évangélique

Dans une entrevue qu'il accorde à Christian Delacampagne, Girard défend son choix radical pour le texte évangélique. La Bible, soutient-il, est un texte qui permet de lire tous les autres, de déchiffrer toutes les cultures. Pour l'anthropologue, les mythes et les rites traditionnels fonctionnent sur la méconnaissance du sacrifice victimaire. Le texte judéo-chrétien renverserait ce point de vue en adoptant celui de la victime. Dans les évangiles plus précisément, la victime n'appelle pas à la vengeance ; elle accepte d'être sacrifiée sans assumer la responsabilité de la crise que traverse la société. Jésus, choisi comme bouc émissaire dans la société juive, serait crucifié parce qu'il refuse de répondre à la violence par la violence. Le christianisme serait donc la religion qui révèle le mécanisme sacrificiel. Pour accepter l'idée que le texte biblique rend manifeste le mécanisme sacrificiel, on doit délibérément assumer les analyses de *La violence et le sacré*. Les arguments que Girard utilise, en effet, doivent être situés dans le prolongement de ses travaux sur la thèse sacrificielle.

Dans son célèbre livre de 1972, Girard défend l'idée que tous les mythes font le récit d'un meurtre fondateur. Le mécanisme victimaire serait utilisé pour prévenir ou pour apaiser une crise dans la société. Le rituel, par conséquent, représente la mise en scène symbolique de la crise et son aboutissement dans le sacrifice d'une victime émissaire. Le rite sacrificiel a pour effet de freiner la violence de la crise en créant l'unanimité autour de la victime. Ce mécanisme sacrificiel semble bien fonctionner, selon Girard, dans toutes les sociétés traditionnelles. Or, dans la société juive, le mythe prend ses distances vis-à-vis le meurtre sacrificiel. Comment peut-on expliquer cette prise de distance ? Mais d'emblée, comment les hommes peuvent-ils se réconcilier entre eux sans l'intermédiaire du mécanisme victimaire ? Quel est le chemin qui mène au renoncement à la violence ?

Girard ne croit pas que la philosophie ou un apport scientifique singulier puissent apporter des réponses satisfaisantes à ces questions. Les propositions politiques, au demeurant, ne semblent pas délivrer de la violence. Elles cherchent certes à en instituer le fonctionnement en s'appropriant la violence. Entre les mains du pouvoir, la violence peut même devenir dangereuse lorsqu'aucun mécanisme transcendant ne

peut la stopper. Dans la sphère politique, il n'existe pas un pouvoir au-dessus du pouvoir. D'où les massacres récents au Rwanda et en ex-Yougoslavie. Il faut bien préciser que plusieurs hommes politiques font du mieux qu'ils peuvent pour que cessent les violences civiles. Mais la volonté politique ne semble pas suffire.

Girard se tourne donc vers la pensée religieuse chrétienne. Les textes testamentaires, en révélant le fonctionnement du mécanisme victimaire, opéreraient une déconstruction de la violence présente dans le rituel sacrificiel. Les textes bibliques, à cet égard, mettraient la violence sacrificielle à jour et proposeraient une nouvelle solution à la violence. Girard soutient que l'anthropologie victimaire de la Bible "proclame" l'innocence des victimes et la culpabilité des meurtriers (CCFM : 223). Il avait expliqué que le mythe, dans les sociétés traditionnelles, donne à croire que la victime est véritablement coupable des crimes commis, qu'elle est à l'origine de la crise et que son sacrifice va arrêter les fléaux qui sévissent. La population-bourreau fait l'unanimité contre la victime, la sacrifie, puis la divinise. La communauté est réconciliée. La Bible renverse cette position traditionnelle en insistant pour réhabiliter la victime et dénoncer les persécuteurs. Cependant, dans la Bible, certains passages sont encore conformes à la norme mythologique. À côté de ceux-ci, des textes ont été écrits, et c'est « une initiative des rédacteurs juifs », grâce à « leur remaniement critique », avec ce souci de rompre avec le mécanisme victimaire.

Ce souci pour l'innocence de la victime n'est toutefois pas achevé dans l'Ancien Testament. Même dans les textes les plus avancés, soutient Girard, « une ambiguïté subsiste en ce qui concerne le rôle de Yahvé. Si la communauté humaine, à plusieurs reprises, nous est présentée comme responsable de la mort de la victime, à d'autres moments, Dieu lui-même est présenté comme le principal auteur de la persécution » (CCFM : 235). Cette anthropologie victimaire tendrait néanmoins à disparaître avec les textes des Prophètes : « Ce que disent les prophètes, au fond, c'est toujours : peu importe les prescriptions légales pourvu que vous ne vous battiez pas les uns avec les autres, pourvu que vous ne deveniez pas des frères ennemis. C'est cette inspiration nouvelle qui, même dans les livres légaux comme le Lévitique, arrive à des formules décisives telles Tu aimeras ton prochain comme toi-même (Lv, 19, 18) » (CCFM : 232). Avec les textes des Prophètes apparaîtrait

déjà un message de remplacement au mécanisme victimaire. La domestication de la violence deviendrait alors l'enjeu d'un « logos » pacificateur. L'Ancien Testament ne parviendrait certes pas à complètement démythifier la parole divine, ce que le texte évangélique fera.

Girard se détache de l'idée que Jésus est une victime sacrificielle. Il soutient que le texte évangélique n'est pas mythique. Dans son hypothèse, le succès du mythe est lié à la méconnaissance des hommes quant à son essence sacrificielle.

Girard estime que les hommes du temps de Jésus commencent à envisager la mise à jour de l'« unanimité contre un ». Toutefois le texte évangélique serait sans nul doute, selon Girard, victime d'une incompréhension, et même au loin, peut-être, victime d'une conspiration qui viserait à garder le silence sur son sens non sacrificiel. Pourtant, ce texte, s'il était compris, devrait mettre une fin à la violence sacrificielle. L'enjeu est de taille. La traversée du vétéro-testamentaire au message évangélique constitue, dans l'optique girardienne, un point culminant dans l'histoire de l'humanité. Cinq éléments sont présentés par Girard pour fonder l'argument de cette traversée.

L'innocence de la victime

Le message évangélique ruine à jamais la croyance en la culpabilité de la victime. En s'offrant comme victime innocente, Jésus désire dénoncer le mécanisme de la violence sacrificielle. Il refuse de jouer le rôle de victime qu'attendaient de lui ses bourreaux. Ce refus constitue pour Girard le fondement de la première religion antisacrificielle.

L'ignorance du mécanisme victimaire

Girard a montré que le mécanisme victimaire fonctionne au mieux lorsque les persécuteurs ignorent ce qu'ils font (VS : 21 ; CCFM : 50). La méconnaissance du mécanisme est la condition de son fonctionnement. Cela signifie que le sacrifice de la victime sera efficace dans la mesure où le mécanisme sacrificiel maintient les hommes dans l'ignorance de leur propre violence. La violence reste ainsi posée

comme extérieure à l'homme. Elle origine d'un dieu, d'un instinct ou d'une pulsion envahissante. Les hommes n'arrivent pas à assumer la violence qui les déchaîne. Tant et aussi longtemps qu'ils pensent que la violence leur est étrangère, qu'ils n'en sont pas les responsables, l'entreprise de pacification évangélique ne peut se faire entendre.

Toutefois, lorsque l'arbitraire de la victime est mis à jour, lorsque l'unanimité réconciliatrice s'effrite, lorsque se poursuit la démonstration que le sacrifice violent n'est plus le moyen pour rompre avec la violence, il se peut qu'un doute apparaisse quant à son efficacité. Pour Girard, le texte évangélique principalement, mais aussi plusieurs passages vétéro-testamentaires, révèlent le mauvais choix des hommes lorsqu'ils sont entraînés dans l'acte sacrificiel.

Rupture avec la pensée magique

Selon Girard, les Évangiles seraient supérieurs à tous les textes encore marqués au coin de la pensée magique (BE : 286). Qu'est-ce que cette pensée magique ? La pensée magique est de type causal. Les causes en question se rapportent à des métaphores qui trouvent en elles-mêmes leur principe explicatif. Le sacrifice d'une victime émissaire est une solution magique à la violence. C'est parce qu'ils raisonnent de façon magique que les membres d'une communauté croient vraiment qu'en éliminant la victime, la violence va cesser.

Si le message évangélique rompt avec la pensée magique et les mythes qu'elle génère, c'est que le *logos* évangélique est démythifiant. Dans l'Évangile, on ne recherche pas les causes, on montre, toujours selon la thèse de Girard, la réalité du sacrifice. On explicite le fonctionnement du mécanisme victimaire. Les Évangiles, en somme, exprimeraient l'inédit du mythe, c'est-à-dire la violence qu'il ordonnance.

Le principe amoureux

Le message évangélique présente une nouvelle solution à la violence : le principe amoureux. L'amour serait la réponse qui refuserait la violence. La parole de Jésus

viendrait remplacer le mimétisme des représailles. Se faisant, Jésus écarterait le rite sacrificiel. C'est pourquoi il emprunterait ce passage à Osée : « C'est la miséricorde que je désire, et non le sacrifice (Mt 9, 13) » (CCFM : 266). En fait, Jésus souscrirait à la parole qui guérit de la violence, à la parole qui pacifie par l'amour. Plusieurs passages évangéliques très connus expriment le principe amoureux. Toutefois, ce passage écrit par Mathieu met en valeur l'essence du message : « Vous avez appris qu'il a été dit : *Tu aimeras ton prochain* et tu haïras ton ennemi. Eh bien! Moi je vous dis : Aimez vos ennemis, priez pour vos persécuteurs ; ainsi serez-vous fils de votre Père qui est aux cieux car il fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, et tomber la pluie sur les justes et sur les injustes (Mt. 5, 44-45) » (CCFM : 270, l'auteur souligne).

Girard affirme que le principe amoureux a comme effet de déconstruire les signes victimaires. Dans le texte évangélique, Dieu se révèle comme un Dieu amour, ruinant ainsi les anciennes figures du dieu vengeur. L'idée d'un Dieu amour profiterait à l'unanimité des hommes, sans exception. Puisque Dieu protège tous les hommes, puisqu'il aime autant les frères amis que les frères ennemis, puisque tous les hommes ont le même Dieu, il en résulte que la personne désignée comme victime est aussi un enfant de Dieu.

Jésus n'est pas divinisé comme un autre dieu

On sait que le mécanisme victimaire fonctionne à son meilleur lorsqu'il parvient à sacraliser ses victimes. Ces dernières sont alors investies d'une aura sacrée qui les protège du monde des hommes. Le divin, par conséquent, doit être séparé de l'humain. La transgression de cette séparation est créatrice de violence. Dans le cas de Jésus, la divinisation procède d'un mouvement tout à fait particulier. Jésus est homme, il est un modèle pour les hommes. En même temps, Jésus est Dieu, il est une figure divine.

Un syllogisme utilisé par Girard ramène la divinité de Jésus à la grande fraternité humaine : tous les hommes sont frères, Jésus est un homme, Jésus est donc le frère de tous les hommes. Jésus n'est plus un être hors de portée des hommes. Il est plutôt le modèle des modèles présenté aux hommes afin que cesse la violence. C'est

un modèle sans interdits puisque ce qu'il montre à désirer est l'amour infini de Dieu. L'amour comme objet est la chose qui n'est jamais en manque. Elle se partage et se désire comme partage. Elle ne saurait être un objet de rivalité. Il est évident que l'amour comme objet diffère catégoriquement de l'objet d'amour qui, comme on le sait, ne se partage pas et induit une rivalité. Le désir amoureux ne naît plus dans la violence, ni, par ailleurs, dans l'interdit de l'objet mimétique, mais dans le désir de Dieu lui-même.

Conclusion

Reprenons le chemin parcouru par Girard. À l'origine de la violence, il y a la rivalité mimétique. Cette dernière résulte de l'imitation de l'objet de désir d'un autre. Deux individus désirent sans partage, le même objet. Or l'un d'eux l'a d'abord désiré en premier. C'est son propre désir qui rend l'objet désirable pour le second individu. L'autre, le second, ne peut désirer que ce qui lui est désigné comme désirable. Ce mimétisme des désirs, combiné à une double injonction contradictoire (imite-moi, mais reste à ta place), est responsable de la rivalité mimétique. Dans les faits, le médiateur désigne son désir à l'autre, mais il ne veut pas lui céder l'objet du désir. Il est simultanément un modèle et un obstacle pour l'obtention de l'objet désiré. Soulignons que l'interdiction attise la convoitise de l'individu, rendant la rivalité encore plus présente.

Née de la rivalité mimétique, la violence a elle-même des effets mimétiques. Cela signifie que la violence devient elle-même objet de désir. Lorsque la violence apparaît dans une communauté, les différences entre les individus tendent à disparaître. L'indifférenciation pousse les individus à se lancer les mêmes insultes, à s'accuser des mêmes méfaits, et à utiliser les mêmes stratégies pour s'accaparer l'objet. En fait, les individus perdent peu à peu tout ce qui les différenciait. Le désir de l'objet devient alors un désir de violence, un désir de vengeance qui est identique pour chacun des belligérants.

La violence est mimétique parce qu'elle devient objet du désir. La violence la plus commune, la vengeance, est contagieuse. Elle se communique rapidement. Devant

cette force destructrice, les hommes sont impuissants. Ils ont dû trouver des solutions pour permettre à la communauté de freiner la vengeance afin qu'ils puissent vaquer aux occupations vitales du groupe.

Si nous faisons abstraction de la solution à la violence proposée par les évangiles, les solutions apportées par l'homme pour freiner la violence sont elles-mêmes de l'ordre de la violence. Une première solution, le sacrifice rituel, est une violence à l'égard d'un individu unique, la victime sacrificielle, pour empêcher une autre violence, celle de la vengeance sans fin, de se répandre dans la communauté. En éliminant un être faible et indifférent à tous, la communauté délivre ses membres de leur désir de vengeance. Il s'agit pour la communauté de revivre le meurtre fondateur, le meurtre qui déjà a réglé une crise, pour éviter qu'une nouvelle crise éclate.

Une autre solution humaine à la violence, le système judiciaire, consiste à appliquer une vengeance terrible envers la personne qui s'est rendue coupable de violence. Cette vengeance ne risque pas de dégénérer puisque l'appareil judiciaire est inattaquable et universel. Le système applique, en théorie, la même loi pour chacun ; il s'appuie sur des principes et des lois intégrés et acceptés par la population ; enfin, il est très puissant. Ces trois caractéristiques garantissent son efficacité.

Le fait de détourner la violence sur la victime sacrificielle, ou encore de laisser au système judiciaire le soin d'appliquer la loi, ne permet cependant pas d'éliminer la violence. Chaque fois qu'une violence survient, le pouvoir doit la «freiner» en la canalisant sur des objectifs précis.

La dernière solution à la violence, l'amour christique, permet, selon Girard, de rompre avec la vengeance par le pardon et la révélation du processus sacrificiel. Il s'agit pour les individus de refuser de répondre à la violence par la violence, c'est-à-dire de rompre avec le mimétisme des représailles en pardonnant et en priant pour nos persécuteurs. Le mimétisme ne disparaît pas, mais le modèle devient Jésus, un être parfait, celui qui imite le désir de Dieu. Son désir divin est exemplaire. Il est désir de paix et d'amour infini. C'est pourquoi le mimétisme évangélique ne

conduirait pas à la violence, mais à la paix. En substituant le mimétisme amoureux au mimétisme vengeur, la violence sera mise en échec.

La dernière proposition de Girard, audacieuse s'il en est, pourra-t-elle remplir sa promesse de freiner le cercle vicieux de la violence ? Quelle que soit notre conviction, Girard, dans ses différents ouvrages sur la violence, a ouvert des horizons très féconds à la compréhension du phénomène de la violence. Chacun pourra puiser dans cette œuvre pour étoffer sa propre réflexion.

CHAPITRE 5

MICHEL MAFFESOLI

Michel Maffesoli

Introduction

Né en 1944, le sociologue Michel Maffesoli a enseigné à Grenoble et à Strasbourg avant de devenir professeur à la Sorbonne (Université René Descartes). Il est connu pour sa sociologie du quotidien.

Maffesoli a écrit plusieurs ouvrages sur des thèmes aussi divers que l'esthétisme social (*Au creux des apparences*, 1990), le postmodernisme (*La connaissance ordinaire* (1985), *La transfiguration du politique* (1992), *Éloge de la raison sensible* (1996)), le nomadisme (*Espace et imaginaire* (1979), *Du nomadisme* (1997), l'orgiasme social (*L'ombre de Dionysos* (1982)), ainsi que sur le sujet qui nous intéresse, la domination et la violence (*Logique de la domination* (LD, 1976), *La violence fondatrice* (1978), *La dynamique sociale* (1978), *La conquête du présent* (CP, 1979), *La violence totalitaire* (VT, 1979), *Essais sur la violence banale et fondatrice* (VBF, 1984)). Ce dernier livre est une réouverture de l'ouvrage épuisé *La violence fondatrice*. L'auteur y a ajouté de nouveaux textes et poursuivi les réflexions amorcées tant dans *La violence totalitaire* et dans *L'ombre de Dionysos* que dans *La conquête du présent*.

1. Définition et fonctionnement de la violence

Maffesoli constate que la violence est au cœur de la vie quotidienne et de l'organisation sociale. L'être humain se transforme et évolue à la fois par l'action de la violence et en réaction à celle-ci. La lutte, la confrontation et l'échange sont des moteurs importants du changement social. Selon le sociologue, la violence d'un vouloir-vivre individuel et social « est toujours ce à partir de quoi se détermine l'existence » (VBF : 8). Dans son livre *Essais sur la violence banale et fondatrice*,

il désigne trois modulations différentes de la violence : la violence des pouvoirs institués, la violence anomique qui a une fonction fondatrice, et la violence banale ou ce qu'il nomme les résistances des masses. Nous verrons dans ce texte comment ces modulations de la violence entretiennent, par les tensions qui existent entre elles, un certain équilibre dans la société.

Comment définit-il la violence ? Pour construire sa définition, Maffesoli s'inspire de Max Weber qui suggérait que la violence est une manifestation majeure de l'antagonisme existant entre un « vouloir-vivre » et la nécessité (VBF : 12). Il ne s'agit donc pas d'une survivance des mœurs barbares ou pré-civilisées. La violence est tout le contraire d'un retour d'une barbarie primitive, de ce qui aurait été incorrectement réprimé, ou d'un comportement instinctuel. Elle se définit plutôt comme une tension entre les différents désirs des individus et les limites imposées par la vie et par la société. Autrement dit, la violence naît de l'impossible rencontre entre ce que les individus désirent et ce qu'ils peuvent obtenir. Si cette constatation semble simpliste, elle est complexifiée par les structures sociales et les buts antagonistes poursuivis par les différents acteurs sociaux.

Cette lecture de la violence rend intelligible son caractère universel. En effet, la violence, avec ses diverses formes de manifestation (carnages, massacres, génocides, bruit et fureur), est commune à tout ensemble civilisationnel existant ou ayant existé. L'histoire montre que la violence, présente dès la préhistoire, se maintient jusqu'à aujourd'hui. Si notre époque apparaît pour plusieurs comme une période de l'histoire ultra-violente, c'est parce que cette perception est présentée par les médias. Force est de constater que la réalité est différente.

Aucune collectivité n'échappe à la violence. Elle est une structure constante des phénomènes sociaux ; structure jouant d'une manière paradoxale le rôle, dans la vie sociétale, d'un désordre fécond. La violence permet à la société de se renouveler. Il est inutile de dénier l'existence de la violence ou de la condamner. L'intransigeance et la fuite ne peuvent la contrer. Il est préférable de trouver un moyen de négocier avec elle, de ruser pour l'appivoiser. Un tel principe de réalité rend possible la compréhension de l'équilibre qui maintient toute société. La « lutte pour la vie », ou « l'affrontement au destin » est une composante essentielle de la société tant à

l'intérieur d'une nation qu'entre les nations. La violence est un fait universel. La sagesse consiste à l'assumer plutôt qu'à la refouler.

La violence sociale doit être reconnue pour éviter de la pervertir, c'est-à-dire pour éviter de lui faire prendre des chemins détournés et inattendus. Ce sont les rapports que l'être humain entretient à la part d'ombre, à la part maudite, à la destruction et à la mort, qui lui permettent de qualifier le rapport à la vie. L'imminence de la mort donne un sens à la vie. Les expressions : « part d'ombre » et « part maudite » sont des synonymes désignant ce qui dépasse l'homme, ce qu'il ne veut pas être, mais qui existe en lui. On aura compris que la part maudite ou la mort désigne le sacré qui ne peut être que vecteur de violence. Autrement dit, accepter cette part d'ombre qui échappe sans cesse aux hommes et aux sociétés, c'est accepter de vivre socialement. L'acceptation de l'excès, de la violence et de la mort permet à chacun comme à chaque société de se définir dans la vie.

Le refus d'affronter la mort de tous les jours donne à la mort, métaphoriquement ou réellement, sa plus grande victoire. En ce sens, « on peut dire que la mort réelle vient de petites morts quotidiennes, mais ne peut-on pas dire aussi que l'acceptation de la grisaille quotidienne est également une défense que se donne le sens commun vis-à-vis de la vie/mort totale, trop lourde à supporter dans sa brutale irruption » (LD : 53) ?

Pour donner un sens à tous les petits gestes de la vie concrète, pour accentuer le vécu au quotidien, les hommes ont recours aux rituels. À travers eux se modulent l'affrontement au destin, la négociation avec la mort. En quoi l'affrontement au destin est-il une alternative à la domination ? Dans l'affrontement au destin toujours et à nouveau renouvelé, dans l'acte de vivre sa mort de tous les jours, l'honneur de la condition humaine peut s'exprimer avec une lucidité multiforme (intellectuelle, affective, artistique, factuelle, etc.). L'homme a un irrépressible besoin de se dire tout entier, immédiatement, sans rien laisser de côté. C'est pour cela qu'il s'exprime souvent dans l'excès.

Maffesoli, encore inspiré par Weber, interprète aussi la violence comme un affrontement des valeurs. Il peut ainsi « rendre compte du jeu de la différence qui

ne peut être réduit ou dénié dans un unanimisme de façade, que contredit régulièrement et fortement une réalité empirique fondée sur les affrontements et les conflits de tous ordres » (VBF : 13). La lutte étant le fondement de toute relation sociale, il est impossible de l'éliminer. Quelle que soit la forme qu'elle prend (diplomatie, négociation, régulation, concurrence dans les aspects commerciaux, culturels et scientifiques, violence), la lutte demeure une opposition entre les individus ou les groupes entre eux et c'est de cette lutte que les innovations naissent. La lutte serait donc à bien des égards le moteur principal du dynamisme des sociétés.

L'analyse de la violence ne peut se faire de manière unique, comme un phénomène unique. La pluralité même de la violence indique un polythéisme des valeurs, une polysémie du fait social. L'hétérogénéité est créatrice de violence, mais source de vie ; alors que l'identique (ou l'homogène) est plus pacifique, mais « mortifère ». Le terme violence désigne tout ce qui se rapproche de la lutte, du conflit, du combat, de la part d'ombre, toujours présents chez les individus et dans la société.

Le pluralisme des valeurs, des désirs et des motivations dans la société est vecteur de violence. Maffesoli explique « que toute socialité est conflictuelle, que toute harmonie est fondée sur la différence et que même dans l'échange le plus typé, la relation amoureuse, son contraire est à l'œuvre. Il existe une perpétuelle tension entre le social et l'évasion du social, entre la relation fondatrice et la disjonction destructrice. C'est cette ambivalence assumée qui explique la perdurance de la socialité » (CP : 46). En d'autres termes, la socialité repose sur une ambivalence tensionnelle entre des forces de destruction et d'autres plus fondatrices, et de cette tension dépend le maintien de la société. Dans cette sociologie, la violence a un caractère fondamentalement ambivalent, si elle peut être considérée comme fondement de la structuration sociale, elle est toujours vécue comme une intolérable agression qui s'enracine sur l'instabilité, l'irruption et la surprise.

S'inspirant de Freud, Maffesoli montre que la violence, une fois rendue à son paroxysme, entre dans un processus de négociation : « Chez Freud (en particulier dans *L'avenir d'une illusion*), la religion est appelée "satisfaction substitutive", tout comme chez Marx elle est qualifiée d'"opium du peuple". Cependant, cette

qualification s'applique pour Freud non seulement à la religion, mais également à la poésie, aux rêves, etc. On pourrait multiplier les domaines, on pourrait même dire que c'est toute attitude sociale qui s'inscrit dans ce processus de "substitution" et qui est issue de l'affrontement et de la nécessité. Il nous semble que c'est ce processus de substitution et l'affrontement (sic) à la nécessité qui obligent les négociations ou encore l'adaptation » (VBF : 39). L'homme négocie ou se soumet aux règles de l'extérieur, pour s'y adapter. Et la violence est une façon parmi d'autres de négocier.

2. L'individualisme et le vouloir-vivre collectif

La violence implique le refus de l'atomisation, c'est-à-dire de l'isolement des individus. Elle est plutôt la manifestation paroxystique du désir de communion de l'homme. L'individualisme de la société contemporaine est un phénomène très récent. Dans les sociétés traditionnelles, c'est le fait d'être membre d'une tribu, d'un clan ou d'une cité qui donne à l'individu son statut d'homme. Ces sociétés qui ignorent les notions d'égalité et de liberté se font une idée collective de l'homme. Il semble que des traces de ce sens du collectif existent encore dans le monde moderne malgré ou à cause de la dominance de l'individualisation et du salut personnel. Bien que l'essor de la science et de la technique ait permis l'atomisation de l'individu, le vouloir-vivre collectif continue de se manifester dans la fête, la révolte, les réunions, le couple, etc.

Le désir collectif permet la solidarité dans la souffrance et dans les résistances. L'auteur remarque que même « l'amour et l'amitié sur le plan individuel ont besoin de l'approbation et du soutien social pour ne pas s'étioler dans l'isolement. Car, à terme, l'isolement en tant que tel, l'isolement à deux ou l'isolement de groupe voient désagréger la vertu initiale qui avait présidé à l'échange fondateur ou au rassemblement » (VBF : 96). Maffesoli citant Thomas Mann note que le désir de fusion se vit dans la différence. Deux chairs sont nécessaires pour qu'il y ait un désir de fusion et le désir qu'elles en forment une seule est une « absurdité apaisante ». Le corps social vit aussi ce fantasme d'unité, mais souhaite l'organiser en ordre institué et immobile.

La socialisation permet à l'individu de vivre la mise en commun de son angoisse jusqu'au bout. Les violences extrêmes comme la mort, la guerre ou l'orgasme ne peuvent être vécues que socialement. C'est l'expression de sa peur essentielle face à la solitude et à l'environnement toujours inquiétant qui pousse l'individu à s'insérer dans la communauté. Le collectif rend possible le partage de son angoisse avec les autres membres du groupe. La mise en commun de tout ce qui angoisse l'individu, particulièrement le rapport à la vie, à la mort et au sexe, facilite la négociation avec ces angoisses. Dès qu'on admet la mort, qu'on la reconnaît comme possible, elle perd une partie de son pouvoir. Lorsqu'elle est acceptée et vécue collectivement, la mort est moins angoissante. Il s'agit là d'une des formes de protection que les individus attendent du collectif.

Cette mise en commun des angoisses est moins facile à réaliser dans les sociétés modernes, car l'individualisme y règne. L'éclosion de l'individualisme est aidée par la religion monothéiste qui permet une relation personnelle avec un Dieu unique et donne un sens à la vie en fonction d'une vie future (paradis). Avec l'avènement de la démocratie, la conscience de soi comme individu s'est poursuivie et a permis l'établissement d'une « technostucture capitaliste ou socialiste qui n'est qu'un universel abstrait dont la fonction est » la régulation, le contrôle et la répression (VBF : 98). Le fantasme d'unité entraîne l'atomisation et l'individualisme. La référence au tout est remplacée par la référence au simple. Maffesoli s'inspire de Louis Dumont et constate que la mort est déniée et taboue. Seuls des discours académiques ou des thèses universitaires abordent ce thème délicat.

La rationalisation excessive ajoute à l'atomisation. Elle a pour fondement « le "phantasme de la science", constituant le mode d'être occidental. Ce phantasme pose sa méthode et son contenu comme norme universelle, ethnocentrisme pour lequel tout ce qui n'est pas lui est "préhistoire insensée" et qui voit dans l'accomplissement de son être la vérité universelle » (LD : 167). Avec l'intellectualisation du monde, on assiste à son désenchantement. La vie sociale ayant perdu la fonction de cristallisation qu'apportaient les anciennes valeurs et les anciens rituels, est éclatée en groupes restreints vivant chacun l'individualisme.

Le désir d'agrégation sociale et de communion ne peut pas être satisfait par les valeurs d'indépendance, de liberté, d'égalitarisme et d'individualisme véhiculées par la société moderne. L'individu en est réduit à affronter les nécessités de l'inconnu et les contraintes du social en solitaire. Il ne peut assumer son abstraite liberté, ni la perfection et la complétude de cette liberté. L'individu est déchiré, sa recherche de l'autre n'est plus atténuée. Il prend alors conscience de son atomisation fondamentale, de sa solitude totale. Naît alors cette foule solitaire, cette solitude qui génère soit l'indifférenciation absolue, soit une agressivité sanguinaire.

3. Les véhicules de la violence sociale

La violence sociale se manifeste à travers des rituels. Maffesoli en examine trois : la parole, le rire et la fête. Le premier, la parole, met en danger la société par sa dynamique incontrôlable. Le sociologue la décrit comme suit : « La parole est ce qui tranche et qui éclaire (...), elle est le paradigme de la socialité, elle est, au sens simple du terme, l'échange symbolique par excellence, puisqu'elle permet l'accord ou l'affrontement de subjectivités qui s'assument en tant que telles et se dépassent, dans un même mouvement, dans une altérité plurielle » (VBF : 67). La parole est un dépassement de l'atomisation. En ce sens, elle est une violence au travail de la socialité. À cet égard, elle s'oppose à la violence du pouvoir politique qui repose sur le principe de la séparation, et même sur le principe d'identité, alors que la parole raconte le présent vécu.

Face à un pouvoir qui se monopolise, la parole constitue un danger comme activité communicationnelle. Elle peut devenir, par le biais de la révolte, un moyen de violence, puisqu'elle rend possible l'échange sans fin, la circulation d'idées et d'informations. Elle véhicule des nouveaux mythes quelquefois dangereux pour le pouvoir. Elle est un moyen très efficace de rassembler les individus, car elle circule rapidement d'individu en individu : « ce qui est important, c'est la circulation de la parole, autre moyen de nommer la socialité. L'accent est mis sur la circulation et l'échange social et non sur les mots » (LD : 166). En circulant et en provoquant des échanges entre les individus, la parole crée des liens qui les aident à s'entre-soutenir en cas de nécessité.

C'est aussi par la parole que se propage l'utopie. Maffesoli considère l'utopie comme une faille dans « l'idéologie dominante ». L'utopie est une contestation du pouvoir. On retrouve dans l'utopie, dans l'intérêt qu'elle porte au présent, une conception du passé démythifié, mais combattu comme destin, et une conception de l'avenir comme perspective, mais non comme finalité. Elle est une façon différente de penser le monde. Il y a là le rêve social à l'œuvre chez l'homme. Paraphrasant Émile Bloch, Maffesoli perçoit dans l'utopie « l'ouverture du champ du possible contre la fatalité du présent ou (sic) la contrainte du passé vient de cette étrange passion, "de dire notre vie, comme cela sur-le-champ, entièrement", c'est l'ivresse printanière et romantique, qui fait lutter contre la banalité de l'établi et qui, s'alliant à la lucidité (...), est le plus sûr moteur de la révolution » (LD : 50).

Quoi qu'elle serve à la propagation de l'utopie, la parole, en divulguant la réalité vécue des individus, est plus importante que la théorie. C'est à partir de la parole que les théories s'adaptent à la réalité. Cependant, la parole ne peut circuler sans risque de violence. En effet, l'excès, la frustration, le désir de vivre sont véhiculés par l'échange et la circulation de la parole. L'excès du présent est partagé par les autres membres de la communauté que la parole a rapprochés, ce qui risque de déclencher des actes de violence. Maffesoli explique : « Face au savoir complet (théorie = nommer) et à l'économie (nombrer), la circulation et l'échange de la parole se caractérise par l'excès, l'inflation, le luxe, la dépense, mouvement vertigineux et sans fin » (LD : 166).

Si la parole met le pouvoir en péril, elle en est paradoxalement l'outil. Elle est directement liée au pouvoir. Elle est une source de pouvoir. Ce n'est pas parce qu'un individu est chef qu'il parle, au contraire, c'est parce qu'il parle qu'il est chef. La parole détermine le rôle. Les despotes futurs sont aujourd'hui des prophètes, des tribuns révolutionnaires, des poètes exaltés et révoltés. Celui qui prend la parole aujourd'hui pour dénoncer l'injustice peut devenir demain celui qui perpétuera l'injustice. Maffesoli donne l'exemple de plusieurs personnages célèbres (Sade, Artaud, Nietzsche, Bataille, Luther, Marx, etc.) qui d'abord honnis, sont devenus des modèles canoniques dans la société et l'université.

La circulation de la parole a également une fonction régulatrice. Elle permet de cristalliser l'émotion « qui exprime le trop-plein d'une vie brimée par l'état actuel des choses et qui aspire à une autre structuration » (VBF : 76). Elle indique le présent vécu et le remet en perspective. Par sa capacité d'émouvoir, la parole sert autant le pouvoir que la révolution, du fait qu'elle rassemble les populations.

Le rire est un autre rituel de la violence. Il est l'expression d'un vouloir-vivre en réponse à la superficialité de la vie contemporaine. Le rire est une façon de négocier avec la société malgré le scepticisme ressenti envers le pouvoir. S'agit-il d'une contestation du système ? Non, cela le conforterait. Il ne s'agit pas non plus d'un semblant d'indifférence, mais plutôt d'une expression de sage résistance envers le système. Par le rire, la masse réagit et résiste à « l'imposition mortifère du pouvoir ». Le rire aide les individus à supporter la tragédie humaine et introduit la distance nécessaire à l'éclosion de la faculté de résistance. À travers l'histoire, on retrouve le rire et le ludisme chez tous les rejetés, les hérétiques et les révolutionnaires. Par exemple, l'humour dans les camps de concentration nazis ou soviétiques permettait aux Juifs de résister à la souffrance et à la mort, et de supporter l'insupportable. C'est par le rire que les groupes révolutionnaires se forment. Plaisanter, c'est préserver ou renforcer la force de l'affirmation vitale. Le rire est l'expression subtile d'une conservation de soi qui est en péril.

La violence se ritualise aussi dans la fête orgiaque. L'orgasme est défini par Maffesoli comme « cette effervescence collective, élément important de la fête, qui renvoie lui aussi à une intense circulation de biens, de sexe et de paroles » (VBF : 83). L'orgasme est le lieu du symbolique par excellence. C'est à travers la fête orgiaque que se vit de façon plus intense l'effervescence sociale. L'orgasme permet de canaliser d'exprimer, de limiter et de protéger l'individu et le social de la part d'ombre toujours présente. Dans l'orgasme, les individus vivent de manière paroxystique la dépense, la déperdition, la dissolution.

En vivant rituellement la relation qui lie la vie à la mort, dans la cruauté ou dans la sérénité, la fête orgiaque autorise l'établissement de la souveraineté du présent vécu sur la perdurance sociale. En mettant à mort la mort, le rituel du sacrifice orgiastique facilite la maîtrise du temps. La fête rend possible le retour à l'effervescence

précédant l'ordre établi. Dans la fête, le chaos se rejoue par la circulation de paroles et l'excès sexuel. C'est ainsi que l'ordre établi est renouvelé, fécondé par ce chaos qui l'avait rendu nécessaire à l'origine. Par la fête, l'homme abolit provisoirement toutes règles, toute morale, pour vivre l'excès à son paroxysme, mais cela permet à l'ordre de perdurer.

4. La violence institutionnalisée

Maffesoli perçoit la lutte pour la vie comme un élément structurel du fait social. La structuration sociale devient le résultat d'une lutte constante entre l'ordre et le désordre : il suffit que l'équilibre entre ces pôles soit rompu pour perdre la cohésion sociale.

Le pouvoir cherche à s'accaparer toutes les énergies disponibles dans la société et à les organiser en monopole. Tout au long de l'histoire, il a cherché à concilier l'énergie produite par le vouloir-vivre individuel et à l'orienter « en fonction d'un futur radieux, de lendemains qui chantent ou d'un paradis de transparence » (VBF : 53). Cette attitude de « santé sociale » est un élément de la violence utilisée par l'État. Elle est une négation du présent, orientée vers l'avenir. Le passé et l'avenir devraient être des préoccupations qui s'inscrivent dans le présent et qui servent au présent. Par exemple, l'histoire montre bien que les inquiétudes, les désirs et les passions vécus dans le passé sont essentiellement les mêmes qu'aujourd'hui, mais les leçons du passé ne sont presque jamais tirées. Vivre dans le passé ou dans le futur sans s'attacher au présent, c'est nier sa propre vie.

Il est utile pour le pouvoir d'utiliser une conception linéaire du temps pour diriger les énergies vers un but futur. C'est pourquoi la conception du temps est différente entre le pouvoir et la masse. Bien que la masse comprenne et utilise la division du temps linéaire, dans les faits, le vécu se présente sous forme de temps cyclique. « Il est certain, et ce fait a été souvent souligné, écrit Maffesoli, que par opposition à un temps linéaire et progressif qui devient rapidement homogène et extérieur, le temps vécu socialement et individuellement est celui de la répétition, de la circularité. (...) Cette idée de la répétition, ou de l'éternel retour, se retrouve d'une manière plus ou

moins précise (plus ou moins verbalisée) dans diverses conceptions populaires » (CP : 25). La conception linéaire permet au pouvoir d'organiser le temps dans une historicité, une vision progressiste, où la science et l'évolution sortent tranquillement les hommes de la barbarie du passé, pour les amener vers l'avenir radieux du paradis. Il y a dans la conception linéaire du temps l'idée d'une direction, d'un but à atteindre, d'un sens à la vie. Il s'agit de se libérer des imperfections. Dans la conception cyclique, c'est plutôt l'idée de retour, de recommencement et de rythmes qui prime.

Le pouvoir considère le présent vécu comme subversif et se donne comme objectif de le maîtriser, le découper, l'organiser, le diviser en séquences maîtrisables, bref de le rendre utile et fonctionnel. Pour atteindre cet objectif, le pouvoir utilise plusieurs stratégies. Par exemple, l'organisation scientifique du travail, le découpage du temps à l'école, la vie rythmée des monastères permettent de vider le présent de son intensité vécue et améliorent l'efficacité de chaque individu dans le développement d'une organisation progressiste.

Les thèmes de la modernité : développement, nouveauté, progrès, raison expriment le fantasme de la vie éternelle. La modernité récupère les vieux mythes catholiques et les transforme à son avantage. Ce n'est plus Dieu qui procure la vie éternelle, mais la science. L'obéissance à Dieu ne mène plus au paradis, mais le progrès, si.

Maffesoli décrit comment la violence peut être monopolisée par les autorités et les conséquences de cette monopolisation : « On sait que le pouvoir est une structure invariante de l'organisation sociale, mais, dès le moment où ce pouvoir ne se joue plus dans un rituel où il était limité de diverses manières (par la pluralité des pouvoirs, religieux, profane, par l'aléa, les intempéries, les catastrophes historiques suscitant un changement de roi), en un mot par un système où les diverses composantes se contrebalançaient, dès que tout cela n'existe plus, le pouvoir se change en une domination généralisée qui n'a en face de lui que des individus parcellisés » (VBF : 110). Ainsi, la bourgeoisie avait revendiqué la liberté, mais cette liberté aboutit à son contraire. L'autonomie, en individualisant la société et en unifiant le pouvoir, rend possible l'imposition mortifère la plus profonde. L'idéologie progressiste des révolutions bourgeoises entraîne une grande circulation

des élites, une intensification de l'individualisme en plus d'établir progressivement une bureaucratie totalitaire qui recherche constamment l'unité.

L'autonomie livre l'individu, de plus en plus « libéré » mais seul, à la toute-puissance des organisations, c'est-à-dire de ces formes de contrôle social qui s'étendent à l'ensemble de la vie quotidienne. Le pouvoir cherche constamment à uniformiser les individus. Dans la logique du rationalisme moderne, tout « est mis en œuvre (...) pour évacuer l'altérité, tout est fait pour établir une adéquation entre le réel et le rationnel » (CP : 24). L'idéal de « l'égalité pour tous », la mode et différents slogans contribuent à uniformiser la population. À cet égard, l'uniformisation de la vie courante (habillement, attitude festive, pratique culinaire, occupation du temps hors travail, etc.), module l'existence en une série de temps vides et homogènes. Il est dès lors facile pour le pouvoir de maîtriser l'existence et de la canaliser vers les visées de l'ordre immobile et mortifère.

5. La monopolisation de la violence

Pour montrer la force de la violence structurante d'une collectivité, Maffesoli décrit le processus de régulation de la violence dans la société contemporaine : « Lorsque la violence est monopolisée par une structure surplombante (état, parti, organisation terroriste ou criminelle) (...), [tout est mis en œuvre] afin que les zones obscures du social disparaissent au profit d'une aseptique normalité. On délimite la déviance, le dysfonctionnement afin de les mieux traiter » (VBF : 15). L'anomie ainsi marginalisée justifie l'existence d'une catégorie de spécialistes qui constituent la « technostucture contemporaine ».

Le pouvoir, par le biais de sa structure, essaie de s'approprier toutes les énergies. C'est pourquoi il pratique la canalisation généralisée, la régulation sociale poussée jusqu'à ses conséquences extrêmes et la mise en place d'indicateurs sociaux. Pour atteindre ses objectifs de contrôle social, il met en place une organisation qui ne tolère pas la moindre tache d'ombre, ni la moindre dépense. Cette attitude ne doit pas être saisie comme un processus moral, mais comme une attitude économique refusant d'assumer toute perte. Le pouvoir ne saurait tolérer le gaspillage d'énergie.

Il cherche à accaparer pour lui-même toute l'énergie dépensée. Ni la violence gratuite, ni la dépense libre d'énergie ne peuvent être comprises par le pouvoir comme un service rendu à son dynamisme et à sa perdurance.

La violence engendre des conséquences difficiles à maîtriser, mais elle a toujours été canalisée et utilisée par les collectivités. Les sociétés traditionnelles qui ont une conception cyclique du temps recourent à la répétition rituelle pour domestiquer la violence. Le rituel permet de nier le temps linéaire au profit du temps cyclique : « Répéter revient à nier le temps, c'est le signe d'un "non-temps" qui caractérise le concret de la vie quotidienne, l'instant vécu. (...) [La répétition] anéantit le temps qui passe dans un éternel retour du même » (CP : 96). Grâce à la répétition rituelle, l'harmonie sociale est conservée puisqu'elle procure un rôle précis à chacun, rôle qui fait coïncider les passions opposées. La répétition permet aussi de prémunir la communauté contre toute tentative du pouvoir de faire des projections politiques, projections qui contribueraient à l'uniformisation et au totalitarisme.

Puisque la violence est omniprésente et qu'elle ne fait qu'un avec le fait social, il faut négocier et ruser avec elle. La symbolisation sociale passe par le rituel. La violence joue un rôle de liaison. Selon Maffesoli, la « violence sociale, comme symbolisation de la puissance vécue collectivement et rituellement, assure la cohésion et le consensus, la violence sanguinaire se manifeste quand il y a impossibilité de symbolisation, ou qu'elle est imparfaite » (VT : 21). Le sociologue montre comment la lutte a toujours été réglementée dans le choix des armes, les coutumes de combat et les règles de la guerre ; les duels et les compétitions sportives sont des exemples de ritualisation de la lutte. La rationalisation des rituels par le monde moderne entraîne cependant la monopolisation de la violence.

Les États modernes envisagent la domestication de la violence par d'autres moyens que le rituel. Le rationalisme moderne conçoit le rituel comme une barbarie primitive. Pour contrôler la violence, l'État essaie de contrôler tous les aspects de la vie et de les encadrer dans un monopole administratif. Les pays les plus avancés sur le plan industriel utilisent toutes les ressources de la technique et de la science. En

monopolisant la violence, l'État cherche à nier une violence qu'il juge trop naturelle et à fonder « l'idéologie de la sécurisation de la vie sociale ».

La monopolisation de la violence s'est faite progressivement par l'organisation politique. On a converti la lutte en une menace organisée et en un pouvoir que l'on présente comme neutre. Les autorités rationalisent la violence fondatrice et rénovatrice pour la rendre utilitaire. À cet égard, Maffesoli note qu'« une structuration sociale va s'organiser à partir de l'institutionnalisation de la violence (État), de sa répression (prison-justice), de son utilisation (travail social), de sa parcellisation (milieu), etc., en bref va faire de la violence son référent, avec pour corollaire l'attitude de rejet et d'attirance qui s'attache à toute structure sacrée » (VBF : 40). La rationalisation de la vie sociétale ignore le devenir, l'inachèvement, le manque et l'acte gratuit qui ne servent pas le monopole du pouvoir. Une conséquence de la sécurisation par le monopole de la violence est l'ennui et le manque d'intérêt. L'organisation sociale aseptisée et banalisée ne suscite qu'indifférence et lassitude. Cette sécurité et ce progrès prônés par la société, l'aspect policé de celle-ci, sont des masques pour cacher la petite violence généralisée et atomisée.

Il faut cependant mentionner que le pouvoir répond à une demande du peuple d'être gouverné, d'être soumis, d'être sécurisé. Même quand la révolte gronde, même dans les pires excès, la population obéit aux élites intellectuelles et morales, dont elle suit les directives. Cette soumission volontaire, cette confiance en une autorité dominante, accélère le processus de monopolisation de la violence par l'État.

Le monopole de la violence par le pouvoir représente un grave danger. Quel est ce danger ? Lorsqu'un gouvernement possède le monopole de la violence, il peut devenir un « Big Brother ». Maffesoli exprime ainsi cette idée : « la violence abstraitement et légalement détenue par un seul (individu, groupe, appareil, bureaucratie...) devient directement menaçante, détermine l'obéissance et partant conforte le pouvoir. La sur-rationalisation de cette structure sociale s'achève dans un irrationalisme complet et terrifiant renvoyant les individus à la plus "primitive" des angoisses » (VBF, : 18). On peut percevoir cette sur-rationalisation, par exemple, en analysant la façon dont les gouvernements occidentaux ont

déshumanisé l'exercice du pouvoir en ne gérant que des statistiques et des chiffres. L'être humain, la souffrance et les soins font maintenant place au « déficit zéro », à la bonne gestion des finances publiques et à des normes entretenues par le résultat de statistiques. L'économie a remplacé le politique, laissant l'individu seul devant un pouvoir inhumain.

Cette solitude de l'individu devant le pouvoir économique devient un drame. L'État s'applique à éliminer les différences entre individus. L'égalisation bureaucratique des individus isole chacun et accroît le pouvoir des dirigeants sur la population. Maffesoli pense que le « dépassement des différences, qui semble la tendance dominante dans l'organisation politique du monde contemporain, aboutit à un totalitarisme qui peut prendre des formes multiples » (CP : 34). Il y a de nombreux exemples de ce totalitarisme de l'identique : positivisme scientifique, psychanalyse officielle, gestion rationnelle du travail, rationalisme culturel, mode, etc.

Le pouvoir essaie d'éviter toute communication libre. Maffesoli s'appuie sur Michel Foucault pour montrer comment, « à l'image du couvent, du collège ou de la caserne, l'usine, temple de la religiosité contemporaine, est fondé sur la clôture. Le quadrillage et la commutativité des individus tendent à fonctionnaliser les relations et les activités, tendent à éviter à tout prix la communication libre qui est fondamentalement dangereuse » (VBF : 24).

6. La violence fondatrice

La violence, nous l'avons exprimé précédemment, permet de structurer la société. À partir d'elle, les sociétés évoluent et engendrent un ordre nouveau. Les différentes mythologies traitant du chaos premier (Phénix, Dionysos, Osiris, etc.), fondateur de l'ordre humain, sont autant d'exemples de la destruction fondatrice de la structuration sociale. Pour illustrer ce caractère fondateur de la violence, Maffesoli présente le modèle de la firme de publicité utilisant des groupes de discussion sur quelques idées données. La compagnie crée *in vitro* un conflit pour débloquer les potentialités créatrices de ses membres. À partir de cette lutte, les publicistes

découvrent des motivations susceptibles d'inciter favorablement la population à la consommation d'un produit. Ainsi, ils utilisent la « force créatrice de l'effervescence ». Le péché originel est un autre exemple du caractère fondateur de la violence. Il marque le début de l'histoire humaine pour les chrétiens. C'est l'intervention de Satan qui rend possible cette genèse de l'histoire humaine. Cette dernière est ponctuée de meurtres et de sang, mais elle inaugure toutes les formes de structuration sociale en brisant la monotonie apaisante du paradis terrestre.

Dans les sociétés industrialisées, la violence étant rationalisée et monopolisée par l'état, on assiste à « un déchaînement de la violence que rien ne peut amoindrir ; par sa rationalisation elle se diffuse, et l'augmentation de plus en plus développée de la criminalité, de l'insécurité urbaine, participe de son instrumentalisation » (VBF : 18). La rationalisation de la violence par l'État contribue à la fois à diffuser celle-ci et à structurer la société pour lutter contre elle. Son aspect infernal et démoniaque occasionne une union des forces, des énergies pour créer ou renouveler la structuration sociale. Maffesoli illustre ce paradoxe en utilisant le culte de Dionysos tel que présenté par Euripide dans *les Bacchantes*. La mort de Penthée, l'administrateur et gestionnaire de Thèbes, signifie le triomphe de Dionysos et des pratiques orgasmiques ; cependant, ce triomphe assure la consolidation de la cité et renouvelle son dynamisme. On retrouve dans tout excès une libre circulation de la violence, mais en même temps une négociation avec elle qui libère l'individu de la violence.

C'est en rapport avec l'ordre et le désordre que nous pouvons mesurer la qualité sociale et individuelle. Le désordre, la destruction et la violence bousculent la rigidité de la structuration sociale qui est mortifère du fait qu'elle soit parfaitement codée et normalisée. Cette structure immobile, normalisatrice, uniforme a besoin de ce « coup d'épaule » qui vient la féconder. Ainsi, la fête et la dissidence créent une situation de violence ou de désordre qui permet un relâchement de l'étreinte des forces de répression.

Selon Maffesoli, toute chose se dégrade ; « c'est ce qu'on constate dans le fait social : ce qui préside à l'agrégation, à la socialité, perd de son importance, perd de sa force primordiale. C'est alors qu'on peut dire que l'excès qui recherche

l'intensité permet l'accès à une forme renouvelée. Il existe un rapport entre la violence originaire et l'ordre de la contrainte » (VBF : 117). L'intensité comprise dans l'excès et la violence en lui insufflant une énergie nouvelle, réanime l'ordre moribond.

Nous ne pouvons nier l'importance de la violence dans l'histoire occidentale. Que penser des révolutions française, russe et américaine ? W. Weithling, l'initiateur de Marx à la cause communiste, croyait qu'en ouvrant les prisons les détenus participeraient à la destruction du vieux monde. Marx lui-même a reconnu qu'en rompant la monotonie et la sûreté quotidienne de la vie bourgeoise le criminel produisait le mouvement de l'histoire en étant instigateur de la lutte. Maffesoli, sans aller jusqu'à cette forme extrême, croit que le plaisir de détruire est toujours le garant d'un désir de construction. Les systèmes autoritaires, se voulant des sociétés parfaites, sans criminalité, prennent toujours le pouvoir à partir d'un acte ou d'une situation de violence. En fait, la dissidence cache une passion de la vérité. Il s'agit de remplacer un ordre abâtardi par un ordre nouveau ou régénéré.

La préoccupation de fondation, de régénération, ainsi que la poursuite du chaos primordial sont toujours présentes dans la violence collective. Cette recherche du chaos s'épuise dans l'acte ponctuel qui devra être rejoué rituellement. La révolution, au contraire, est un projet à long terme qui cherche à mettre en place la société parfaite. Elle se veut totale, elle doit se réaliser totalement et conduit inexorablement au totalitarisme. C'est la différence entre la volonté de réaliser le bonheur humain dans l'unité parfaite et la violence fondatrice qui dit ici et maintenant tout le tragique de la vie collective.

La délinquance rend possible le contrôle et le quadrillage généralisé de la société. Maffesoli emprunte à Foucault la conviction que la délinquance autorise la société panoptique, c'est-à-dire que le « quadrillage qu'elle permet constitue la base et le champ d'essai d'un contrôle social omniprésent et omnipotent » (VBF : 32). La délinquance, en tant que violence spécifiée, justifie les instances d'un ordre social fondé sur la séparation entre les individus et la technostucture.

La violence est ainsi intégrée dans un mécanisme productif dont elle se veut la négation. Un double mouvement lie désordre et ordre. Il y a d'abord le développement et l'importance de l'économie qui crée des troubles profonds et une démoralisation générale. Ensuite, on retrouve la dialectique entre le fonctionnement et le dysfonctionnement, l'ordre et la destruction, le rituel et la consommation. En fait, en créant l'ordre, l'homme met en place tout ce qu'il faut pour que le désordre existe. Toutefois c'est le désordre qui rend nécessaire l'existence de l'ordre.

7. La reproduction sociale

Dans le champ de la reproduction sociale, la réflexion contemporaine arrive à la conclusion que sans destruction il n'y aurait pas de renouveau. Se référant aux études de Yves Barel sur la reproduction sociale, Maffesoli montre comment la para-société, la société marginale, celle qui se veut désorganisatrice, celle qui se présente comme désordre irrépressible, est en réalité régénératrice de la société. Il fournit plusieurs exemples de ce processus régénérateur : les écoles parallèles, les nouvelles formes d'habitats, les organisations communautaires sont toutes efficaces dans la reproduction sociale. En fait, le pouvoir, par sa structure, tente de limiter les effets de l'anomie.

L'étrange et l'anomie s'intègrent dans le fonctionnement social parce qu'on retrouve dans l'anomie le même élément de conformisme ou de conformité que dans l'ordre établi. Par exemple, la mafia tire son efficacité de son conformisme relatif à l'extérieur et de sa conformité à l'usage interne. Pourtant, c'est une organisation criminelle. Dans les sociétés d'hier et d'aujourd'hui, d'innombrables modèles sont offerts en guise de repère et d'identification. À cet égard les rejetés d'autrefois peuvent devenir les héros d'aujourd'hui : « Périodiquement, dans ce vaste mouvement cyclique que sont les successions d'aristocraties, l'individu ou le groupe rejetés, anomiques, sont revêtus d'un éclat nouveau et deviennent fondateurs ou réformateurs d'une structuration sociale nouvelle.(...) C'est là que les infimes transgressions des normes établies, les outrepassements progressant au "pas de colombe" (Nietzsche) trouvent leur consécration en nouvelles valeurs jusqu'à ce qu'elles soient dévalorisées à leur tour » (VBF : 28). On peut illustrer

ce mouvement par le statut des banquiers qui, à partir de la Renaissance, perdent leur caractère démoniaque pour devenir des bourgeois respectés.

Les *outsiders*, les exclus jouent le rôle de moteur social. C'est par eux que le salut social arrive. L'ordre de demain est préparé par la canaille d'aujourd'hui, les exclus, etc. Inspiré par Émile Durkheim, Maffesoli perçoit l'anomie comme une « puissance ambiguë ». C'est parmi les « dégénérés » que se recrutent les grands bâtisseurs d'États. Ce qui se veut contre-société est en fait l'assurance du bon fonctionnement social. Ce processus de compensation est visible dans l'histoire humaine. Ainsi, l'aspect ludique et aventureux domine le Moyen Âge. C'est pourtant pendant cette période que le monachisme devient la « quintessence de l'esprit religieux », et valorise le sérieux de l'esprit prométhéen et la responsabilité politique. On peut aussi trouver au XIX^e siècle des mouvements ludiques ou religieux qui viennent relativiser l'esprit productiviste et progressiste qui domine tant dans les théories capitalistes que dans les théories socialistes, et contrebalancer la domination économique et politique. Ce processus de compensation est reconnaissable dans le romantisme et ses manifestations, alors que le machinisme est triomphant. Maffesoli souligne « qu'une subversion sociale, artistique, criminelle, etc., qui échapperait totalement à ce mécanisme d'équilibre ne semble pas trouver d'ancrages historiques » (VBF : 37). Autrement dit, l'histoire montre qu'il existe toujours une pensée « subversive » qui empêche l'établissement d'un « monopole de la pensée ».

Les oppositions et les antagonismes s'inscrivent dans une logique qui sert à un équilibre global. Par exemple, les duels se terminent au premier sang, ou encore, la guerre en Grèce antique est régie par des règles empêchant d'exterminer l'adversaire. En fait, les exterminations complètes sont rares dans l'histoire humaine. Garder l'ennemi en vie permet de continuer la « socialité agonale », c'est-à-dire une socialité basée sur une tension entre différents groupes sociaux. Cette perspective se retrouve également dans la théâtralité politique, dans les sports et autres jeux sociaux. À part quelques exceptions, le mécanisme d'équilibre a toujours joué. Par exemple, en Russie, dès 1920, après l'effervescence et l'exaltation révolutionnaire, les directeurs d'entreprise et autres personnages qualifiés, les bureaucrates, les ingénieurs, etc., retrouvent leurs droits.

Les luttes de classes (noblesse et bourgeoisie, prolétariat et bourgeoisie), comme les rapports délinquants-police, sont liés. On pourrait comparer les antagonistes à des frères ennemis qui restent en relation et perpétuent le conflit, gardant intact cet équilibre tensionnel. En détruisant cet équilibre, toutes les relations familiales s'écrouleraient. La réalité est la même dans le corps social où la destruction des bases institutionnelles d'une classe sociale menace en même temps l'autre classe. Tout l'édifice social risque de s'effondrer.

Bien que la violence prenne des formes inouïes, bien qu'elle échappe à tout contrôle, c'est bien le principe de réalité qui la détermine. Le fait qu'elle soit une forme de négociation avec notre entourage et qu'elle s'inscrive dans un processus de substitution et d'affrontement à la nécessité le montre bien. Comme mesure adaptative, la violence est utilitaire. Les principes qui la rendent « utile », le principe de conformité, le besoin d'approbation, et l'adaptation, signalent « en même temps le phénomène d'exclusion (exclus politiques, hérétiques, sorcières, juifs, excentriques...), fondé sur le désir implacable de persécuter ce qui résiste à la pression généralisée et totale de l'imitation » (VBF : 41). Le principe d'exclusion tend à éliminer toute divergence.

Selon Maffesoli, la violence est rejetée par les moralistes qui n'acceptent pas son caractère insaisissable, excessif, et sans finalité dans son actualisation. À cet égard, ils ne voient pas dans sa structure son caractère fondateur qui toujours instaure un nouvel ordre (révolutionnaire) et une nouvelle norme (artistique, littéraire).

La violence est fondatrice par la force de la symbolique présente dans la destruction. En participant à des destructions, d'une manière qui semble indifférente au sort des communautés, les attitudes anomiques reposent sur une éthique (ethos) vécue comme une exigence vis-à-vis de soi, exigence qui est le fondement de toute morale. Cette « exigence envers soi » permet de mieux saisir l'attrance et la fascination que les bandits et les criminels exercent sur les populations. Les exemples ne manquent pas dans la littérature ou au cinéma de bandits presque déifiés tels Robin-des-bois, Mandrin, le bandit au grand cœur, Arsène Lupin, Billy-

the-kid, Al Capone, etc. ; sans compter qu'il y a une attirance pour l'image délinquante ou macabre du chanteur rock ou pour le monstre du film d'horreur.

D'où provient cette fascination pour le criminel ? Maffesoli signale que le désir de vivre, l'affirmation de soi-même et la révolte créent cette fascination. La révolte redit sans cesse l'exigence de résister aux absolus et sert de contrepoids à l'adaptation, qui alourdit l'existence. Nous pouvons retrouver cela dans les paroles prononcées par un jeune criminel : « Ce qui est valable dans le banditisme, c'est la révolte. Après, le rôle du bandit, c'est le conformisme, et tout ce qu'il y avait de vrai au départ finit par pouvoir ou par être complètement éliminé » (VBF : 43). Le sociologue voit dans cette remarque quelque chose de juvénile. Cependant, à travers ce romantisme plein d'illusions, le goût de l'aventure et l'affrontement à la mort se manifestent. Et seuls le goût de l'aventure et l'affrontement à la mort peuvent permettre la vie.

8. Le présent, la violence et l'excès

Un des aspects de la violence, le goût de l'excessif, est intimement lié au présent. L'excès est vécu pour se protéger contre l'angoisse de l'inconnu. L'acceptation, composante majeure de l'accentuation du présent, est difficile à porter, « et c'est pourquoi périodiquement, rituellement, on assiste à une catharsis qui expulse toute la sédimentation d'intensité non utilisée dans la vie quotidienne » (VBF : 61). Cette libération de l'intensité non vécue peut se produire notamment dans les fêtes, les sports, les spectacles, les émeutes spontanées, etc.

Pour empêcher tout excès, le pouvoir cherche à nier le présent. En quoi le présent est-il inquiétant ? La violence se vit au présent. Le caractère ponctuel et provisoire de l'effervescence sociale le rend dangereux. Il convient de s'en protéger soigneusement. En dirigeant les énergies de la communauté entière vers un objectif futur, le pouvoir tente d'éviter la violence ponctuelle. Il ne faut pas oublier que la dynamique du présent et la dépense gratuite signifient le gaspillage des réserves. Le présent vécu est incompatible avec la planification de l'avenir, car la dépense est si immédiate, si spontanée qu'aucun surplus ne subsiste.

Reprenant *les Bacchantes* d'Euripide, Maffesoli décrit la sagesse de Penthée qui recherche l'ordre et remet à plus tard les réjouissances de la vie. Cherchant à protéger la société de tout excès, Penthée inaugure la rationalisation de l'existence. En prévoyant et en préparant l'avenir, le gestionnaire s'oppose à la dynamique du présent qui, par sa logique de l'excès, rejoue de façon mythique le tragique de la mort. Le gestionnaire ne peut comprendre que cet affrontement à la mort rituellement vécu autorise le développement de la vie. L'exemple de Penthée illustre les comportements de tout individu ayant des responsabilités sociales : « c'est bien le propre du clerc ayant un idéal ou un projet social en perspective de dénier la réalité ou l'efficace des différences, des ruptures, des mutations. Le pouvoir ou la domination ont pour une part cette fonction de dénégation » (VT : 21).

En se référant à Roger Caillois et au mythe de Dionysos, Maffesoli écrit que l'excès, moyen par excellence d'affronter la mort de tous les jours, est partie intégrante de la structuration sociale. C'est dans l'excès que l'ordre du monde est passagèrement aboli. « Par lui, soutient-il, la défense, l'affrontement à la mort, qui sont des caractères archétypaux de l'humain, de contrepoints qu'ils étaient sont joués *fortissimo* et rappellent ainsi leur fonction dans le mythe cosmogonique. En effet, dans les manifestations d'excès, la violence fondatrice de tout échange symbolique rappelle son droit, rappelle ce qui lui est dû » (VBF : 62). La parole, le rire et la fête servent à affronter rituellement l'existence, à revivre le chaos premier pour négocier collectivement avec la mort, et à abolir momentanément les règles et la morale pour revalider l'ordre social.

L'ordre n'existe pas sans le conflit. L'ordre du monde est l'expression d'un éternel conflit qui génère de la violence et une volonté de puissance. Cette violence doit faire l'objet d'une perpétuelle négociation. Elle doit rentrer dans le jeu social pour éviter de prendre les formes sanguinaires entrevues dans les histoires humaines (génocides, massacres, etc.). Laisée à elle-même, la violence est dévastatrice, mais « lorsqu'elle est assumée, par le sacrifice, le rituel, le jeu, l'orgie, la parole, etc., elle participe d'une manière fonctionnelle à la restauration de l'harmonie, au développement du collectif. Vivre ponctuellement la destruction, la mort et la cruauté, vivre sa mort de tous les jours, affronter avec courage le destin ou, comme

le dit Heidegger, "l'inhabituel et l'incalculable", (...), c'est participer à cette cénesthésie inconsciente qui permet d'une manière symbolique le développement de la perdurance sociale » (VBF : 117). Assumer la violence, assumer la part maudite, affronter ses angoisses permet le maintien de la société.

Maffesoli, inspiré par Max Weber, ajoute que « la violence (...) est d'abord posée comme élément de base, c'est ainsi que "l'activité sociétale ne constitue nullement le contraire exclusif de la sorte d'activité communautaire que nous appelons la lutte (Kampf)" » (VBF : 5). Pour qu'il y ait absence de lutte, il faudrait que la société n'existe pas. L'échange ne peut passer que par la négociation, la compétition ou la violence. La lutte fait partie de toutes les activités communautaires, même celles où le sentiment d'abandon est le plus fort. Il y a possibilité de faire violence à autrui dans toute relation sociale, et la structuration sociale dépend de cette possibilité. Que ce soit dans les sociétés « primitives » ou modernes, la cruauté et la mort sont toujours à l'origine du social. Chaque fois que l'histoire a vu naître un nouveau régime social, un acte de violence en était l'instigateur. Par exemple, les révolutions française et russe se sont faites dans les cris et la douleur.

L'excès est un rappel sous forme de rituel du droit de la mort dans l'équilibre de l'échange organique, droit qui permet à la vie d'être autre chose qu'une imposition. En référence à Nietzsche, Maffesoli écrit qu'affirmer sa vie, « c'est assumer ce mixte d'intensité et de monotonie, de désir et de manque, de perfection et de finitude, de rationnel et de mystère qui la constitue, c'est s'engager dans la voie du sentiment tragique de la vie, qui n'est pas seulement, loin de là, une attitude d'élite » (VBF : 63). En effet, vivre la mort quotidiennement, c'est pratiquer la vie en expansion, affirmer un désir de générosité, un dynamisme et une vertu qui donnent sens à l'excès. Les excès que sont la violence, la cruauté, la fête, le désordre sont des aspects de la vie quotidienne menés jusqu'à leur extrême. Ils sont vécus comme un ressourcement de la vie quotidienne.

Dans l'excès, l'homme affronte son destin. Qu'il prenne la forme d'aspiration démesurée, de non-satisfaction ponctuelle, de démesure sexuelle, de volonté de savoir, de course au plaisir ou d'émeute spontanée, l'excès est fondé sur l'incertitude de l'avenir et sur l'indétermination personnelle. L'excès peut mener

jusqu'au suicide, mais le suicide est une façon d'affronter son destin, de protester contre tout ce qui n'est pas le présent éternel et d'achever sa mort quotidienne.

Puisqu'ils expriment un vouloir-vivre social irrépressible, les éclats et les soulèvements sont potentiellement présents de façon permanente. « La révolte latente, écrit Maffesoli, (...) est la fusion d'un trop plein qui s'épanchant, s'épuise. Nous retrouvons là les symboles du flux et reflux de la vie qui disent l'inversion sans fin de la structure de la mort et de la structure de la vie » (VBF : 45). En fait, l'exclusion est fondée par la protection que se donne le corps social contre la révolte qui gronde sans cesse et qui parfois éclate. Maffesoli illustre cela par la lutte éternelle que se livrent le gestionnaire Penthée et le bruyant Dionysos.

Suivant l'idée de Jean Duvignaud, Maffesoli affirme que le mythe est une représentation d'une existence sans le Mal, sans le Pouvoir, où l'individu pourra, dans un temps et un espace donnés, vivre la scène de la transparence absolue vis-à-vis de lui-même et avec les autres. Paradoxalement, la circulation et l'échange général de sexe, de parole et de biens, hors de toutes limites et de toutes déterminations, permettent aux diverses modalités d'expression de la société (idéologie, mythes, etc.) d'annoncer les délices de « la terre sans le mal », du paradis ou des lendemains qui chantent. En d'autres mots, si la violence, la révolte et l'idée du mal disparaissent, l'idéal d'une société parfaite, sans le mal et sans la violence, disparaîtra aussi. Privée d'idéaux, une telle communauté n'évolue pas. De plus, elle nie le vouloir-vivre individuel pour le remplacer par un vouloir-vivre social basé sur un mythe du futur radieux.

9. La révolte

Dans la révolte, il y a toujours l'espoir d'une structure alternative. La rupture cultive au sein de la communauté le rêve d'une nouvelle société. La violence a un rôle d'agrégation. Les grèves générales, les émeutes spontanées, les rebellions et les révolutions illustrent le caractère rassembleur de la violence. C'est la collectivité tout entière qui se rassemble pour réclamer un présent meilleur non planifié par la structuration sociale actuelle. La violence est une démarche essentiellement

novatrice. Le caractère rassembleur de la révolte provoque un mieux-être collectif. Il arrive que le pouvoir, tentant de consolider la structure sociale, contribue à désorganiser le système et à accélérer la formation du système qui le remplacera.

La révolte et la spontanéité surgiraient à partir de ce fond d'inutilité et de précarité, visible tout au long de l'histoire. Par exemple, on peut considérer le cynisme grec comme une remise en question radicale de la cité et de la civilisation ; les hippies ou encore les émeutiers de la saint-Jean Baptiste à Québec en sont le pendant moderne. Maffesoli s'inspire de Norman Cohn pour montrer comment l'instabilité émotionnelle de la population des serfs émancipés a contribué à la naissance des villes au XI^e siècle. Les migrations successives de paysans font naître les villes. Cette nouvelle structure sociale s'adapte mal à l'ordre hiérarchique et à la stabilité de la société rurale. La ville devient le lieu de la déstabilisation absolue propice au développement des phénomènes de révolte. Ce rôle déstabilisateur joué par les serfs est comparable à celui que joue « l'immigré » aujourd'hui. Grâce aux syndicats et aux partis, le prolétariat est intégré au productivisme dominant et à la théâtralisation politique. L'immigré devient le déviant par qui l'irruption arrive, puisque personne ne parle en son nom.

La révolte, bien qu'elle soit éclatée, désordonnée, ponctuelle et multiforme, quoi qu'elle représente des comportements destructeurs, est plus vivante que l'attitude de soumission qui représente officiellement la vie : « Il y a des irrptions de la révolte de la vie qui se parent des couleurs de la mort dès le moment où elle est réduite ou atrophiée. Dionysos est à la fois le dieu de l'unité, de l'âge d'or, et le héros de la bestialité, et c'est dans ce va-et-vient que l'on doit comprendre l'anthropogonie » (VBF : 50). L'origine de l'être humain est illustrée dans le mythe de Dionysos comme le résultat d'un crime. Zeus, en courroux, envoie sa foudre sur les titans meurtriers de Dionysos et c'est de leurs cendres que les hommes surgissent.

10. Le vouloir-vivre

Invente et tu mourras persécuté comme un criminel ; copie et tu vivras heureux comme un sot.

Balzac (VBF : 41).

Comme nous l'avons mentionné, le pouvoir cherche à nier le présent et tente de fonder le mythe du futur radieux. Cette attitude contrarie le vouloir-vivre individuel qui se vit au présent. Maffesoli indique que « cette accentuation du présent trouve sa forme paroxystique ou s'exprime en tant que telle (sic) chez les déviants et les hérétiques, mais ceux-ci ne font que formuler explicitement le rapport au destin qu'exprime l'existence quotidienne » (VBF : 54). Les individus cherchent à vivre le présent de ce monde-ci, sans rien omettre de ses composantes et de ses diverses finitudes, mais en le vivant pleinement.

En adoptant des normes, la société divise la population entre ceux qui s'y soumettent et les autres : les marginaux, les fous et les « anormaux ». La société, dont les anormaux sont partie intégrante, ne les intègre plus. Ils entrent dans la catégorie des exclus, de ceux qui ne peuvent se plier à la tyrannie de la raison. Dans la société, l'appel à l'ordre passe par l'équivalence généralisée et par la normalité obligatoire. Aucune différence ou déviance n'est supportée. Ces exclus luttent pour leur survie. L'ordre crée les conditions de rupture qui permettent de saisir l'actualisation de l'anomie : « c'est toujours à partir d'une nostalgie que le conflit, la transgression ou l'anomie se déterminent » (VBF : 42).

L'épanouissement de la subjectivité et de l'identité passe par une vie sociale dans la différence, bien que cela implique la violence et le combat. La collectivisation à outrance ou la négation de la différence conduit à la tyrannie. Par exemple, l'ex U.R.S.S., qui fut bâtie sur l'égalité, était une véritable tyrannie où les dirigeants avaient droit de vie et de mort sur tout individu. Dans les démocraties occidentales, la négation de la différence justifie, de la part de ceux qui se soumettent à la norme, une discrimination envers tous les « anormaux ».

Il faut « reconnaître qu'il existe une inégalité essentielle, comme il existe des passions plurielles et pourtant complémentaires ou opposées » (VBF : 100). Le pouvoir diminue l'impact de l'inégalité en réalisant une unité généralisée qui nie l'individu, d'où la révolte. Lorsqu'une société est basée sur l'égalité, sur la loi universellement appliquée, lorsqu'elle individualise tout, lorsqu'elle est anonyme et centralisée, elle tend à écraser tout ce qui différencie les individus pour en faire une masse informe, permettant ainsi la déstructuration du collectif.

L'individualisation rencontre une résistance. Il existe toujours des déviants. Il faut mentionner que ces « laissés pour compte qui historiquement seront les persécutés, les hérétiques, les poètes ou les anomiques donnent en fait un sens à la banalité du vécu et (...) font état d'une nouvelle temporalité qui échappe à la voie royale, majestueuse et sûre de l'histoire progressiste. Ils sont autant de jalons permettant de situer (combien imparfaitement !) la "maintenance" de l'intérêt d'à-présent où en raccourci, dans un moment, une époque, se joue le tragique du vécu » (VT : 49). C'est ce vécu de la multitude qui donne la possibilité de résister avec énergie à la violence de l'unité et qui fonde l'existence symbolique : principale caractéristique du collectif. Le fait de vivre la multitude des potentialités constitutives de l'individu ou de la communauté dans sa pluralité et sa complémentarité.

Le collectif est la revendication essentielle et toujours présente de la violence. En bref, la violence fondatrice toujours et à nouveau en acte rend le collectif concret face à toutes les pesanteurs mortifères et anesthésiantes du pouvoir. Ce n'est que par l'action que le collectif tend à se structurer. Cette action se joue au niveau des passions ou se cristallise dans les périodes d'effervescence. Le dépassement de l'atomisation est conditionnel à l'action. Le vouloir-vivre s'exerce en opposition avec le pouvoir ; sinon c'est la domination qui l'emporte.

La violence banale est l'expression d'un vouloir-vivre irrépressible. Les gens qui y ont recours ne font pas appel à leur conscience et n'essaient pas de se justifier. Quand on parle de violence banale, il s'agit d'une énergie pure qui vient secouer l'organisation planifiée de l'existence, de son atonie et sa quiétude. Il s'agit de résister à la morosité amorphe de la planification. Cette modulation de la violence est une attitude affirmative. Il s'agit là de « l'instinct de refus » qui indique la noblesse

de ceux qui refusent de se soumettre. Cette révolte renvoie à un irrépressible vouloir-vivre social. La résistance, cette « éthique qui se cherche », est toujours opposée à une morale conformiste. Ainsi les multiples manifestations de la violence représentent un vouloir-vivre social qui cherche sans cesse la communion et l'immédiateté. Maffesoli considère que c'est la lutte, le vouloir-vivre ensemble, qui donne un sens à la vie.

11. Violence et résistance passive

La résistance à l'égard des pouvoirs institués et surplombants peut prendre diverses formes : notamment, elle prend l'apparence d'une soumission qui est une résistance silencieuse, ou d'un affrontement lucide au destin et au tragique. Mais cette soumission volontaire n'est qu'apparence. En réalité, elle est une ruse du vouloir-vivre individuel et social. Il s'agit véritablement d'une résistance qui exprime de façon continue et répétitive la pulsion de vie. Cette forme de résistance permet à l'individu de jouer son rôle et de survivre dans le système tout en le combattant.

La résistance passive n'en est pas moins efficace. Il y a une masse qui, tout en obéissant au pouvoir, vit sa jouissance sans la repousser dans l'éventuel futur paradisiaque. Il s'agit ici d'une « passivité qui ne se laisse pas intégrer dans quelque contestation ou action politique que ce soit, mais qui n'en est pas moins subversive par rapport aux impositions des pouvoirs » (VBF : 139). Cette « acceptation » du pouvoir cache une résistance encore plus grande et plus sournoise. L'individu peut s'identifier à sa catégorie : travailleur prolétaire, homme, de gauche ou de droite, etc., tout en se reconnaissant comme individu. Sans dire « non », il trouve des formes plus rusées. C'est par la ruse, « par la duplicité, plus ou moins consciente, que les individus apparemment intégrés à l'ordre social gardent un quant-à-soi qui leur permet de survivre aux diverses impositions mortifères de cet ordre » (CP : 77). La masse silencieuse peut empêcher des projets de société de se réaliser. Par la ruse, elle résiste à la monotonie unidimensionnelle en parant l'individu d'une double vie. Dans la société, on ne peut avancer que masqué.

La résistance de masse est caractérisée par l'esprit de corps et la solidarité. Il existe une rigidité dans le lien social qui rend l'intégration malaisée. À cet égard, un pays peut reconnaître juridiquement la naturalisation d'individus sans que leur vie concrète ne soit modifiée. Cette rigidité du lien social motive le déplacement en masse des populations. Il est facile d'observer comment les membres d'une communauté nationale installés dans un autre pays se retrouvent dans un même quartier (chinois, italien, juif, etc.) où ils conservent leurs coutumes et leur mode de vie. Même les querelles et les conflits se perpétuent et de fait, contribuent à la solidité organique. Se référant à René Girard qui voit dans le mimétisme et la violence le germe de tout ensemble social, Maffesoli estime que l'opposition des diverses forces dans l'ensemble conflictuel constitue une solide résistance. Les ensembles les plus déchirés à l'interne sont ceux qui s'appuient le plus solidement face aux atteintes extérieures.

Cette solidité des liens sociaux permet de tempérer le caractère totalitaire, unificateur et uniformateur du pouvoir et de résister à des impositions trop fortes, potentiellement mortifères. Comment est-ce possible ? Le fait d'être ensemble, la puissance et la souveraineté sociale reposant sur des forces antagonistes, permet de maintenir l'équilibre et compense la puissance du pouvoir. Le peuple qui forme une réalité polymorphe et éclatée réalise parfois une véritable communion qui assure la perdurance sociale. Cette expression de la souveraineté du peuple peut se produire d'une façon presque cosmique, en communion « religieuse ». Maffesoli explique ce phénomène par l'expression spontanée du vouloir-vivre irrépressible qui se produit lors de certaines périodes d'effervescence. Ces périodes fondatrices se déroulent comme une explosion dynamique.

Le silence et la non-réponse constituent une résistance à la communication officielle, extérieure. Par exemple, on peut ignorer les demandes de participation émises par les médias, tout en continuant la communication transversale. Cela est visible dans les discussions quotidiennes (marché, bistrot, quartier, etc.). Il s'agit pour la masse de feindre la soumission et la participation tout en ne répondant pas aux demandes du pouvoir. Selon les lieux et les moments, le silence et la parole peuvent être utilisés pour résister. Ainsi, la résistance à la demande extérieure peut être silencieuse ou bavarde. Cette attitude du silence et de la non-réponse est

extrêmement corrosive puisqu'elle échappe aux instruments traditionnels du politique et au contrôle social. En fait, on peut obéir aux valeurs imposées, il y a toujours une possibilité de se ressaisir et de reprendre en main sa propre vie. Par exemple, dans les pays totalitaires parfaitement organisés, l'habitude est maintenant prise de ruser, de se taire, d'agir dans l'anonymat. Cette attitude rend la dissidence non seulement extravertie, mais aussi parfaitement anonyme et intérieure.

Le mécanisme de la ruse est engendré par la double injonction contradictoire qui appelle le peuple à être à la fois soumis, responsable, participant et imaginaire. Laissons Maffesoli expliquer ce mécanisme : « Pour ne pas être brisé, pour ne pas être rejeté, on participe, on est soumis, mais en même temps cette participation est perverse, toujours aléatoire et dangereuse. Tous les "systèmes D" dont les gens se glorifient, tous les scepticismes qui se font jour dans les discussions, tous les revirements brusques et imprévisibles qui parsèment notre histoire, tout cela est directement issu du mécanisme de duplicité dont nous parlons » (VBF : 146). Quoique l'on dise que la masse est toujours du côté du plus fort, elle n'est pas forcément agie par la peur, la faiblesse, ni la soumission. Une apparente soumission est parfois le signe d'une ruse quasi-inconsciente qui rend possible la résistance. Par exemple, avant d'acclamer les libérateurs et de magnifier la Résistance, la plupart des Français ont collaboré ou du moins accepté l'occupation allemande. Cette attitude permet aux individus, à la masse de survivre dans les conditions les plus difficiles.

Une autre ruse est utilisée par la masse contre le conditionnement et l'imposition mortifère. Il s'agit de l'imaginaire. Il s'agit pour les individus d'échapper provisoirement à la réalité en vivant une autre réalité puisée dans un film, une histoire, un mythe, un jeu de rôle, etc. En fait, le rôle du fantastique et de la fiction est l'aménagement d'un espace vital pour rendre le quotidien acceptable. En réaction au rationalisme et au positivisme qui sont sans cesse à la recherche de la vérité, la masse exploite l'imaginaire en acceptant délibérément de croire pendant un temps à un mensonge. Cette attitude s'explique par la dureté de la réalité : « Plutôt que d'affronter la vérité qui dans sa forme ultime est la mort, la masse quasi intentionnellement vit la haine de la mort par le biais du mensonge » (CP : 80).

Cette stratégie permet à la masse de vivre pleinement. L'excès du présent est vécu pleinement par la masse grâce à cette stratégie.

Cette résistance passive s'exerce parce que, malgré la précarité des régimes et des élites, le peuple sait que la structure de domination demeure identique à elle-même. Bien que les révolutions se fassent au nom de valeurs sublimes qui apporteront supposément le bonheur du peuple, le pouvoir aboutit inmanquablement à une structure qui prive les gens de leur liberté. Il n'est donc pas étonnant que la résistance prenne la forme spécifique de la ruse puisqu'elle permet la conservation de soi. La ruse et les menus illégalismes ponctuant silencieusement la vie sociale réussissent à récupérer tout ce que la logique de rationalisation et de régulation juridique de la société avait réussi à confisquer. C'est de cette façon que le vouloir-vivre social prend différents moyens dans les pratiques quotidiennes pour résister à l'imposition du pouvoir.

Conclusion

En résumé, le sociologue Michel Maffesoli définit la violence de deux façons. Selon lui, la violence est le résultat d'un antagonisme entre un « vouloir-vivre » et la nécessité ; autrement dit, une conséquence de la lutte pour la vie. Elle provient aussi des différences entre les individus et d'un affrontement des différentes valeurs présentes dans chaque société ou entre les sociétés.

En définissant ainsi la violence, Maffesoli en explique l'universalité. Elle est une structure constante du fait social. Toute socialité n'est possible que dans la lutte. La rencontre de deux ou plusieurs individus passe par leurs différences. Chacun doit négocier ses différences et lutter pour être reconnu. En fait, chacun se définit l'un par rapport à l'autre. C'est-à-dire qu'il pose ses limites, dans le sens premier de la dé-finition qui vise à dé-limiter et à différencier. Les relations ne se font jamais d'égal à égal ; il y a un « pouvoir » qui se forme et une résistance à ce pouvoir s'installe. Dans toute relation, il y a un risque constant de violence.

Aucune société n'est possible sans violence. Cependant, les instances du pouvoir cherchent à gérer la violence pour l'empêcher de se répandre dans toute la communauté. Les sociétés traditionnelles utilisent les rituels pour canaliser la violence du groupe. Dans les sociétés modernes, il n'en est rien. Le rituel est considéré comme quelque chose d'inutile, de dépassé et de cruel. Les États modernes cherchent plutôt à rationaliser la violence.

Cette rationalisation de la violence passe par le contrôle du temps. En effet, le temps est découpé et organisé en séquences maîtrisables, évacuant ainsi le présent vécu. La conception linéaire du temps est utilisée de façon à orienter le temps dans un historicisme qui origine du chaos et se dirige vers un avenir radieux et paradisiaque. Il y a dans cette conception du temps un sens, une direction à la vie. Par cette attitude, le pouvoir tente de s'accaparer toutes les énergies dépensées dans la communauté et de les orienter vers le futur.

Le pouvoir encourage l'individualisation de la société. Les libertés juridiques individuelles et l'unité du pouvoir isolent l'individu. Ce dernier est de plus en plus libre en terme de droit, mais seul devant une structure bureaucratique totalitaire de plus en plus puissante. Cette solitude, cette atomisation de l'individu devant le monstre bureaucratique facilite l'étendue du contrôle social à l'ensemble de la vie quotidienne. Il ne suffit pas à l'État d'isoler l'individu, il lui faut aussi uniformiser la société. L'égalité pour tous, la mode, les slogans et les discours sont utilisés par le pouvoir pour rendre la masse uniforme. Il est ainsi plus facile de canaliser l'énergie sociale vers l'ordre immobile et mortifère souhaité par l'État.

Le contrôle du temps, l'atomisation et l'uniformisation permettent au pouvoir de s'approprier toutes les énergies. On définit ce qui est normal et on délimite la déviance et le dysfonctionnement. On met en place toute une structure pour traiter les « anormaux ». Cette structure en vient à ne tolérer aucune dépense d'énergie, ni aucune transgression à la « normalité ». Tout doit passer par son contrôle totalitaire. En échange du monopole de la violence, le pouvoir promet la sécurité pour tous les habitants du pays.

Cet accaparement de la violence par le pouvoir est combattu par des révolutionnaires et des terroristes. Ces derniers défendent une cause, une idéologie que tous les membres du groupe doivent partager. Tous doivent être prêts à mourir pour la cause. Leur action violente est dirigée sur le gouvernement ou sur la population innocente, dans le but de faire changer les choses ou de prendre le pouvoir. Lorsqu'ils réussissent à prendre le pouvoir, les révolutionnaires doivent partager leur idéologie avec la population. L'opposition étant forte, le nouveau pouvoir doit imposer l'idéologie de la révolution. Les massacres et les camps de travail se multiplient. Le pouvoir révolutionnaire récupère le monopole de la violence, il abuse de la force pour s'imposer et se maintenir. De plus, il accentue le totalitarisme du régime qu'il remplace et promet, en échange, comme son prédécesseur, un avenir meilleur !

Le peuple, la masse et les individus atomisés souhaitent vivre le présent ici et maintenant. Ils ne peuvent se contenter de mourir tranquillement en attendant de vivre plus tard dans un monde paradisiaque, mais hypothétique. Il s'agit pour l'individu de se réapproprier le temps en vivant l'intensité du présent vécu. La vie au présent se comprend dans un temps cyclique. Le présent est vécu comme un recommencement. On ne pense pas le temps en fonction d'une historicité, mais en fonction de rythmes qui inlassablement reviennent. C'est pourquoi la répétition rituelle est très prisée par plusieurs groupes sociaux.

Pour le pouvoir, le présent vécu est dangereux parce qu'il incite à la dépense et qu'il n'économise aucune énergie pour plus tard. De plus, les actes spontanés que l'on retrouve dans le présent vécu, sont de l'ordre de l'excès, de la violence. Cependant, l'économie de l'énergie ainsi que sa canalisation vers le futur sont vécus comme une mort qu'il faut combattre. L'excès permet à la masse d'affronter sa mort de tous les jours, d'affronter son destin, d'enchanter la vie. L'incertitude de l'avenir et l'indétermination personnelle, en opposition à l'économie et à l'ordre, sont responsables des excès que sont la violence, l'orgie et le désordre.

L'excès se veut également une résistance à l'atomisation. La fête, la révolte, les réunions, le couple, sont des exemples de manifestation du vouloir-vivre collectif. Les violences extrêmes comme la mort, la souffrance, la guerre et l'angoisse

doivent être vécues collectivement. La collectivité permet à l'individu de partager ses angoisses et, par conséquent, de négocier plus facilement avec elles.

Le collectif se structure autour de l'action. Les actions que sont l'entraide, les révoltes, la fête et les émeutes spontanées ne peuvent s'exercer qu'en opposition avec la domination. Ces actes collectifs sont l'expression d'un vouloir-vivre irrépressible, d'une énergie pure. Les individus qui y participent n'essaient pas de se justifier, ils le vivent. Le vécu présent et le vouloir-vivre collectifs sont des résistances à la violence du pouvoir. Ils viennent briser la monotonie de l'ordre établi et contrebalancer la puissance d'un pouvoir totalitaire qui pourrait se livrer à des abus menant aux massacres et à la torture.

Ces résistances sont cependant génératrices de violence. Les émeutes, les révoltes, la criminalité, les multiples excès et les passions s'inscrivent dans ces comportements de résistance, de survie. Cette violence est perçue par le pouvoir comme de la dépense, comme une menace qu'il faut réprimer. Maffesoli croit, au contraire, que cette violence permet de structurer la société. Elle rend possible la perdurance de la structure sociale. Elle est fondatrice d'ordre.

C'est pour contrer la violence et la déviance que le pouvoir met en place une structure. Cette dernière évolue pour contrer la criminalité et l'insécurité urbaine. Les exclus forment un groupe qui se veut désorganisateur, mais qui participe à la reproduction sociale. Face à la violence, le pouvoir rigidifie sa structure. Il s'accapare les énergies et les dirige vers un futur radieux. Il définit la normalité et crée un environnement aseptisé où l'individu se retrouve seul. Il organise une surveillance de plus en plus serrée de l'activité. Il renforce son pouvoir pour mieux la contrer. L'ordre est de plus en plus rigide, normalisé et mortifère, car l'insécurité et l'excès doivent être jugulés. Pour pouvoir survivre face à cette attitude du pouvoir, la masse doit avoir recours à la résistance et à l'excès, sources de violence. Cet équilibre entre les deux violences rend possible le maintien de l'organisation sociale.

La violence de la masse permet aussi de brasser cet ordre. Dans la fête et l'effervescence, il y a un relâchement de l'étreinte des forces de répression. La

violence vient bousculer la structure et la féconde par la même occasion. La structure s'use ; il faut parfois la renouveler en lui insufflant une nouvelle énergie qui prolonge sa vie.

Le pouvoir, devenant de plus en plus organisé, avec une structure de plus en plus rigide, la résistance active devient difficile. La masse sait maintenant que tout nouveau pouvoir garde une structure identique. Il faut donc ruser avec le pouvoir. Rien ne sert de le contester. Se crée alors une résistance passive. L'individu feint la soumission, tout en vivant sa jouissance au présent. Cette résistance prend la forme du travail au noir, d'économie souterraine, de communication transversale et d'évasion fiscale. L'apparente soumission permet à l'individu de survivre tout en s'appropriant sa vie. Cette résistance est particulièrement efficace, car elle échappe aux instruments de contrôle du pouvoir. La ruse donne la possibilité à la masse de vivre le moment présent, tout en donnant au pouvoir l'apparence qu'elle est soumise.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Conclusion générale

Que retenir des théories que nous avons parcourues ensemble ? Comment tracer un portrait de la violence à partir de nos lectures ? Examinons quelques aspects de la violence communs aux cinq auteurs étudiés. Dans la synthèse comparative que nous présentons ici, seront abordés le problème de la complexité de la violence, la domestication de la violence, les moyens pour la limiter et la résistance à la violence du pouvoir.

Les auteurs étudiés dans ce mémoire s'accordent tous pour considérer la violence comme un phénomène complexe. Il n'y a pas une violence, mais bien des violences. Les causes en sont multiples et les effets aussi. Le caractère ponctuel et contagieux de la violence, les effets destructeurs qu'elle produit, l'incompréhension des mécanismes qu'elle emprunte et son caractère insaisissable et excessif la rendent intolérable. C'est pourquoi le pouvoir, tant dans les sociétés primitives (pouvoir religieux) que dans les sociétés modernes (État, système judiciaire), tente de la domestiquer et de réduire ses effets dans la communauté.

Les hommes aimeraient bien éliminer la violence, mais cela représente un mandat impossible. À la suite de Roger Dadoun, rappelons que malgré les barrières institutionnelles pour l'arrêter, elle passe. Sa domestication a toujours été un sujet controversé. Aucun mécanisme ne semble empêcher la violence de se manifester. Au contraire, dans la vie de tous les jours, Henri Laborit observe que les situations stressantes pouvant produire chez les individus des réactions de violence, sont de plus en plus nombreuses. Au stress engendré par le simple fait de vivre dans une société axée sur la compétition, s'ajoute celui provoqué par des situations extrêmes comme le décès d'un être cher, la perte d'un objet précieux, l'échec professionnel ou amoureux.

Tous ces événements de la vie quotidienne sont vecteurs de violence. Personne ne peut se prémunir définitivement contre des événements qui suscitent de la violence. Lorsqu'un être cher se suicide, en plus de se faire violence, il fait manifestement violence à son entourage. Toutes les violences apparaissent à l'horizon de la vie humaine. Même si nous n'aimons pas la violence, même si nous cherchons, par tous les moyens, à la ritualiser, à la domestiquer, à la détourner, elle nous accompagne tout au long de la vie.

L'omniprésence de la violence fait consensus chez les cinq auteurs. Roger Dadoun, Michel Maffessoli, René Girard et Henri Laborit relèvent les effets de structure de la violence. Les représentations humaines, les mythes, l'histoire des sociétés, la construction identitaire de l'enfant sont tous empreints de violence. René Girard insiste sur le processus mimétique qui la rend contagieuse. Yves Michaud et Michel Maffessoli montrent comment le fonctionnement des mécanismes sociaux et politiques harmonise les forces instituées et les forces instituanes de la violence. Ils montrent aussi comment la violence peut être utilisée et rationalisée.

Laborit l'associe à la relation dominants/dominés qu'il relie aux notions de propriété et de compétition. Le biologiste affirme que l'homme ne fut pas toujours violent, car il n'aurait pas construit la notion de propriété, préalable à l'acte de violence, avant le Néolithique. Mais dès lors, la structure de domination se serait mise en place très rapidement ; la violence serait apparue à ce moment.

Laborit croit qu'en modifiant les structures sociales de façon à abolir toute relation de domination et surtout la notion de propriété, la violence pourrait être enrayée. Girard croit également en la possibilité d'éliminer la violence. Il préconise le remplacement du mimétisme violent par le mimétisme d'amour proposé par Jésus dans les Évangiles. Selon les trois autres auteurs, le seul recours de l'homme contre la violence consiste à l'encadrer et à en limiter les dégâts. Le sociologue Maffessoli, de sa perspective postmoderne, a plutôt proposé de voir comment se servir de la violence pour régénérer la société, sachant qu'on n'arrive pas à l'éradiquer.

Pour protéger la tribu de la violence dévastatrice, les peuples primitifs utilisent le religieux et les rituels. Le caractère répétitif des rituels aurait l'avantage, selon

Maffesoli, de domestiquer la violence en permettant aux membres du clan de s'approprier le présent (négarion du temps linéaire et éternel retour au même). Il permettrait également à la communauté de conserver l'harmonie sociale en faisant coïncider les passions opposées dans le rôle précis qui est octroyé à chacun. Par la fête rituelle, la violence potentielle est libérée temporairement pour donner au groupe la possibilité de revivre l'excès du chaos primitif. Selon René Girard, le sacrifice rituel a pour fonction de détourner la violence présente dans le groupe vers une victime émissaire.

Bien que découragé par la structure étatique moderne, il semble que nombre de rituels soient toujours pratiqués par les individus et les groupes sociaux. Le mécanisme du bouc émissaire est toujours à l'œuvre dans de nombreux milieux de vie. Quoique l'on ne lynche plus la victime (ou très rarement), Girard souligne que le processus est identique à celui des sociétés primitives. Par exemple, lorsqu'il s'agit de choisir le responsable d'un échec, un individu devient suspect dès qu'un signe le différencie du groupe (handicap, couleur de peau, position hiérarchique, orientation sexuelle, etc.). Le mimétisme répand au sein du groupe « l'évidence » de la responsabilité de la victime désignée. Cette dernière peut alors être battue, « virée » de son emploi, bannie de son village, rétrogradée ou pointée du doigt dans les médias.

Maffesoli soutient que les rituels permettent aux individus et aux groupes sociaux modernes de vivre ensemble et de mettre en commun leurs angoisses. Ils ont aussi pour fonction de négocier symboliquement les souffrances communes et assurent la cohésion du groupe. À cet égard, les rituels limitent la violence en l'encadrant par des règles (par exemple dans les sports) ou en déplaçant l'agressivité vers un autre but (le débat politique). Dadoun préconise également la ritualisation (arts, sports, etc.) pour domestiquer la violence.

Avec la modernité, l'État tient à assumer la violence. C'est l'époque de la rationalisation de la violence. Maffesoli montre comment le pouvoir s'accapare de toute l'énergie présente dans la société et l'oriente vers l'avenir, détournant ainsi le vouloir-vivre collectif. Maffesoli et Michaud sont d'accord pour dire que le pouvoir utilise la violence pour maintenir l'ordre. Michaud a bien montré comment la

rationalisation de la violence s'exerce en manipulant les perceptions des individus (l'image des conflits passe par les médias) et en misant sur les armes les plus sophistiquées pour parer à d'éventuels conflits inter-États. Laborit considère cette rationalisation comme un moyen de renforcement des hiérarchies de domination. Dadoun, en expliquant les différences entre les guerres, les massacres, les génocides et le terrorisme, illustre la rationalisation de la violence. Enfin, Girard montre comment le système judiciaire, si l'État est assez puissant pour le soutenir, repose sur une rationalisation de la violence. En effet, le système judiciaire, selon lui, s'occupe de venger les individus et le gouvernement, mettant ainsi un point final à la vengeance. En principe, les individus ne se vengent pas eux-mêmes, ils laissent plutôt le système judiciaire les venger.

Face au monopole légitime de la violence par l'État et face à la rationalisation de la violence qu'il pratique, il existe plusieurs formes de résistances. Ces résistances sont nécessaires pour vivre à l'intérieur de sociétés qui rationalisent tout et qui risquent de devenir de plus en plus totalitaires. La résistance peut être politique (groupes révolutionnaires, groupes terroristes, anarchistes). Ce type de résistance conduit généralement à une tyrannie sanguinaire, puisqu'il faut imposer les idées de la révolution et éliminer tout ce qui peut menacer le nouvel État. La révolution, comme l'État, utilise l'énergie de ses membres en l'orientant vers un futur paradisiaque.

Il existe aussi une résistance sociale (criminalité, émeute spontanée, grève, résistance passive, etc.). Cette forme de résistance, principalement décrite par Maffesoli, permet aux individus de ne pas se sentir écrasés par le pouvoir dominant. Il partage le point de vue des quatre autres auteurs pour affirmer que la résistance sociale a pour effet de régénérer le pouvoir. Toutefois, le pouvoir se structure de façon à faire face à ces manifestations. Il cherche à intégrer les individus qu'il a lui-même contribué à exclure. Le pouvoir doit constamment s'adapter aux différentes manifestations de résistances sociales.

Les deux moyens utilisés par les hommes pour domestiquer la violence, soit la ritualisation et la rationalisation, sont eux-mêmes de l'ordre de la violence. Prenons l'exemple de la ritualisation d'un âge de la vie. Les rituels de passage laissent des

marques indélébiles sur les jeunes hommes. Prenons, par exemple, le rituel de passage à l'adolescence chez les primitifs. Par ce rituel, la communauté permet aux jeunes de tester leurs limites. Ils peuvent ainsi explorer leur souffrance, leurs peurs et leurs angoisses. Par ce rituel, les jeunes sont confrontés à une mort symbolique. Lorsqu'ils en reviennent, ils sont membres à part entière de la communauté. En leur permettant d'explorer leurs limites et en encadrant cette activité, la communauté évite que les jeunes, comme c'est si souvent le cas dans les sociétés modernes, fassent ces expériences par eux-mêmes. Dans les communautés primitives, bien des excès sont évités grâce au rituel de passage.

La rationalisation de la violence produit des institutions qui ont comme tâches de l'encadrer et de l'administrer tels, entre autres, l'armée, la police, le système juridique et carcéral. Nombre de chefs d'État soutiendront qu'ils mènent des guerres rationnelles, en vue de faire taire la violence. Les différentes mesures de surveillances et de contrôles policiers, dans les sociétés modernes, sont autant de formes de rationalisation de la violence. La violence ne disparaît cependant pas sous les politiques de rationalisation : au contraire, comme l'a montré Dadoun et Maffesoli, elle revient autrement, par des voies détournées.

Aussitôt que des individus se rassemblent en communauté, une certaine dose de violence est nécessaire pour obliger les membres de la communauté à se conformer à des règles (votées ou imposées). C'est la violence policière. Les hommes ne sont ni tous des sages, ni tous des bêtes. Ils s'excèdent facilement en certaines situations, deviennent même cruels quelquefois, même s'ils aiment, en d'autres temps, les romances et les vacances sur le bord de la mer. Les règles policières sont pourtant nécessaires pour empêcher une violence individuelle ou collective de se répandre dans la communauté. D'un autre côté, la violence de résistance passive et molle telle l'achat de cigarettes sur le marché noir, est aussi nécessaire pour éviter une trop grande violence du pouvoir. Il s'agit d'un équilibre entre différentes formes de violence.

On ne peut vivre hors de la violence, mais elle est plus ou moins présente selon les lieux et les époques. Les auteurs croient tous qu'il n'y a pas plus de violence maintenant que dans le passé. Maffesoli, Michaud et Laborit constatent même que la

violence ne cesse de diminuer depuis quelques siècles. En même temps, les moyens technologiques pour tuer se sont de plus en plus développés. Par exemple, les guerres sont devenues de plus en plus meurtrières au XX^e siècle, mais elles se raréfient. Michaud constate aussi que la criminalité violente est en régression depuis le XIX^e siècle.

En fin de parcours, je me permettrai de soumettre quelques réflexions personnelles éclairées par les auteurs étudiés dans ce mémoire. Puisque l'homme est un animal social, il doit rencontrer les autres. Cette rencontre, Maffesoli l'a indiqué, passe par la ritualisation. Cette ritualisation peut prendre différentes formes : la diplomatie, la négociation, la régulation, la concurrence commerciale, la rivalité intellectuelle, la rivalité sportive et la rivalité scientifique.

Sans une ritualisation de la violence, dont le but est de la réguler, la violence devient le moyen privilégié de pouvoir. Les sociétés modernes arrivent, avec des règles de diplomatie, de démocratie et de négociation quasi-permanente, à limiter les pulsions des individus et à contenir les abus de pouvoir. Les rituels, dans les sociétés primitives se sont avérés efficaces pour limiter la violence.

Dans les sociétés modernes, les jeunes ne peuvent compter sur un encadrement rituelique pour explorer leurs limites. Ils doivent vivre cette exploration seuls ou en groupes de pairs. Est-ce que les sociétés modernes pourraient tirer avantage des rituels d'autrefois ? Ceux de passage à l'adolescence notamment ? L'exploration de la ritualisation des violences, tant chez les modernes que chez les primitifs, bien que commencée par Maffesoli, Girard, Denis Jeffrey¹⁸, David Le Breton¹⁹, Georges Bataille²⁰, Mircea Eliade²¹, et bien d'autres, mériterait, à notre avis, d'être reprise et poussée plus loin.

¹⁸ Denis Jeffrey, «Violence et ritualité», in *Violence et coexistence humaine*. Actes du 2e colloque mondial de l'ASEVICO, Montréal, Éd. Montmorency, 249-255, 1994. Jeffrey, D., «Approches symboliques de la mort et ritualités», *Frontières*, Montréal, Volume 6, numéro 3 («Les conduites extrêmes»), p. 9-12, 1994. Jeffrey, D., «Nouveau regard sur les ritualités religieuses», in *Théologiques*, Mtl, vol. 4/1, 1996.

¹⁹ David Le Breton, *Passions du risque*, Paris, Métailié, 1991.

²⁰ Georges Bataille, *L'érotisme*, Paris, Minuit (Coll. Arguments), 1957.

²¹ Mircea Eliade, *Initiation, rites et société secrètes, Naissances mystiques, Essai sur quelques types d'initiation*, Paris, Gallimard, 1959.

BIBLIOGRAPHIE

Bibliographie

BATAILLE, Georges, *L'érotisme*. Paris, Minuit, 1957.

BOUCHER, Martial et Yves BUTEAU, *Être plus humain, Enseignement moral, 2^e secondaire*, Montréal, Éditions Lidec, 1992.

BOUVERET, Patrice, « Le traité de non-prolifération en débat, l'option zéro », dans *Le Monde diplomatique*, avril 1995.

CAILLOIS, Roger, *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1950.

Centre des services sociaux du Québec, «La violence et le milieu scolaire», in *L'esco-griffe*, novembre 1981.

DADOUN, Roger, *La violence : Essai sur l'« homo violens »*, Paris, Hatier, 1993.

DEBUNNE, Jean-Marie, SAINT-PIERRE, Lucille et BAILLY, Marie-France, sous la direction de Bruce COOK, *Trajectoires: Enseignement morale, Deuxième année du secondaire*, Montréal, Éditions de la Pensée inc., 1993.

Direction des ressources didactiques, *Le matériel didactique approuvé pour l'enseignement au secondaire, (formation générale) 1997-1998*, Québec, Ministère de l'éducation, 1997.

FOUCAULT, Michel, *Surveiller et Punir, La naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1976.

GIRARD, René, *Des choses cachées depuis la fondation du monde* Paris, Grasset, 1978.

GIRARD, René, *La route antique des hommes pervers*, Paris, Grasset, 1985.

GIRARD, René, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, coll. Pluriel, 1972.

GIRARD, René, *Le bouc émissaire*, Paris, Grasset, 1982.

GIRARD, René, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Grasset, coll. Pluriel, 1961.

GIRARD, René, *Quand ces choses commenceront*, Paris, Arléat, 1994.

JEFFREY, Denis, «Violence et ritualité», in *Violence et coexistence humaine*. Actes du 2^e colloque mondial de l'ASEVICO, Montréal, Éd. Montmorency, 249-255, 1994.

JEFFREY, Denis, «Approches symboliques de la mort et ritualités», *Frontières*, Montréal, Volume 6, numéro 3 («Les conduites extrêmes»), p. 9-12, 1994.

JEFFREY, Denis, «Nouveau regard sur les ritualités religieuses», in *Théologiques*, Montréal, vol. 4/1, 1996.

LABORIT, Henri, *La colombe assassinée*, Paris, Grasset, 1983.

LE BRETON, David, *Passions du risque*, Paris, Métailié, 1991.

MAFFESOLI, Michel, *Au creux des apparences*, Paris, Plon, 1990.

MAFFESOLI, Michel, *Du nomadisme*, Paris, Librairie Générale Française, 1997.

MAFFESOLI, Michel, *Éloge de la raison sensible*, Paris, Grasset, 1996.

MAFFESOLI, Michel, *Espace et imaginaire*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 1979.

MAFFESOLI, Michel, *Essai sur la violence banale et fondatrice*, Paris, Librairie des méridiens, 1984.

MAFFESOLI, Michel, *L'ombre de Dionysos*, Paris, Librairie des méridiens, 1985.

MAFFESOLI, Michel, *La connaissance ordinaire*, Paris, Librairie des méridiens, 1985.

MAFFESOLI, Michel, *La conquête du présent*, Paris, Presses universitaires de France, 1979.

MAFFESOLI, Michel, *La dynamique sociale : la société conflictuelle*, Thèse, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 1978.

MAFFESOLI, Michel, *La transfiguration du politique*, Paris, Grasset, 1992.

MAFFESOLI, Michel, *La violence fondatrice*, Paris, Éditions champs urbains, 1978.

MAFFESOLI, Michel, *La violence totalitaire*, Paris, Presses universitaires de France, 1979.

MAFFESOLI, Michel, *Le temps des tribus*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1988.

MAFFESOLI, Michel, *Logique de la domination*, Paris, Presses universitaires de France, 1976.

MICHAUD, Yves, *La violence*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986.

MICHAUD, Yves, *La violence apprivoisée*, Paris, Hachette, 1996.

ORWEIL, George, *1984*, Paris, Gallimard, 1980 (1948).