

Zeitschrift: Reihe Kriminologie / Schweizerische Arbeitsgruppe für Kriminologie =
Collection criminologie / Groupe suisse de travail de criminologie

Herausgeber: Schweizerische Arbeitsgruppe für Kriminologie

Band: 8 (1990)

Artikel: Violences au quotidien : la démocratie ambiguë

Autor: Baudry, Patrick

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-1051361>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 29.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

VIOLENCES AU QUOTIDIEN: LA DEMOCRATIE AMBIGUE

Patrick Baudry

La violence est-elle étrangère à l'aventure humaine, ou faut-il comprendre qu'elle est inhérente aux échanges? N'est-elle qu'accidentellement liée à l'histoire sociale, ou est-elle l'une des dimensions constitutives de la vie collective? C'est à ces questions qu'il convient peut-être de répondre préalablement, et bien un choix qu'il faut ici opérer. Car il en va, selon le point de vue choisi, du positionnement même de toute étude. En effet, "la" violence ne saurait être étudiée sans que soit posée la question de la légitimité d'une telle recherche, c'est à dire celle aussi bien de la place qu'on vient occuper en en tenant un discours.

S'agirait-il de faire l'étude d'un "autre continent" qui, par accident, viendrait heurter nos vies sociales, ou s'agit-il de connaître une dimension qui les traverse? Pouvons-nous nous situer hors de la violence, qui nous serait alors un "objet d'étude"? Ou bien avons-nous à nous y reconnaître: non point à affirmer platement notre "identité violente", mais à discuter de notre vie ensemble, sachant d'emblée ce que celle-ci comprend d'antagonismes, de luttes, de conflits, de heurts, jusqu'à ces montées aux extrêmes où il pourrait sembler que la "vraie" violence se montre avec obscénité?

La formation socio-anthropologique qui est la mienne ne me donne pas les moyens de proposer un savoir "sur" la violence, de dire ce qu'elle est, ou ce qu'elle serait. (En l'occurrence, ma formation me donnerait plutôt les moyens de me méfier d'un tel savoir, ou du moins de le mettre en question). Cette formation qui apprend peut-être davantage à poser des questions qu'à savoir y répondre, conduit à interroger des représentations et les formes politiques dont elles procèdent. Il ne s'agit pas alors de savoir ce qu'"est" la violence ou de tendre vers ce savoir en s'excusant de ne pouvoir faire mieux. Mais d'interroger les formes d'attitudes devant la violence. Non point de dire un "contenu", comme si celui-ci pouvait être isolé de ses "appréhensions". Mais d'analyser des

relations à la violence, c'est à dire d'étudier ce comment un groupe social perçoit des phénomènes comme violents et y réagit.

Un tel point de vue, assurément global, permet de situer la question de la violence comme révélateur de formes de relations sociales. Il permet aussi d'analyser les formes politiques où ces relations s'agencent.

Les difficultés que nous rencontrons à "savoir la violence" ou à tenir devant les phénomènes qui la manifestent spectaculairement un discours assuré, ne tiennent pas (ou du moins pas seulement) à nos incapacités individuelles ou sociales de chercheurs. Ces difficultés révèlent peut-être surtout l'ambiguïté de la forme du politique qui est celle de la nouvelle modernité. C'est peut-être notre aventure démocratique qui nous empêche de "savoir la violence". Comme quoi, cette incapacité ne serait pas honteuse, mais l'expression d'une indétermination socio-politique avec laquelle il convient de composer.

1. La pacification

De deux choses l'une. Ou bien la violence est étrangère à l'homme, ou bien elle lui est "intérieure": pulsion fondamentale, marque de son existence. Dira-t-on que préalablement à une telle réponse, il faudrait savoir ce qu'est la violence? Toute la question est bien là: dans la possibilité ou l'impossibilité de la dire, d'en dire l'identité ou le contenu, et d'en signifier dès lors l'émergence *hors* d'une existence. Si je dis que la violence pourrait être réduite à l'étude, à l'"objet d'étude", que je pourrais en faire, c'est bien que je pense la violence étrangère à ma relation à autrui: étrangère à moi et à l'autre, donc n'existant que par accident dans notre rencontre. Je la conçois ainsi comme une "gêne" dans notre communication, comme une sorte de brouillage dans notre relation qui, sans elle, serait tautologiquement sans violence.

Ou bien *l'implication* s'impose. Je suis d'emblée dans la relation à un autre qui me fait violence et à qui je fais violence. C'est à dire d'emblée dans une relation qui ne peut pas n'être que "communicative", mais qui demeure toujours au moins virtuellement choc, heurt conflictuel, et où s'engendre alors le dynamisme de différences qui se "visent": l'altérité de l'autre et de son visage impliquant une distance d'où surgit la possibilité au moins de la violence 1).

En somme, la paix est-elle gagnée dès l'origine de la relation à autrui? Ou ne vient-elle pas s'établir possiblement, se négocier dans la rencontre de l'autre, en tant que je ne puis le réduire à l'alter ego, et donc à moi-même, à ce que je suis ou crois être? Suis-je ou puis-je me penser être indépendamment, et donc pacifiquement sans autre, ou bien mon existence n'est-elle pas d'emblée liée au regard de cet autre qui me divise en me signifiant l'autre en moi-même? Cette violence que l'on pourrait dire "infra-ordinaire", intime, qui m'empêche de me penser serainement "chez moi", ou "simplement" moi-même, n'est-elle pas ce qui convoque à la pensée de l'"être-ensemble": non point comme confusion de similitudes mais comme articulation de différences?

C'est un des traits de notre temps que d'évacuer ces questions et ce qu'elles impliquent. Que de nier la violence inhérente à nos "relations", et d'invoquer la définition d'un "nous" qui ne devrait être, à moins de perdre son identité, que consensuel. Cette volonté d'homogénéité (et, à la fois, de rationalité), se situe à l'opposé de la pensée sociologique de l'existence sociale. La rupture qu'instaure la sociologie moderne en rapport des savoirs finalistes, prévoyant le futur radieux d'une société bien ordonnée, définitivement consensuelle et finalement "une", se situe là: dans la reconnaissance du conflit comme source des dynamismes sociaux, et dans le refus de dire ce que "la" société devrait être, ou encore dans l'incapacité affirmée de dire ce que la société pourrait être sans la violence²).

Or, devant la violence, la tentation demeure toujours de l'étudier depuis une normalité qui pourrait s'affirmer et se savoir: en somme de penser l'autre depuis une identité étanche. Notamment en en réduisant l'étude à celle de ses manifestations brutales, sanguinaires et spectaculaires, comme si la violence constituait un spectacle à quoi assisterait une société distante des brutalités et des coups. Cette *distanciation* est celle qu'instaure le pouvoir moderne: non point seulement en tant qu'il se réserve le monopole de la violence légitime (M. Weber), mais en tant qu'il s'abstrait de la violence et qu'il diffuse une *distance d'abstraction* en rapport de ses phénomènes. La "distinction de l'individu" est corrélative de la *déritualisation*: de l'édulcoration ou de la suppression de rituels sociaux qui permettraient d'intégrer la violence, de composer avec ses menaces et d'en convertir les puissances négatives en énergie socialisante³).

Avec la modernité, domine au fond la *pacification*⁴): non point bien entendu la paix, mais un ensemble de représentations et de pratiques qui définissent (implicitement ou explicitement) négativement la violence et cela sur le mode de l'accusation. Un tel "dispositif pacificateur" fait passer sous silence des violences plus discrètes, non pas brutales mais habiles, non pas anomiques mais institutionnelles. Et l'idéal de la société de "communication" fait tendre vers la suppression de l'autre en tant qu'il est porteur de violence - l'autre devant moi, ou devant "nous", et l'autre en moi ou l'"ennemi intérieur" -, porteur d'une altérité qui questionne, remet en question l'identité une, unique, d'une société consensuelle. Le danger politique que court alors la société du "dénier de la violence"⁵) est d'en imputer toute la responsabilité à quelques "violents notoires" et d'imaginer qu'en se débarrassant de ceux-là, de manières brutales ou douces dans les formes, elle se débarrasserait de la violence elle-même.

La pacification - c'est à dire ce dispositif qui interdit l'intégration ponctuelle, "homéopathique" (M. Maffesoli), de la violence, qui empêche son existence au travers de rituels préventifs et socialisateurs, et qui rend démuni devant les perturbations sociales ou les secousses de l'existence personnelle - contribue à rendre la violence intolérable. Et ce sont finalement certains "fauteurs de trouble" - qui semblent se désigner eux-mêmes par quelques particularités, *mais aussi qui rappellent une faiblesse insupportable* - qui ne peuvent plus être tolérés.

La pente du racisme se situe là: dans le refus de l'autre, et plus précisément, *dans le refus de cet autre qui me ressemble trop*. La violence qui s'ignore elle-même ou qui s' imagine légitime survient alors pour imaginairement, restituer l'apparence d'une distinction - celle-ci venant en lieu et place d'une dynamisation des différences. Un tel dynamisme n'existe plus dans la société de pacification. Et ce sont les plus démunis, ceux qui participent le moins à ce qui constitue le foyer de la vie sociale, qui peuvent être les plus prompts à répéter le discours d'une unité fallacieuse: celui qui promet une société d'identiques quand la menace pointe d'une perte d'identité, quand règne une confusion entre mêmes dont peuvent toujours s'abstraire ceux qui dominent, c'est à dire ceux qui participent d'une conceptualisation de la société. Ici se situe le danger d'une société "duale"⁶): qui ne sépare plus seulement des penseurs et des exécutants, mais qui distinguent des concepteurs et des exclus.

Ce peut être alors au nom d'un retour à l'unité perdue qu'un logique "hygiéniste" peut en venir à dominer, en justifiant les "dératisations" ou la chasse aux "parasites". L'autre devient cette saleté qu'il faut éliminer. Et c'est la répression de l'autre en soi qui peut activer le surenchérissement sur une "normalité" menacée. La logique totalitaire s'entretient des rumeurs et des récits de peur qui soudent des gens "égaux", unis dans la conquête d'un monde sans ombre. L'attraction morbide pour la fusion - à travers quoi l'on vise l'apaisement des tensions, la fin des antagonismes et des formes sociales de différenciation - peut ainsi activer une logique sécuritaire: quand du qui-vive et de la méfiance entre soi l'on passe à l'adhésion, ou lorsque de la cohésion menacée l'on en vient à la cohérence affirmée d'une société qui pourrait être enfin transparente à elle-même.

De la société ritualisée à la société spectaculaire, la rupture se situe peut-être surtout là: à la reconnaissance d'un commun impouvoir (expérimenté devant les limites infranchissables que pose la Loi symbolique), se substitue un sentiment d'impuissance devant une Histoire qui dépossède, où tout s'accélère, va "trop vite", et dont les repères semblent perdus. C'est alors sans distance, de manière tout "adhésive" qu'un sentiment de "toute-puissance" peut se "retrouver": chacun venant "faire corps" avec la masse d'individus fanatisées, emplis de l'ivresse du Chef réconciliateur et visionnaire. Au temps de la réflexion et de la discussion se substitue ainsi l'affirmation immédiate du vrai, du juste et du bon. En douter, installer un décalage entre soi et la vérité évidente, c'est déjà se situer dans une différence coupable et qui mérite l'exclusion.

H.V. Dicks l'écrit bien: "Quand les efforts personnels rationnels et la capacité de contrôler les événements semblent impuissants, nous retournons aux remèdes magiques d'une imagination toute-puissante. C'est alors que les plus impitoyables, ceux qui sont allés le plus loin sur les chemins "hors la loi" peuvent prendre le pouvoir; c'est précisément ce que veulent, pour combattre les oppresseurs, les anxieux, les opprimés et ceux qui protestent en vain. Les bottes du Père haï en sont la récompense."7). Le danger totalitaire n'est nullement accidentel. Il n'est pas non plus le produit direct d'un pouvoir moderne machiavelique qui agencerait ainsi son perfectionnement. Le totalitarisme est la "solution" que peut trouver une société moderne: ce qui permet d'en finir avec "l'indétermination qui hante l'expérience

démocratique."8). Que l'on me permette de citer ici longuement C. Lefort: "Quand l'insécurité des individus s'accroît, en conséquence d'une crise économique, ou des ravages d'une guerre, quand le conflit entre les classes et les groupes s'exaspère et ne trouve plus sa résolution symbolique dans la sphère politique, quand le pouvoir paraît déchoir au plan du réel (...), bref se montre *dans* la société, et que du même coup celle-ci se fait voir comme *morcelée*, alors se développe le phantasme du peuple-un, la quête d'une identité substantielle, d'un corps social soudé à sa tête, d'un pouvoir incarnateur, d'un Etat délivré de la division."9). C'est alors, on le sait, une violence prétendument salvifique qui se peut se déchaîner et la "beauté" du but à atteindre qui justifie les pires exactions.

Peut-être est-ce donc cette menace (au moins) d'une tentation totalitaire qu'il faut avoir à l'esprit dans la discussion sur la violence, en se demandant quel projet habite au fond la volonté (d'apparence toute bienveillante) de la voir "diminuer". La question est en effet fréquemment posée de savoir "pourquoi il y a de plus en plus de violences aujourd'hui?". Or répondre immédiatement à une telle question supposerait qu'on accepte la parfaite validité d'une thèse: celle qui prétendrait qu'est évidente la "montée", la "flambée" ou l'"augmentation de la violence" aujourd'hui. Alors qu'il est possible de montrer, tout à l'inverse, chiffres statistiques à l'appui, que c'est, dans certains registres, sa diminution qui est remarquable¹⁰). Mais aussi, répondre immédiatement à une telle question suppose d'accepter qu'un savoir pourrait exister "sur" la violence, qu'on saurait dire ce qu'elle est pour ainsi disposer des moyens de la mesurer. Or, une telle mesure ne s'établit nullement sur un savoir: elle ne renvoie qu'à une définition, ou qu'à un mode de définition. En outre, dans le registre de la criminalité de sang, il est fréquent qu'on mette en avant ses aspects exceptionnels en passant sous silence son caractère ordinaire. C'est à dire qu'on impute au voyou, à l'assassin sanguinaire et "étranger", une violence qui se trouve être massivement le fait de gens ordinaires, proches et familiaux.

Ce sont au fond des mécanismes sacrificiels qui continuent de régir la perception et le "traitement" de la violence aujourd'hui: "Ainsi, malgré ses prétentions laïques, sans cesse affirmées depuis Platon, le droit pénal ne cesse de recourir au sacrifice en cas de crise sociale: il est texte de persécution, garantissant le maintien de rapports de force entièrement régis par une logique

de l'exemplarité, et non par la logique prétendu de l'innocence et de la culpabilité", écrit C.N. Robert¹¹).

Ainsi fait-on de la violence un "évènement", tandis qu'elle consiste en une réalité construite, relativement à un ordre de valeurs. Et ainsi la réduit-on à n'être qu'un fait: tandis qu'elle est un phénomène de relations, et, plus encore, une forme de relation. C'est précisément toute une histoire qu'on enfouit dans la personnalité du criminel hautement stéréotypé¹²), et donc *l'individuation de la violence au lieu de sa socialisation*, que produit un dispositif pacificateur.

2. La société hors-limite

Il est un autre aspect de la pacification que j'aimerais rapidement évoquer, qui me paraît caractériser la société d'aujourd'hui et qui permet d'aborder sous un autre angle la question de la forme politique de la gestion de la violence. C'est celui de la violence qu'on pourrait dire "contre soi", mais qui disparaît en tant que telle, qui ne s'affirme plus comme violence mais comme forme de pacification. Il s'agit au fond d'une violence déniée, et dont l'étude permet peut-être une analyse (partielle) du déni de la violence lui-même.

La société que promeut le dispositif pacificateur n'est pas, à l'évidence, une société pacifiée, et moins encore une société reposante. Ainsi sommes-nous quotidiennement invités à aller "plus loin", à "repousser nos limites", à nous "dépasser". A vaincre au fond la limite du véhicule de notre déambulation: à vaincre ce corps balourd qui rattache à la mortalité humaine¹³). Les produits allégés permettraient une "libération". Une libération non plus politique - cela qui appelle le débat commun, l'analyse, l'interprétation, la critique - mais "physique": qui n'aurait d'autre militant que moi-même si je le veux, si je m'inscris dans l'ordre nouveau des "sensations extrêmes". Libération non point contraignante, mais décidément libérative, sans autre, "sans histoire", où je deviens mon propre décideur et producteur, dans la pulsation d'un présent instantané.

La mort - cette violence fondamentale - pourrait se trouver en tant que telle abolie, ravalée au rang d'un risque calculé. En finir avec elle, et au travers

d'elle avec toute l'histoire d'une société humaine, tel est, semble-t-il, le projet d'un nouveau combat. "Courage, la paix est au bout du combat" disait la légende d'une affiche publicitaire, qui montrait un homme en canoë-kayak, engagé dans un rapide.

"Eclatements" de l'existence individuelle, où se confondent la jouissance et la souffrance, violence du dopage carriériste et sportif¹⁴), suivait l'ordre d'une société régie par le modèle de "l'homo sportivus"¹⁵) - les "modèles" d'une dérégulation massive ne cessent de s'imposer: d'imposer le modèle du "surhumain" affranchi de toute limite. Un simple vêtement serait déjà fait pour introduire à ce monde inaugural ou terminal. Lisons la publicité pour les vêtements "K. Way": "Ski émotion, séquence frisson... Avec K. Way, il n'y a pas de limite pour se dépasser! (...) Parce qu'il y a des moments où l'on doit se sentir fort pour se permettre les exploits les plus fous, il y a K. Way"¹⁶). "Etre soi, c'est se dépasser" dit en légende la publicité. Elle n'est évidemment pas isolée. Telle est bien l'exigence de la société rapide où, dans l'appétit de renouer avec les grands mythes de fondation, je viens me fondre avec l'autre, et confondre la vie et la mort¹⁷); où je ne puis satisfaire l'appétit d'"être en vie" que dans le risque encouru que "ça casse"; où le jeu avec sa propre vie se donne l'argument de la maîtrise de soi; où le héros actuel est celui qui se situe *hors limite*. Voici - sous ces deux derniers aspects notamment - la logique d'une société de la "défonce" (mais d'une défonce "clean") qui s'impose massivement.

Le héros d'une société, non plus totalitaire mais idéalement totale, n'est plus l'aryen soutenu par une idéologie raciste, mais l'homme "total": non plus incarnation d'une race supérieure, mais processus vivant rapproché de la machine, de l'in-humain, délivré ("libéré") de la race et du sexe, soulagé en somme du "problème" de la différence. Non pas figure d'une violence contestataire, délinquante, hors la loi, mais expression d'une logique conforme, dominante, sans la loi. Il ne s'agit plus d'une logique conflictuelle s'établissant en termes de "moi ou l'autre", mais d'une logique pacifiante, qui s'établit en termes de "moi ou rien".

Problématiques des limites, donc: dépassées, imaginativement abolies. Est-ce "tout mélanger" que de rapprocher ces formes multiples du dépassement des limites qui se justifient en termes de records ou d'exploits, ou qui se parent de séduction érotique - "*Poison*" est le dernier né des parfums de *Dior* - du

passage de la thématique (obscur, mystérieux) du Paradis à celle (éclairée, territorialisante) de l'"au-delà": non plus "lieu utopique" mais frontière franchissable. Ou de l'indétermination médicale de la vie et de la mort. L'"éclatement corporel" dont il s'agit dans les pratiques extrêmes ne peut-il être mis en relation avec la *disparition* du corps qui semble au principe de la techno-science, de la technologie médicale et industrielle?

Les exemples illustrant la logique "hors-limite" sont nombreux; le sont aussi leurs mises en relations possibles (peut-être hasardeuses, ou ici trop rapides) avec des domaines de la vie sociale où les frontières éclatent: celle séparant la vie de la mort, ou celle séparant l'homme de la machine, par exemple. La confrontation "pacifiée" avec les éléments (eau, terre, air, feu), les "exploits insensés" qui fascinent, cette relation de "soi à soi" du recordman - tout cela n'évoque-t-il pas la substitution au monde du face à face et à la dualité possiblement conflictuelle, d'un ordre pacifié, sans autre, hors limite, hors de l'humain et d'une "vieille histoire"? Ne voit-on pas d'ailleurs la conception du droit comprenant la dimension du devoir, relayée par celle du "droit à": c'est à dire n'assiste-t-on pas au passage de la notion de responsabilité à celle de "liberté", au sens d'une permission sans limite et sans rapport à autrui? Les promotions du "droit à" se surpasser et du "droit à" se tuer sont contemporaines et unies dans la même logique: celle d'une individualité établissant une société sans communauté.

Il semble qu'à la ritualité collective faisant place à la violence communautaire, permettant de la recadrer et de lui donner sens, succède l'expérimentation individuelle de risques multiples, mais cela comme si la mort pouvait être abolie, comme si la "liberté" pouvait être prise de mordre sur son "territoire", comme si chacun avait le "droit à" se "foutre en l'air" de manière jouissive et spectaculaire. A l'existence symbolique de la violence succède la "sensation extrême" individualisée qui dénie, jusque dans les risques "les plus fous" (mais aussi prétendument calculés), la violence sociétale: qui lui refuse sa part dans un univers où la mort ne serait plus qu'"accidentelle": non plus limite symboligène convoquant à la parole, mais fin individuelle survenant en fonction de la gestion d'un "capital corporel". Il ne s'agirait plus de mourir (cela qui est tragique) mais de disparaître, d'en finir.

Faudrait-il donc convenir d'une abolition du tragique, et s'adapter à la société dramatique du progrès? Abolir de vieux principes qu'on pourrait suspecter de "moralisme" pour donner dans le sens ou plutôt la direction de la société "avancée"? Ici, ce n'est plus alors la pensée qui conduit la réflexion, mais un discours qui conduit l'adaptation. Celui-ci contient plusieurs registres. Celui de la plainte, éventuellement nostalgique. Il ne conduit pas à admettre la société qui s'affirme, mais décrète l'impuissance devant une hégémonie: la femme et l'homme de la vie quotidienne seraient gens grugés, dupés par des images qui les rabattent sur eux-mêmes, dans le petit souci de leur existence corporelle, dans la simple anxiété de leur bronzage, de leur coiffure et de leur prise de poids. La société du vide s'imposerait comme évidence: société du repli corporel, du repli sur soi, d'un moi-même seulement intéressé par son imaginaire séduction, par l'artifice des apparences. Une autre tendance, plus alarmiste (la première peut se prétendre désabusée) est celle qui aperçoit la société livrée à la consommation de produits ineptes qui font leur lit sur l'effondrement des valeurs anciennes. La logique n'est plus, ici, il est vrai, celle de l'adaptation; mais un tel discours entretient la crainte d'une adaptation au fond inévitable. Une autre tendance encore est celle qui indique la voie inéluctable de la société du progrès.

Ni le vide, ni la perte ne seraient constatables: ce serait la modification (mouvement "naturel" de toute société) qui commanderait la reformulation des questions qu'on s'en pose. A la mise en question du sens devrait se substituer l'intelligence d'une gestion à partir des problèmes qui se posent aujourd'hui et des solutions que "nous" serions capables de leur apporter conjonctuellement. Abolition du tragique, disais-je, inscription de la réflexion dans la logique du raisonnable, de ce qui peut être "rationnellement exigé": cette fausse sagesse (sans altérité) qui commande l'intervention rapide ("en moins de deux") en lieu et place de la pensée de la relation à autrui, évacue l'autre précisément, imagine encore une fois "la" société toute-puissante, luttant "justement" contre les désordres "extérieurs". Elle vient faire appel à la "solidarité" mais sur fond d'unanisme ou d'homogénéité. Elle refuse et la pensée de la violence et la pensée du politique.

Ou encore l'on peut dire que devant la nouvelle modernité, les discours sont ou bien nostalgiques de formes sociales archaïques ou bien critiques d'une aliénation moderne: ces deux registres se trouvant, en fait, souvent confondus:

la nostalgie du sacré et la critique des pouvoirs qui quadrillent, gèrent ou contrôlent l'espace social, étant souvent liées. C'est ainsi que l'analyse d'une société prétendument pacifiée se propose: le "vide" venant prétendument succéder à la société des échanges, des rencontres et des heurts, ainsi que le signe au symbole, l'individu à la personne, ou le risque spectaculaire à la mort initiatique, ou encore, l'artifice à l'artefact, la machine à l'outil et les images de synthèse à l'humanité.

3. La violence en débat

Si, aujourd'hui, nous pouvons dire que la violence renvoie l'existence sociale à elle-même, c'est bien que la forme politique depuis laquelle cette réflexion advient, n'est pas identique à celle où la violence se trouvait corrélée à la colère des dieux ou imputée aux maléfices de mauvais esprits. C.N. Robert l'a montré: l'"impératif sacrificiel" continue de fonctionner¹⁸). Mais il reste bien qu'il est aujourd'hui possible de l'énoncer, d'en critiquer les formes travesties, de reconnaître dessous l'apparence du jugement rationnel, son opération renouvelée. Cette critique ou ce savoir critique, au moins leur possibilité, indiquent la mutation d'un ordre social: la mutation de la forme du politique et l'avènement de la démocratie. C'est à dire, essentiellement celui d'une forme politique où l'autre peut devenir le même¹⁹). Et où, dès lors, surgit cette nécessité: avoir à définir et redéfinir sans cesse l'ordre des valeurs de la société où nous vivons ensemble, sans qu'aucun d'entre nous puisse s'affirmer être le détenteur de la vérité qui "nous" définirait définitivement. C. Lefort l'écrit bien: "L'essentiel, à mes yeux, est que la démocratie s'institue et se maintient dans la *dissolution des repères de la certitude*. Elle inaugure une histoire dans laquelle les hommes font preuve d'une indétermination dernière, quand au fondement du Pouvoir, de la Loi et du Savoir, et au fondement de la relation de *l'un avec l'autre*, sur tous les registres de la vie sociale (...)"²⁰). La question de la violence ne peut être abstraite de ce contexte, ou plutôt de cette forme politique, ou encore de cette forme de société qu'institue "la" politique²¹).

Ni le "modèle archaïque", ni l'éthique de la responsabilité ne permettent de répondre convenablement à la question de la violence, qui est celle de la solidarité sociale et de la citoyenneté. Ni l'existence cathartique de la violence

ni le rappel à la conscience individuelle d'un "contrat social", ne peuvent satisfaire aux exigences de la nouvelle modernité. Penser la société *avec* la violence (à l'encontre des projets totalitaires qui prétendent l'en débarrasser), et rompre avec les logiques sacrificielles - telle est peut-être la question majeure qui se pose. Je rejoins ici, partiellement, ce qu'écrit P. Blanquart qui distingue trois types de société ou trois "âges de l'humanité", en soulignant que le troisième n'est pas à comprendre comme un retour du premier²²).

Dirait-on que "la société hors limite" dont j'ai succinctement parlé, consiste en un retour sous une autre forme d'un héroïsme classique ou d'une logique archaïque, que l'on passerait à côté de ce dont témoigne le héros de la société rapide pour qui la création possible se combine avec le risque de la destruction de soi, ou pour qui l'existence du corps (à quoi se trouve réduite la vie) ne trouve plus de marques qu'extérieurement à l'histoire conviviale, qu'en marge de tout principe communautaire, qu'au-delà de toute limite humaine. Cette production de l'inhumain est peut-être à comprendre comme l'indice d'une dérégulation des modèles classiques de la "réussite", mais ce n'est pas la communauté archaïque que ses "exploits" évoquent, ni celle-ci qui peut venir (après coup) leur donner sens. La tentation totalitaire que ces "exploits" expriment n'a rien à voir avec la mentalité symbolique des sociétés traditionnelles. Et ce n'est pas leur logique propre, riche en symboles mais aussi sacrificielle, qui peut aider à répondre aux questions de la violence dans la nouvelle modernité. Ce sont peut-être certains principes (et non pas des scénographies), tels qu'ils se dégagent de la ritualité archaïque, qu'il est possible de repenser dans notre société. Notamment c'est la question du tiers - du tiers social²³) - qui se pose, et celle donc des médiations.

La violence surgit dans le désordre des relations. Forme de relation elle-même, elle explose à partir de situations mimétiques: quand ce n'est pas la différence qui oppose, mais au contraire son absence qui provoque la fusion haineuse (ou amoureuse, mais tout aussi mortifère). La violence est aussi liée à l'intolérance de la faiblesse qui me constitue pareillement et dont "l'autre" en face produit une image obsédante en semblant attendre mes coups pour que je produise entre lui et moi la distance d'où il continuera de m'obséder. Les expériences réalisées par S. Milgram²⁴) peuvent se lire ainsi: le "moniteur" souffre lui aussi et "sa" violence vient comme mode ultime de différenciation entre lui et l'élève dont la "bêtise" - alors qu'il s'emploie à "tout faire pour l'aider" - devient

inacceptable, "physiquement" intolérable. Un tel modèle expérimental est transposable dans les situations de soin et d'éducation: quand à l'accompagnement limité se substitue la toute-puissance d'une aide sans distance²⁵). Des représailles en chaîne se génèrent depuis ces situations pathologiques. Culpabilisation et démonisation - il faut que l'autre soit démoniaque pour susciter en moi pareil sentiment de culpabilité - s'accroissent réciproquement, en signant l'"effondrement des tiers" et le "passage à la dualité" (J. Beauchard).

A l'encontre du modèle de l'abstraction totalitaire que constitue le héros hors limite, sans relation à l'autre, prétendument soulagé de tout conflit, hors de toute histoire, c'est bien la pensée de la *relation médiatisée à l'autre* qui s'impose aujourd'hui: dans une société qui ne dispose plus de références aux dieux ou à la nature²⁶).

Penser la multiplicité (à l'encontre du fantasme de l'Un) sans faire de la différence, de la notion de différence, le gadget idéologique d'une société consensuelle où toute différence vient à disparaître, sous couvert, éventuellement, de son "droit à" être reconnue (du moment qu'elle ne gêne pas, qu'elle s'intègre au "projet général"...) - penser l'articulation à l'autre, et penser que l'harmonie ne se décrète pas mais qu'elle se travaille dans les débats qui mettent en question le lien social, c'est aussi bien penser que la démocratie n'est pas un cadeau divin mais l'invention des hommes et l'aventure de leur vie en commun. A l'encontre de toute naïveté, c'est aussi bien penser que la bonne volonté n'épuise pas la question du politique et que l'"amour" ne constitue pas une réponse suffisante à l'expression multiforme, toujours présente, de la violence.

- 1) Je renvoie sur la question de l'altérité et du visage aux travaux de E. Lévinas (ici sortis de leur contexte): voir *Difficile Liberté*, Paris, Albin Michel/Le Livre de Poche, 1976, p:20; *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972, p:48.; voir aussi l'ouvrage d'entretiens avec E. Hirsch *Racismes - L'autre et son visage*, Paris, Cerf, 1988.
- 2) Voir J. Freund *Sociologie du conflit*, Paris, PUF, 1983.
- 3) Voir R. Girard *La violence et le sacré* Paris, Grasset, 1972; voir les travaux de M. Maffesoli *La violence totalitaire*, Paris, PUF, 1979 et *Essais sur la violence fondatrice et banale*, Paris, Librairie des Méridiens, 1985.

- 4) Voir P. Baudry Une sociologie du tragique Paris, Cerf, 1986; "Approche sociologique de la violence" in Cahiers Internationaux de Sociologie, Paris, PUF, vol. LXXXIV, 1988.
- 5) Je rapproche bien entendu cette question du "dénier de la violence" des travaux de L.V. Thomas qui portent sur le "dénier de la mort": voir Mort et pouvoir, Paris, Payot, 1978, p:55 et suiv.
- 6) Voir P. Blanquart "Le génie démocrate" in Actions et Recherches Sociales, Toulouse, Erès, déc. 1988, p:91.
- 7) H.V. Dicks Les meurtres collectifs, Paris, Calmann-Lévy, 1973, p:335, 336.
- 8) C. Lefort L'invention démocratique, Paris, Fayard, 1981, p:175.
- 9) C. Lefort Essais sur le politique, Paris, Seuil, 1986, p:29, 30 (souligné dans le texte).
- 10) Voir J.C. Chesnais Histoire de la violence, Paris, R. Laffont, 1981.
- 11) C.N. Robert "Justice en coulisse" in La sanction et le soin, (travaux réunis par P. Avanzino et S. Heughebaert), Lausanne, ed. Réalités Sociales, 1987, p:189.
- 12) Voir J-M. Bessette Sociologie du crime, Paris, PUF, 1982, p:59 et suiv.
- 13) Voir P. Baudry "L'ambiguïté des images publicitaires" in Le Supplément, Paris, Cerf, no 171, déc. 1989, p:93 sq.
- 14) Voir J.P. de Mondenard Drogues et dopages, Paris, Quel Corps? Chiron, 1987.
- 15) Voir Ph. Simmonot Homo sportivus, Paris, Gallimard, 1988.
- 16) J'ai développé une analyse de cette "violence suicidaire" dans "Corps, mort et problématiques suicidaires" Thèse d'Etat, Paris V - Sorbonne, 1989 (sous la dir. de Louis-Vincent Thomas).
- 17) Voir P. Baudry "La brutalité érotique" in Une Galaxie Anthropologique (Hommage à Louis-Vincent Thomas), Paris, Quel Corps?, no 38/39, oct 1989, p:278 et suiv.
- 18) Voir C.N. Robert L'impératif sacrificiel, Lausanne, ed. D'en bas, 1986, p:99, 102.
- 19) Voir M. Gauchet Le désenchantement du monde, Paris, Gallimard, 1985, p:239.
- 20) C. Lefort Essais sur le politique, op. cit., p:29. (souligné dans le texte).
- 21) Cf. C. Lefort op. cit., p:8.
- 22) Voir P. Blanquart, loc cit, p:85.
- 23) Voir J. Beauchard Le tiers social, Toulouse, Erès, 1981; "Le Sida: défi scientifique et social ou l'essor du dénier" in Actions et Recherches Sociales, Toulouse, Erès, no 3/4, oct. 89, p:51.
- 24) Voir S. Milgram Soumission à l'autorité, Paris, Calmann-Lévy, 1974.
- 25) Voir P. Baudry "Accompagnement et distance" in Travail Social, SBS/ASAS, Berne, no 7/8, 1989, p:13 et suiv.
- 26) "Sans appui sur Dieu ou la nature, ni confiance en leurs succédanés que sont les "sens" de l'histoire, notre société est devenue sa propre référence, c'est à elle

qu'il convient de s'autoréguler." P. Blanquart, loc. cit.,
p:90.

