

@

RENCONTRES INTERNATIONALES DE GENÈVE



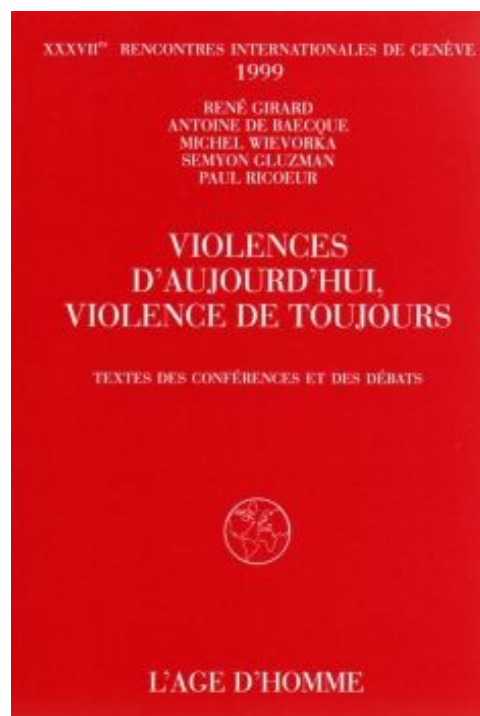
TOME XXXVII
(1999)

**VIOLENCES D'AUJOURD'HUI,
VIOLENCE DE TOUJOURS**

René GIRARD — Antoine DE BAECQUE
Michel WIEVORKA — Semyon GLUZMAN
Paul RICŒUR

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

Édition électronique réalisée à partir du tome XXXVII (1999) des Textes des conférences et des débats organisés par les Rencontres Internationales de Genève. Éditions L'Age d'Homme, Lausanne, 2000, 288 pages.



Promenade du Pin 1, CH-1204 Genève

TABLE DES MATIÈRES

(Les tomes)

INTRODUCTION : VIOLENCES D'AUJOURD'HUI, VIOLENCE DE TOUJOURS

VIOLENCE ET RELIGION

Introduction par Marc Faessler

Conférence de René Girard

Discussion

DE LA VIOLENCE DES IMAGES AUX IMAGES DE LA VIOLENCE : LE CINÉMA DE LA FIN DU MONDE

Introduction par Philippe Burrin

Conférence d'Antoine de Baecque

DÉBAT : VIOLENCE DES POUVOIRS AUJOURD'HUI

Introduction de Pierre de Senarclens et d'Olivier Mongin

POUR COMPRENDRE LA VIOLENCE : L'HYPOTHÈSE DU SUJET

Introduction par Jean-Claude Favez

Conférence de Michel Wieviorka

DÉBAT : VIOLENCES A GENÈVE

Introduction d'Antoine Maurice

PSYCHIATRIES ET POUVOIR : MINIMISER LE MAL

Introduction par Georges Nivat

Conférence de Semyon Gluzman

DÉBAT : LES CORPS VIOLENTÉS

Introduction de Michel Porret

LE MAL QUE L'HOMME FAIT A L'HOMME : DONNER LA MORT

Introduction par Jean Starobinski

Conférence de Paul Ricœur

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

[DÉBAT : ÉTHIQUE ET VIOLENCE](#)

Introduction de Marc Hunyadi

[DÉBAT : GUÉRIR DE VIOLENCES COLLECTIVES](#)

Introduction de Georges Nivat

*

[Index des intervenants](#)

@

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

AVERTISSEMENT

@

p.006 Nous tenons à remercier ici tous ceux qui ont rendu possibles ces conférences et ces débats ainsi que le volume qui en transcrit le texte.

Nous disons notre gratitude aux conférenciers et aux personnes ayant participé aux débats ; aux présidents de séances ; à M. Denis Bertholet qui, à partir des enregistrements, a établi le compte rendu de certaines conférences et des débats ; enfin à ceux qui préparent et publient ce volume.

Nous remercions aussi à tous ceux qui assurent la vie des Rencontres internationales de Genève : le Département de l'instruction publique de la République et Canton de Genève ; le Département des affaires culturelles de la Ville de Genève ; l'Université de Genève, son rectorat et son administration ; Mme Josiane Theubet, secrétaire des Rencontres.

Nous réitérons enfin ici l'expression de notre reconnaissance pour son appui matériel à la Fondation Hans Wilsdorf qui assume une large part des frais de cette publication.

Jean-Claude Frachebourg
Secrétaire général

Georges Nivat
Président

*

Une série de cassettes sonores complète très utilement cet ouvrage. Elles ont été enregistrées lors de la trente-septième session des Rencontres internationales de Genève et contiennent les conférences et les débats de cette session. Ces cassettes peuvent être écoutées à la médiathèque d'Uni Mail, bd du Pont-d'Arve 40, 1211 Genève 14, tél. 705 83 95.

@

INTRODUCTION ¹

VIOLENCES D'AUJOURD'HUI, VIOLENCE DE TOUJOURS

@

Mesdames, Messieurs,

p.007 Voici les trente-septièmes Rencontres Internationales de Genève. Depuis 1946, à trente-six reprises des universitaires, des écrivains, des savants, des hommes d'action éminents se sont réunis dans cette ville pour traiter de grands sujets qu'ils éclairaient différemment, mais toujours dans un souci d'humanisme qui était en quelque sorte le dénominateur commun recherché. Les temps ont changé, le dialogue européen s'est diversifié à un point que l'on n'imaginait pas en 1946, et c'est heureux. D'aucuns en ont conclu qu'il valait mieux mettre fin à ces Rencontres, pensant qu'un tel éclairage humaniste était irénique, un peu ringard : le savoir est morcelé plus qu'hier, la philosophie ne recherche plus la sagesse, la culture est éclatée en cultures opposées, l'Europe n'est plus au centre. Quant à l'université, elle s'interroge sur sa mission de culture et critique, de plus en plus on lui demande de préparer des professionnels, tout en l'accusant de ne plus préparer à la vie. La planète est gouvernée par des forces économiques plus que par des Etats, d'immenses processus plus ou moins anonymes d'arbitrages tranchent dans des labyrinthes de commissions là où hier on croyait encore à des choix idéologiques.

¹ Le 15 novembre 1999.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

Il n'en reste pas moins utile que nous nous rencontrions sur quelques grands problèmes qui touchent à toutes les sphères de la vie et que nul ne saurait trancher définitivement. Lorsque notre Comité^{p.008} choisit le sujet de la violence, il y a un an et demi, il s'est emparé d'un sujet sur lequel, depuis ce choix, déferlent les ouvrages. Étrangement la violence en tant que telle, n'avait pas été l'objet des Rencontres depuis leur fondation, depuis cette session de 1946 où se rencontrèrent devant le public genevois Gyorgy Lukacs et Denis de Rougemont, Jean Guéhenno et Georges Bernanos. Il y eut des Rencontres, c'était en 1953, sur « l'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit », un jeune philosophe y participait déjà, Paul Ricœur. Il y en eut sur « dialogue ou violence » et l'on y parla beaucoup du droit à la révolte. Ces débats paraissent un peu iréniques aujourd'hui. Guéhenno affirmait dès 1946 que l'Europe sortait souillée de la guerre, mais cette notion même de souillure était contestée. Ni la Shoah, ni le goulag n'ont eu dans ces premières Rencontres la place que nous leur donnerions aujourd'hui. Quand on songeait en 1963 à la violence, c'était avant tout à la violence religieuse d'antan et à la violence des luttes sociales de l'époque. Une époque où beaucoup croyaient encore que la violence était bonne accoucheuse, dans le sillon de Hegel, de Marx ou de Georges Sorel. Les grands témoins de la Russie libérée que nous avons invités depuis 1989 ont fait entendre une voix bien différente, en particulier aux dernières Rencontres Mme Svetlana Alexievitch, cette courageuse Biélorusse qui dénonça les plaies morales de la guerre d'Afghanistan, qui a jeté sur le bas-côté de la vie russe toute une armée de rescapés moralement abandonnés par la société ou de la catastrophe de Tchernobyl, non moins pernicieuse dans tous ses effets indirects,

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

et plus généralement du mensonge officiel érigé en violence intime.

Nos invités ont tous écrit ou publié récemment des textes sur ces aspects nouveaux de la violence qui ont pris le relais des formes déjà bien connues : violences des petits matins en banlieue où de simples chauffeurs de bus sont attaqués au couteau, violences raciales, violences sexuelles parfois doublées d'étranges laxismes policiers, violences des vindictes nationales dans l'Europe de l'après-communisme, violence des punitions édictées par l'OTAN ou l'ONU, violences russes en Tchétchénie, délégués de la Croix-Rouge internationale décapités dans leur sommeil en ce même pays. Sans oublier le déferlement génocidaire au Rwanda, d'où nous vient un de nos invités, le Dr Rwabuhiri. Ce qui amène aussi à réfléchir à nos images télévisées, à nos jeux électroniques qui servent la violence aux enfants avec le biberon, killers glaciaux et sadismes virtuels.

Bien sûr la violence est aujourd'hui poursuivie par les lois dans les sanctuaires où elle l'était rarement ou pas du tout autrefois : le couple ^{p.009} humain, le vil ordinaire, l'inceste ou la cruauté intrafamiliale (le petit Johnny lorrain torturé, c'était dans un village comme tous les autres). Jean-Paul II va demander pardon pour la traite des nègres sur l'îlot d'où partaient dans les cales des négriers les centaines de milliers d'esclaves à la peau noire, vendus par de petits chefs africains, négociés par des armateurs nantais, réceptionnés par la bonne société yankee. Nous redécouvrons aussi la violence occultée de la colonisation, telle la terreur semée par la « colonne infernale » de Voulet-Chanoine, partie conquérir le Tchad, et qui massacra tout sur son passage. Et l'anamnèse de cette violence se fait sans vraie catharsis, dans une

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

confusion idéologique, où les yeux des enfants d'Yzieu nous poursuivent inlassablement sans que le procès qui les a rappelés à ceux qui avaient oublié ait vraiment eu toutes les vertus pédagogiques promises. Parfois un tortionnaire réapparaît, comme ce bourreau khmer reconverti en spécialiste de l'action humanitaire : on peut passer de la pratique de l'immersion et de l'arrachage des ongles à l'aide aux réfugiés...

L'art autrefois jouait un rôle de réconciliation qu'il a abandonné, souvent devenu à son tour une violence particulièrement forte, et pas toujours purificatrice. Les religions établies semblent impuissantes, et parfois semblent attiser les violences. Les lycéennes algériennes décapitées parce qu'elles enfreignent un islam imaginaire, nous n'arrivons pas à comprendre. L'économie enfin a pris des formes violentes innovant avec le déplacement du capital et la délocalisation brutale des lieux de production en fonction de lois du rendement à échelle internationale ; l'Etat-providence, dispensateur du welfare qui coulait de source, croyait-on, dans nos pays, est remis en question, l'individu devant savoir faire face aux violences de la compétition économique, que certains baptisent « l'horreur économique ».

Alexis Slapovski, un écrivain de la lointaine ville de Saratov sur la Volga, dans un récit saisissant intitulé « Le premier second avènement » met en scène une sorte de prophète de banlieue, mi-demeuré, mi-illumine, qui prêche la concorde et se fait crucifier par un groupe de punks dans un terrain vague de la Russie d'aujourd'hui. Face à la violence de son temps, le comte Léon Tolstoï demandait : « Qui est fou ? Eux ou moi ? ». Sa réponse à la folie du monde, nous la connaissons, c'était la « non-violence », et elle eut un retentissement mondial parce qu'il convainquit un

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

homme appelé Gandhi. Mais Gandhi créa un pays immense, mais ne l'affranchit pas d'une violence qui, on le sait, se poursuit à ce jour.

Ainsi, mesdames et messieurs, nous allons avec nos éminents invités, pendant une semaine, interroger les formes nouvelles de la ^{p.010} violence. La violence qui, comme disait Eschyle, renaît sans fin comme les « épis de crime ». Une conférence, un grand débat chaque jour de cette semaine, tel sera notre programme, et samedi nous tenterons une percée vers les moyens de guérir de la violence, une percée que nous placerons sous le signe de « Justice et Réconciliation », c'est-à-dire de l'action de Mgr Desmond Tutu en Afrique du Sud, que nous avons invité et qui n'a pas pu venir.

Je voudrais dédier ces Rencontres à la mémoire d'une amie philosophe dont l'œuvre est une réflexion sur les violences, réflexion puisée dans l'interrogation de Freud, de Nietzsche, de Platon, mais venue de l'assassinat de son père, un rabbin polonais arrêté à Paris le 16 juillet 1942 et gazé à son arrivée à Auschwitz. « De lui il me reste un objet, un stylo », écrit Sarah Kofman, et cet objet lui prescrivait d'écrire pour comprendre. Comprendre quelque chose qu'elle désignait comme « ça ». Comment le dire ? Comment ne pas le dire ? Les « paroles suffoquées » de Sarah en sont le résultat, toute son œuvre est une tentative de dire la violence. La mort volontaire de Sarah en est une autre. Car la réfection de l'homme après l'œuvre de violence est un travail qui n'a pas plus de fin que la destruction de l'humain n'a, comme dit Maurice Blanchot, un des correspondants de Sarah Kofman, de limite.

Georges NIVAT

@

VIOLENCE ET RELIGION ¹

INTRODUCTION

par Marc Faessler
théologien et pasteur

@

p.011 C'est un privilège pour les Rencontres Internationales de Genève d'accueillir ce soir le professeur René Girard. Car parmi les aspects de la violence que nous désirons aborder, il en est un dont la paradoxale résurgence nous laisse aujourd'hui démunis et inquiets, c'est le lien qui, au travers de fanatismes de toutes sortes, semble se renouer — mais peut-être ne s'est-il jamais dissous ? — entre religion et violence. Or l'analyse de ce qui, de manière insue ou méconnue, lie le sacré à la violence, est au cœur même de l'œuvre novatrice et stimulante de René Girard. Cette œuvre, patiemment édifiée au fil des années, a pris une ampleur considérable au point d'être aujourd'hui aux Etats-Unis et en Europe à la source de tout un mouvement de réflexion qui tient congrès régulièrement et édite sa propre revue (*The Bulletin of the Colloquium on Violence & Religion*). Les analyses girardiennes concernent en effet aussi bien les ethnologues, les littéraires, que les sociologues de la religion ou les théologiens. Mais, sous la limpidité de l'écriture et la vigueur de la pensée, elles demeurent subtiles et au sens propre du mot « renversantes ». Elles bousculent toutes nos habitudes de pensée. Je voudrais relever trois points où a lieu ce retournement des évidences trop convenues.

¹ Le 15 novembre 1999.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

Nous pensons généralement que la violence renoue en nous avec un instinct ou des pulsions d'agressivité. René Girard déplace la source principale de la violence entre humains vers le désir mimétique rivalitaire. De ne point savoir ce qu'il veut, le désir prend modèle sur ce qu'un tiers lui désigne comme désirable mais en lui faisant ^{p.012} obstacle, ce qui entraîne les rivaux dans la crise d'un emballement mimétique qui peut conduire jusqu'au meurtre. L'origine de la violence réelle serait là.

Nous considérons facilement que la violence dont parlent les mythes religieux ou les rituels sacrificiels sont des métaphores de nos projections humaines. René Girard ramène ces métaphores à la réalité originelle et sanglante d'expulsions victimaires collectives qui, par le truchement du tous-contre-un, ont momentanément apaisé dans une communauté une crise rivalitaire déstructurante — ce que les rituels vont rejouer substitutivement en recouvrant d'une chape de méconnaissance le processus fondateur. L'insu de la violence réelle au fondement caché de toute mythologie, de toute « culture », serait là, embusqué et toujours prêt à refaire surface.

Notre modernité tend à ravalier la tradition biblique et évangélique au rang de toutes les autres mythologies religieuses du monde. René Girard — avec une audace qui surprend mais qui s'en tient, d'un point de vue anthropologique, à l'analyse de la « représentation » que le texte donne de son rapport à la violence — montre qu'au contraire l'essentiel de la tradition qui va du meurtre d'Abel au récit de la Passion, est une « révélation » au sens d'un « déchiffrement » qui met en lumière, de la place de la victime innocente, l'occultation mythique de la violence fondatrice. Depuis deux mille ans ce « révélé » pèse de sa force fragile sur la

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

surdité de l'histoire. Le paradoxe de notre présent — ce souci accru des victimes en un siècle qui accumule les charniers ! — s'éclairerait ainsi.

L'œuvre de René Girard nous oblige constamment à déplacer notre questionnement et nos réflexions. Elle ouvre des horizons à explorer et à prolonger. Elle redistribue autrement notre façon de penser. Elle repose sur d'admirables analyses de textes. Stendhal, Proust, Dostoïevski, Shakespeare et ses feux de l'envie, aussi bien que Flaubert ou Cervant s, sont évoqués dans leur mise en scène romanesque et théâtrale du désir mimétique. Sophocle, Apollonius de Tyrane, aussi bien que Frazer ou Lévi-Strauss sont interrogés sur l'énigme non résolue de l'institution sacrificielle. Des passages entiers de la tradition biblique sont ressaisis dans une approche qui renouvelle, avec une évidence troublante, le possible de leur sens. L'ensemble forme un plaidoyer puissant pour que nous r abordions, au secret de la réciprocité humaine, à ce qui perd ou sauve l'humain. Dans sa violence. Dans sa religion.

Nous attendons avec bonheur et reconnaissance les propos qui vont être tenus. Je ne doute pas qu'ils soient, comme au rugby, une ^{p.013} « ouverture » qui, échappant à la mêlée mimétique, marquera les débats de cette semaine.

@

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

RENÉ GIRARD Né à Avignon en 1923. Ancien élève de l'École des Chartes (archiviste-paléographe, 1947) et docteur en histoire moderne de l'Université d'Indiana (1950). Docteur honoris causa des Universités d'Amsterdam, Anvers et Innsbruck. A reçu le Grand Prix de Philosophie de l'Académie française en 1998. Chevalier de la Légion d'honneur et membre de l'Academy of Arts and Sciences aux Etats-Unis. Professeur émérite à Stanford University.

Auteur de *Mensonge romantique et vérité romanesque* (1960), *La Violence et le sacré* (1972), *Des Choses cachées depuis la fondation du monde* (1978), *Le Bouc émissaire* (1981), *La Route antique des hommes pervers* (1985), *Shakespeare : les feux de l'envie* (1990), *Je vois tomber Satan comme un éclair* (1999), *To Double Business Bound* (1978), *The Girard Reader* (1998). Nombreuses traductions en plus de vingt langues.

CONFÉRENCE DE RENÉ GIRARD

@

Depuis plus d'un demi-siècle les Rencontres Internationales de Genève diffusent les idées de notre temps. Jean Starobinski, Georges Nivat, Jean-Claude Frachebourg et tous les organisateurs ont de grandes raisons de fierté. Un millénaire tout neuf les attend et n'en doutons pas, ils en viendront à bout...

A Genève j'ai de très bons souvenirs, et d'abord mes rapports d'amitié et de recherches communes avec ceux qui seront toujours pour moi « les jeunes protestants de Genève, » Marc Faessler et ses amis.

Dans les parages de Genève, les eaux du lac s'accélèrent pour se jeter dans le Rhône et bientôt, elles iront longer les remparts de ma ville natale, Avignon. Dans ce lien toujours changeant et néanmoins immuable, je vois un symbole de l'esprit qui nous aidera, espérons-le, tout au long de cette semaine, à perpétuer dignement la grande tradition de ces Rencontres de Genève.

p.014 Loin d'être aussi vieille que le monde, la question de la violence et du religieux est relativement moderne. Si Voltaire n'en

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

est pas l'inventeur c'est lui qui l'a mise à la mode, dans *Candide* et qui a inventé la façon habituelle de la traiter. Propulsé par les coups de pied quelque part, le malheureux Candide court d'un bout à l'autre de la planète et nous fait visiter avec lui les capitales de la violence.

La méthode se perpétue de nos jours dans l'enquête journalistique. On ausculte les uns après les autres tous les points chauds de la planète. La méthode est grandement facilitée par les transports aériens et la communication électronique. Seule manque la verve éblouissante de Voltaire.

Pour les conférenciers aussi, cette méthode a de grands avantages. Elle permet de ne rien approfondir. Elle fournit le bouc émissaire idéal, le même qu'à l'époque de Voltaire, le fanatisme religieux, rebaptisé fondamentalisme.

Le fondamentalisme est arrivé à point nommé pour donner un nouveau souffle au voltairianisme de base, si j'ose dire, un peu essoufflé après les grandes catastrophes de notre siècle. Nous venons de vivre les massacres les plus gigantesques de l'histoire, Hitler, Staline, le Cambodge, le Rwanda. Notre siècle est aussi celui de la violence la plus intime, fruit d'une désagrégation culturelle et sociale qui atteint le cœur de nos sociétés. Tout cela n'a rien à voir avec le fondamentalisme.

Est-ce à dire qu'il n'y ait pas de rapport essentiel entre la violence et le sacré ? Je crois qu'il y en a un puisque je lui ai consacré ma carrière. C'est de cela que je vais vous parler.

Certains lecteurs très indulgents pensent que c'est une grande ferveur de non-violence qui m'a orienté vers l'étude de la violence et des religions. Ils se trompent. C'est la curiosité intellectuelle,

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

c'est l'espoir de transformer le religieux archaïque en une énigme déchiffrable.

Devant une matière aussi éparse, diverse et néanmoins répétitive que le religieux, l'attitude scientifique consiste à chercher l'invariant autour duquel les variables viendront s'organiser. L'étude du religieux n'a jamais franchi cette première étape. Du coup, beaucoup de chercheurs la tiennent pour infranchissable. On va jusqu'à affirmer que des mots tels que « religion » et « religieux » ne recouvrent aucun contenu stable. L'étude du religieux en tant que tel passe pour une illusion scientifique.

Je n'en crois rien. Je crois que l'invariant du religieux existe et que, justement, c'est la violence. Dans les sciences de l'homme et de la culture, me dit-on, il n'y a jamais d'invariant au sens strict. Sans doute ^{p.015} mais, dans le cas du religieux, un certain type de violence s'en rapproche suffisamment pour mériter un traitement à part.

Dans les mythes dits fondateurs, et les récits d'origine, tout commence, en règle générale, par une violence si extrême qu'elle décompose la communauté ou l'empêche de se fonder. Sur ce fond, une forme spécifique surgit, la violence de *tous contre un*. Elle n'a de nom dans aucune langue. Mais les Américains lui en ont donné un auquel il faut bien recourir, *lynching, lynchage*.

Dans le culte de Dionysos, le lynchage est partout. Tous les épisodes du cycle culminent dans la ruée d'une foule qui déchire et déchiquette une victime avec ses mains, avec ses ongles, avec ses dents et souvent, la dévore vivante. Les rites dionysiaques sont la reproduction de ce lynchage sur des animaux assez petits pour que les fidèles puissent les tuer et les manger.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

Dans les mythes du monde entier, on trouve des transpositions animales du lynchage. C'est toujours à une espèce zoologique localement dominante qu'est confié le rôle des lyncheurs, à une espèce qui est ou paraît capable de lynchage. On a des bisons lyncheurs en Amérique, des kangourous en Australie. On a des buffles, des loups, des chiens, des vautours, etc. La Grèce également a ses transpositions animales, les chevaux d'Hyppolite, les chiens d'Actéon, etc.

Le meurtre collectif est-il le fondement universel de la mythologie ? Plus on explore cette idée, plus elle paraît vraisemblable. Il y a des thèmes dans certains mythes qui doivent être les traces d'un lynchage plus ou moins effacé, des formations circulaires, par exemple, autour d'un être sans défense. L'analyse comparée suggère des transformations et des camouflages du lynchage, peut-être un effort de censure. Pour les détails je vous renvoie à mon *Bouc émissaire* (Grasset, 1982).

Que le désir de censure existe dans notre culture, on ne peut guère en douter puisqu'il s'exprime ouvertement chez Platon. Ce que ce philosophe reproche aux poètes n'est pas, comme on le pense, l'activité esthétique au sens moderne dont l'idée lui est étrangère, c'est la représentation, l'exhibition de la violence religieuse. Autour de cette violence, Platon souhaite le silence et l'obscurité.

Il a lieu d'être satisfait. En détournant la censure platonicienne de son véritable objet, notre culture l'a perdue littéralement de vue et du coup l'a prodigieusement renforcée. Même les chercheurs professionnels se refusent à poser la question de la violence collective. Ils n'y reconnaissent pas cet invariant du religieux dont ils se hâtent trop de nier l'existence.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

p.016 Si j'ai raison, le lynchage doit se trouver aussi dans les Écritures judaïques et chrétiennes. Et effectivement il s'y trouve. C'est même là qu'il est représenté le plus soigneusement, le plus exactement.

Dans les Psaumes, le narrateur est souvent un individu solitaire, terrifié par une foule hostile qui l'encercle et s'apprête à le lyncher. Dans le livre de Job, l'entretien du héros avec ses prétendus amis se déroule, lui aussi, sous la menace du lynchage. La communauté, longtemps subjuguée par Job, s'est brusquement retournée contre son idole. Elle s'efforce de convaincre le malheureux, par l'intermédiaire de ses « amis », que s'il se fait lyncher, il l'aura certainement mérité. Pour la foule, le lynchage est jugement de Dieu, il est Dieu lui-même.

Beaucoup de prophètes sont également menacés de lynchage, aux mains de foules irritées de se voir critiquées pour leur insouciance immorale à l'heure du péril. L'expression suprême de cette hostilité populaire, c'est le lynchage minutieusement décrit d'un prophète tendre et faible, ennemi de toute violence, le Serviteur de Yahvé.

La Crucifixion est plus minutieusement décrite encore et les Évangiles la comparent non seulement au lynchage du Serviteur mais à tous les lynchages vétéro-testamentaires. C'est une exécution légale, sans doute, mais décrétée sous la pression de la foule. Si Pilate ne cédait pas à cette foule, si l'émeute redoutée par lui se déclenchait, son objectif principal serait la lapidation de Jésus, forme classique du lynchage, ébauchée à plusieurs reprises d'ailleurs avant la Passion.

Si on s'intéresse au religieux en général, la première chose à

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

faire, je pense, c'est de rompre le silence qui entoure le lynchage. Il y a trente ans que je m'y emploie. La réprobation que cela me vaut ne va pas jusqu'au lynchage, certes, mais elle est assez intense pour me persuader que la censure préconisée par Platon reste un impératif de la culture actuelle.

Le lynchage est le moment central d'une séquence qui en comporte au moins trois : 1) une crise violente ou une catastrophe quelconque détruisent la communauté ou l'empêchent de se fonder ; 2) le lynchage ramène la paix ; 3) la communauté se met ou se remet à fonctionner.

Rien dans les mythes ne permet de rendre compte de cette séquence. La conception évangélique du désir et de ses conflits suggère au contraire une explication.

Jésus recommande aux hommes de l'imiter. Pour comprendre cette recommandation, il faut la situer dans un contexte d'imitation généralisée. Ceux qui n'imitent pas Jésus imiteront d'autres modèles qui les entraîneront fréquemment dans une violence inextricable.

^{p.017} A la différence des animaux qui n'ont que des appétits et des besoins à jamais fixés sur des objets biologiquement déterminés, les hommes ont des *désirs* dont la liberté ne garantit pas l'autonomie. Ils ne choisissent pas directement des objets mais des modèles dont ils imitent les désirs. Ils désirent donc les mêmes objets que ces modèles et ils les transforment en rivaux qu'ils imitent plus que jamais. Ils s'enfoncent avec eux dans le cercle vicieux du désir et de la haine. Pour désigner ce processus les Evangiles ont un mot *scandale* qui signifie le renforcement réciproque du désir et de son obstacle. C'est ce que les vieilles

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

Bibles appelaient la pierre d'achoppement. Plus on s'y meurtrit, plus on désire s'y meurtrir. L'imitation de Jésus, c'est l'imitation d'un modèle qui ne se transformera pas en rival, elle nous évitera les scandales.

Ce sont les scandales, en s'exaspérant et en se multipliant contagieusement, mimétiquement, qui suscitent les crises initiales des mythes. Ils détruiraient toute vie sociale si, à leur paroxysme, ils ne déclenchaient pas le processus qui les refoule, le lynchage de la victime unique.

Les récits de la Passion montrent que le lynchage religieux est un phénomène tout aussi mimétique que les violences qui le précèdent et le déclenchent. On le voit bien dans le cas des disciples qui abandonnent Jésus au moment critique. On le voit surtout dans le cas de Pierre : une fois plongé dans la foule hostile à Jésus, la contagion à laquelle il succombe est la vraie cause de son triple reniement. Même chose pour Pilate, au fond, qui voudrait bien résister à la foule mais qui, tout de suite, lui obéit. Même chose enfin pour les deux voleurs crucifiés auprès de Jésus. Bien que suppliciés eux-mêmes, ils vocifèrent avec la foule. Ils imitent encore la foule.

L'arrestation de Jésus déclenche en somme un phénomène de foule, un emballement mimétique, une contagion si forte que personne n'y échappe. Le mimétisme de rivalité qui, tout de suite auparavant, divisait et désagrégeait la communauté fait place brusquement à un mimétisme cumulatif qui rassemble et ressoude contre le seul Jésus tous ceux qui naguère étaient divisés.

Aussi longtemps que les rivalités portent sur des objets désirés, elles se font toujours plus intenses, toujours plus séparatrices,

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

désagrégatrices. Lorsque leur intensité dépasse un certain seuil la haine du rival fait oublier le désir de ses objets. C'est l'aggravation du mal, paradoxalement, qui change le régime du mimétisme et, par l'intermédiaire de la victime unique, transforme cette force de désordre en force de retour à l'ordre.

p.018 Les hommes ne peuvent pas partager à l'amiable les objets qu'ils désirent ensemble. Ils partagent aisément au contraire les ennemis qu'ils haïssent ensemble. Le mimétisme cumulatif réduit le nombre des scandales jusqu'au point où il n'en reste plus qu'un, Jésus, le scandale universel. « Heureux », dit Jésus, « ceux pour qui je ne suis pas une cause de scandale ».

Dans les mythes, la contagion mimétique est d'une intensité telle que sa puissance d'illusion est irrésistible. Tous les participants voient dans la victime unique leur ennemi personnel. Ils peuvent donc transférer sur lui toutes leurs rivalités, toutes leurs haines, et c'est pourquoi le lynchage unanime apaise la communauté entière.

Lorsqu'une communauté pacifiée par un emballement mimétique se sent à nouveau menacée par la discorde, elle va chercher dans l'événement qui l'a jadis tirée d'affaire le modèle d'un remède contre toute violence future. Le sacrifice consiste à substituer une nouvelle victime à la victime originelle et à l'immoler au nom de cette divinité, dans l'espoir de réactiver l'effet réconciliateur. Beaucoup de sacrifices sont aussi des lynchages, mais des lynchages prémédités, copiés sur un premier lynchage spontanément réconciliateur.

Les persécuteurs ne se savent responsables ni de leurs rivalités mimétiques, ni du phénomène collectif qui les délivre. Ils rejettent

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

sur leur victime la responsabilité non seulement de leurs malheurs mais finalement de leur délivrance. Après avoir démonisé leur victime, ils la divinisent.

Grâce au processus que je viens de décrire, les communautés archaïques se croient soutenues, protégées, surveillées et au besoin châtiées par leurs divinités.

La violence collective est trop fréquente dans les mythes et les rites sacrificiels du monde entier pour que sa présence soit fortuite, insignifiante. Elle suggère un mauvais fonctionnement des rapports entre les hommes, conséquence d'un mimétisme trop intense, plus intense que chez les animaux. Ce mimétisme générateur de rivalités débouche lui-même sur la violence unanime qui rétablit la paix et engendre le religieux.

Les Évangiles révèlent l'essentiel, à savoir les deux régimes du mimétisme, le mimétisme qui divise et qui oppose d'un côté et, de l'autre côté, le mimétisme cumulatif qui réconcilie les antagonistes aux dépens d'une victime forcément innocente mais perçue comme coupable. Les rivalités mimétiques sont un poison sécrété par l'intelligence supérieure de l'homme, et il suscite son propre contrepoison, le tous-contre-un mimétique, le lynchage unificateur.

^{p.019} Si la thèse de la victime divinisée est vraie pour les religions archaïques, n'est-elle pas vraie aussi pour le Dieu du judaïsme et du christianisme, en dépit de tout ce qu'il peut y avoir en lui de révélateur ? Pour le Dieu du christianisme surtout car la théologie chrétienne refait d'un bouc émissaire, Jésus, Dieu lui-même. Ne retombe-t-on pas dans la divinisation mythique des boucs émissaires ?

Mon analyse paraît d'abord confirmer ce soupçon. Entre le

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

christianisme et les mythes, la ressemblance est si grande qu'on ne voit pas où pourrait se glisser la moindre divergence significative.

Et pourtant cette divergence non seulement existe mais c'est un gouffre infranchissable. Ce qui caractérise les mythes, en effet, c'est que tous les membres de la communauté succombent à la contagion mimétique. Ils s'imaginent donc que la victime est coupable, et c'est sur cette illusion que repose le transfert unanime contre celle-ci et le mirage de sa transcendance.

La Bible et les Évangiles comprennent au contraire que la victime est innocente. Au lieu de répéter avec les mythes le mensonge de la victime coupable et des persécuteurs innocents, la Bible et les Évangiles proclament l'innocence de la victime et la culpabilité des persécuteurs. Et les Évangiles, qui plus est, révèlent la cause de l'illusion mythologique, le mimétisme falsificateur.

Ce mimétisme est invisible dans les mythes non pas parce qu'il n'est pas là, mais au contraire, parce qu'il triomphe absolument. Il disparaît derrière les significations mensongères qu'il engendre. Œdipe apparaît comme réellement coupable de parricide et d'inceste. C'est la réussite d'un emballement mimétique qui le fait apparaître comme tel. En réalité, il est un bouc émissaire.

A la réussite de l'emballement mimétique, génératrice de mythologie, s'oppose dans les Évangiles, non pas un échec total, qui empêcherait lui aussi toute révélation, mais un demi-échec dont la cause est évidente. L'unanimité contre Jésus, en fin de compte, n'est pas complète. Le petit groupe des disciples est presque submergé par la contagion mimétique, je l'ai dit, mais, le troisième jour, il resurgit et proclame l'innocence de Jésus.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

C'est cette proclamation d'innocence que reproduisent les Évangiles, et non l'illusion collective de la victime coupable.

Il y a une révélation évangélique (et biblique) de l'illusion mythologique. Cette révélation est inséparable, assurément, de la Résurrection, du contenu religieux des Évangiles, mais dans son principe elle est distincte. Son contenu n'est pas religieux mais purement anthropologique, scientifique.

p.020 Si cette révélation est bien là, me direz-vous, comment se fait-il que personne ne l'ait jamais repérée ? Du silence des philosophes, sociologues et autres théoriciens, il ne faut pas déduire que cette révélation est absente de notre monde. A mon avis, elle n'a pas besoin d'être explicitée pour exercer ses effets. L'un des signes de son influence est la signification moderne de l'expression *bouc émissaire*.

Dans son sens rituel, bouc émissaire désigne la victime d'un rite juif très ancien (Lévitique 16) qui consistait à transférer sur un bouc, rituellement, les péchés de la communauté, et ensuite à expulser cet animal dans le désert où finalement on le tuait.

La signification moderne de bouc émissaire met l'accent sur l'innocence de la victime, autrement dit sur l'absurdité du mimétisme transférentiel, que le rite ne pourrait pas reconnaître sans se détruire lui-même en tant que rite.

Cette signification moderne présuppose ce que j'appelle la révélation anthropologique du christianisme. Elle est apparue dans la chrétienté au début de l'ère moderne. L'expression bouc émissaire ne se trouve nulle part, me direz-vous, dans le Nouveau Testament. C'est vrai mais, à sa place il y a *agneau de Dieu* qui dit mieux encore que bouc émissaire l'innocence de la victime

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

injustement sacrifiée, Jésus-Christ.

La réhabilitation biblique des boucs émissaires commence avec le premier meurtre de l'histoire humaine, celui d'Abel. Si nous comparons ce récit au mythe fondateur de Rome, nous constatons que la différence judéo-chrétienne est déjà là.

Dans le mythe romain, le bouc émissaire, Remus, passe pour coupable de transgresser la loi formulée par son jumeau, Romulus, lequel, en sa qualité de fondateur officiel de la cité, a forcément raison de tuer Remus. Ce qui fait de Romulus un fondateur irréprochable, toutefois, c'est le simple fait d'avoir tué son frère le premier, avant que l'inverse ne se produise.

Dans l'histoire de Caïn et Abel, les faits sont presque identiques et les résultats aussi puisque son meurtre fait de Caïn le fondateur de la première culture humaine. Tout est pareil sauf le jugement de Dieu qui condamne le meurtrier en tant que meurtrier. La Bible discrédite les décrets de la violence triomphante, toujours légitimés par les mythes. Aucun mythe n'a jamais posé au(x) meurtrier(s) triomphant(s) la question que le Dieu biblique pose à Caïn : *qu'as-tu fait de ton frère ?*

Les mythes reflètent les illusions de la violence collective et nous invitent à les partager. Le judaïque et le chrétien révèlent ces mêmes illusions et nous invitent à les répudier.

^{p.021} En faisant voir qu'il existe deux types de mimétisme dans la séquence mythique et que le second rassemble contre un bouc émissaire la communauté que le premier avait divisée, les Evangiles déchiffrent l'énigme de la mythologie. Les mythes sont des phénomènes de bouc émissaire parfaitement déchiffrables mais, pour les déchiffrer, il faut se guider sur les Évangiles.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

Pour décrypter un mythe, il suffit de remplacer le drame dont il nous donne une version mensongère par le récit de la Passion. Le schème de la victime coupable et des persécuteurs innocents est une inversion de la vérité, partout répétée dans les mythes en raison du mimétisme violent. En remettant d'aplomb l'inversion mythique et en nous montrant qu'elle est due au mimétisme de la foule, le récit de la Passion résout l'énigme des mythes centrés sur la violence collective.

J'ai maintenant terminé le résumé de ma propre thèse qui m'est indispensable pour parler efficacement, dans les quelques minutes qui me restent, de ma conception du rapport entre violence et religion dans le monde actuel. La singularité de notre monde s'explique, à mes yeux, par l'opposition entre le religieux mythique, qui repose sur une violence inaperçue, toujours transférée sur un bouc émissaire, et le religieux judéo-chrétien, qui révèle l'injuste absurdité de ces transferts et par conséquent les rend impossibles.

Dans les débats sur la violence, c'est toujours le même reproche que l'on adresse au christianisme. Cette religion déçoit. On attendait d'elle la paix universelle, mais le christianisme, dit-on, « ne fait rien pour résoudre le problème de la violence ».

Ce reproche est proprement ahurissant. Loin de promettre la paix, les textes chrétiens parlent de l'avenir en termes apocalyptiques, c'est-à-dire en termes de violence extrême. S'il est vrai que Jésus fait de la paix la valeur suprême, il ne s'agit pas de la paix « telle que le monde la donne », laquelle n'est jamais qu'une trêve des boucs émissaires. Cette paix-là ne vaut rien et il s'agit d'accéder à une paix tout autre, une paix vraiment divine « qui surpasse l'entendement du monde ».

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

Si les hommes le voulaient, ils pourraient accéder sans violence à cette paix, en suivant les recommandations de Jésus. Mais ils ne le veulent pas, c'est pourquoi le passage d'une paix à l'autre ne peut pas se dérouler sans violence. C'est pourquoi Jésus peut dire : « Je suis venu apporter le feu sur la terre, et comme je voudrais qu'il fût déjà allumé ».

Apocalypse en grec signifie révélation. Dans les langues modernes, le mot est inséparable de la violence, l'apocalypse est une violence révélatrice, une révélation de la violence.

p.022 Si le public de nos jours, même chrétien, ne tient aucun compte de la dimension apocalyptique des Évangiles, c'est parce que le thème est discrédité. Ce qui a favorisé ce discrédit, c'est la croyance assez répandue en une fin du monde imminente dans le christianisme primitif. Cette croyance, nos savants contemporains la regardent avec beaucoup de condescendance. Ils y voient une démangeaison superficielle de fin du monde, analogue à celle de ces illuminés, à notre époque, qui nous promettent la fin du monde tous les huit jours. La dimension apocalyptique est considérée comme étrangère au contenu essentiel du Nouveau Testament.

Les analyses qui précèdent nous obligent à remettre en cause cette attitude, à comprendre qu'elle escamote quelque chose d'essentiel. Si c'est vraiment sur l'illusion des boucs émissaires et tout ce qui en dérive que repose la violence sacrificielle et légale, la violence ordonnatrice et répressive des sociétés archaïques et traditionnelles, il y a une irrationalité violente de l'ordre culturel, utile néanmoins pour maintenir l'ordre dans ces sociétés, aussi longtemps que cette violence passe pour sacrée. C'est cette illusion utile que la révélation chrétienne ne peut manquer de subvertir. La révélation chrétienne va donc fragiliser et même

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

détruire, à la longue, les structures traditionnelles des sociétés.

Le processus religieux archaïque contient la violence dans tous les sens du verbe contenir. Il la contient en ce sens qu'il oppose à la violence une barrière souvent efficace, mais cette barrière est elle-même faite de violence. Le religieux et le culturel qui en découlent ne sont jamais exempts de violence et toutes les institutions humaines participent de cette violence. La différence entre la violence légitime et la violence illégitime comporte toujours une part d'arbitraire.

Partout où ils s'implantent, la Bible et les Evangiles subvertissent peu à peu l'autorité et la légitimité des institutions sacrificielles.

Une fois que ces institutions sont dissoutes, les sociétés qui ne croient plus aux phénomènes de bouc émissaire, ne disposent plus, face à la violence mimétique, de cette marge de sécurité que le déclenchement probable du mécanisme victimaire constituait dans les cas de déchaînement humainement et même rituellement immaîtrisable.

A la lumière de nos analyses, la dimension apocalyptique n'est pas extérieure aux Évangiles, ce n'est pas une vieille superstition judaïque surajoutée à leur contenu essentiel, c'est une conséquence directe de ce que j'appelle la révélation anthropologique.

L'idée que le monde est mortel et qu'il risque de périr à tout moment, en raison du comportement humain, cette idée, les ^{p.023} Evangiles l'expriment dans leur langage religieux dit apocalyptique, et elle se dit aussi, dans notre monde, en un langage scientifique. C'est fondamentalement la même idée. Le

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

monde actuel, à cause de la puissance de ses armements, à cause de tout ce qui le menace, du fait de sa puissance technologique, est dans un état qu'on peut qualifier d'*apocalypse objective*.

Le fait que la menace soit purement humaine et non pas divine ne nous permet pas de la tenir pour étrangère aux Évangiles. Elle correspond au contraire au vrai message évangélique qui représente Dieu comme étranger à toute violence. Ce sont les hommes qui rejetaient impudemment leur violence sur leurs divinités, mais le christianisme authentique met fin à ce jeu-là et fait retomber sur les hommes, finalement, toute la violence qu'ils ont projetée, tout au long de l'histoire humaine, sur tous leurs faux dieux mythiques. S'il y a une violence du vrai Dieu, elle consiste exclusivement à laisser retomber sur les hommes cette violence qui leur appartient en propre.

Si le thème apocalyptique est très directement et rationnellement enraciné dans la révélation anthropologique, il ne faut pas s'étonner des correspondances saisissantes entre les textes évangéliques et la violence dans le monde actuel.

Deux types de menace planent sur notre monde complètement « déréglé », déritualisé. Il y a une menace globale : la guerre nucléaire ou biologique, les catastrophes écologiques, les convulsions politiques gigantesques. Il y a également un autre type de violence dont se plaignent les hommes de notre monde, plus insidieux et mystérieux, l'impression de se trouver dans une société où les rapports intimes sont soumis à des pressions destructrices fantastiques. On retrouve les deux types de violence dans les textes apocalyptiques. Ceux qui décrivent la première sont très connus et je ne les citerai pas mais voici une parole de Jésus qui définit admirablement la seconde :

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

N'allez pas croire que je suis venu apporter la paix sur la terre ; je ne suis pas venu apporter la paix mais la guerre. Je suis venu opposer l'homme à son père, la fille à sa mère et la bru à sa belle-mère : on aura pour ennemis les gens de sa famille.

Mt 19, 34-36

La discorde surgit au point précis où la concorde paraît le plus assurée, dans l'institution la plus fondamentale, la famille nucléaire. Les liens les plus menacés sont ceux qui devraient être les plus inébranlables, entre le fils et le père, la fille et la mère et réciproquement...

^{p.024} Dans un univers influencé par le Christ, la famille elle-même perd sa cohésion et non seulement ne peut plus protéger les hommes mais peut devenir un foyer de désordre et de violence redoutables.

Ce texte ne se veut pas menaçant. Il ne se réjouit pas de ce qui va se passer, il se contente de décrire les conséquences de cette perte de la violence légitime qui structure l'ordre social du sommet jusqu'à la base, cette perte qui tend à susciter partout la rivalité et à indifférencier les rapports humains dans et pour la violence, en multipliant partout les doubles mimétiques, analogues aux jumeaux mythologiques.

Il y a beaucoup de signes de la pertinence actuelle des grands textes apocalyptiques et je n'en citerai qu'un. La question des victimes et plus précisément des boucs émissaires, de ceux qu'on nomme en français les exclus, est devenue la question par excellence de notre société. Elle survit à toutes les idéologies, à toutes les philosophies, à la décadence des Églises et, je pense, elle est vraiment l'absolu de notre époque, moins nihiliste qu'il ne semble. Personne n'ose contester cette valeur-là et c'est pourquoi

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

il est très facile d'en abuser. Cet abus consiste avant tout à retourner le principe de la victime pour reconstituer le système des boucs émissaires sur ses propres ruines.

On ne fait plus de boucs émissaires directement mais on en fait encore indirectement en prétendant chasser seulement les chasseurs de boucs émissaires. Le communisme déjà persécutait et détruisait d'immenses masses humaines au nom de la lutte contre la persécution.

L'obsession victimaire donne tout son sens, je pense, à une phrase des Evangiles qui n'est pas vengeresse mais descriptive, une fois de plus, et qui décrit admirablement ce qui ne peut manquer de se produire à partir du moment où le scepticisme à l'égard des boucs émissaires a subverti la légitimité des violences passées, et les remet en question non seulement dans le passé récent mais jusque dans l'histoire la plus lointaine. A ce moment-là toutes les traditions, nationales, ethniques, religieuses, spirituelles, se mettent réciproquement en accusation et déterrent les cadavres de toutes les époques de l'histoire pour se le jeter à la tête réciproquement. C'est cette situation que nous vivons à l'heure actuelle, un perpétuel réquisitoire au sujet des victimes présentes et passées. Les Evangiles disent simplement :

Toutes les victimes depuis la fondation du monde vont retomber sur cette génération.

Nous vivons dans le monde où cette prophétie est en train de se réaliser d'une façon inattendue, certes, mais d'autant plus frappante. Toutes sortes d'indices textuels se complètent et s'agencent aussi exactement que les pièces d'un puzzle.

p.025 Le silence autour des textes apocalyptiques à une époque

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

où leur pertinence se révèle en dit long sur le malaise des grandes instances du savoir dans notre culture, sur les censures et les tabous auxquels nous nous soumettons le plus souvent sans mot dire.

Même si la Bible et les Évangiles sont mythiques, il devrait être permis de s'interroger sur leur pertinence possible dans la situation actuelle. Ce sont nos mythes à nous, après tout, ceux que nos ancêtres ont répétés tous les dimanches dans leurs églises pendant un millénaire et demi. Le mythe d'Œdipe nous est beaucoup plus étranger et, pourtant, même ceux d'entre nous qui ne croient pas au « complexe d'Œdipe » trouvent légitime le recours de Freud à la mythologie grecque dans le but de déchiffrer notre psychisme intime.

Faut-il déduire des observations précédentes que je tiens le christianisme pour néfaste, nuisible ? Absolument pas. Il me faut dire un mot sur l'autre moitié de mon sujet.

La fin des boucs émissaires sacrés a eu sur notre histoire, c'est bien évident, un formidable effet de libération individuelle. Dès le Moyen Age un bouleversement culturel s'amorce et s'accélère au long des siècles, et il s'étend de nos jours à la planète entière. Peut-être commence-t-il avec l'invention de l'hôtel-dieu ou de l'hôpital qui ne fait qu'un avec l'invention de la notion moderne de victime, détachée de toute appartenance.

En une dizaine de siècles, dans le monde occidental, la fin des boucs émissaires sacrés a supprimé ou affaibli toutes les grandes institutions sacrificielles qui opprimaient des catégories entières d'individus. Notre monde a supprimé l'esclavage et autres servitudes personnelles, il a atténué les différences rigides de

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

castes et de classes, les inégalités sexuelles, raciales, etc. Il adoucit toujours plus la pénalité judiciaire. Il a inventé les droits de l'homme, autrement dit tout ce qui protège les individus contre le mimétisme collectif.

Cette délivrance s'accompagne d'un prodigieux accroissement de l'énergie créatrice dans notre monde. L'invention des sciences et des techniques, notamment des techniques médicales, l'augmentation gigantesque des ressources matérielles, tout cela a libéré une partie au moins de l'humanité des servitudes ancestrales. Cette évolution unique dans l'histoire humaine constitue la grandeur incomparable de notre monde.

La société qui a réussi cela est la même, forcément, qui a supprimé peu à peu tous les garde-fous entre les rivaux mimétiques potentiels, au moment où l'égalité grandissante rend ceux-ci toujours plus intenses. La concurrence hystérique dans notre monde est responsable et ^{p.026} des découvertes les plus merveilleuses, et des plus redoutables aussi, l'accroissement gigantesque, par exemple, de nos moyens de destruction.

Ces développements n'auraient rien de périlleux si les hommes étaient capables de s'imposer le type de discipline requis par la situation, autrement dit de renoncer à la violence. Qu'en sera-t-il demain ? Nul ne peut répondre à cette question.

Notre monde est plus menacé que jamais par les retours de flamme sacrificielle, et autres aventures démentes dont le XX^e siècle est rempli. Mais il est aussi plus riche de promesses que tous les mondes antérieurs. Nos possibilités créatrices aussi bien que destructrices augmentent sans cesse. Ce qu'il y a de hasardeux dans le siècle qui s'annonce est inséparable de ce qui fera de lui,

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

indubitablement, le plus étonnant et, espérons-le, le plus pacifique de l'histoire humaine.

*

DISCUSSION

@

UN INTERVENANT : Vous avez dit qu'on commence seulement à admettre que les victimes doivent être défendues. Mais Eschyle, dans *Les Perses*, présente déjà ceux qui sont battus comme les sujets à défendre. Est-ce que je me trompe, ou vous ai-je mal compris ?

RENÉ GIRARD : Tout se passe à l'intérieur d'une culture. Je ne dis pas que l'humanité et les sentiments humains ont été inventés par le christianisme et le judaïsme. Mais la protection des victimes se faisait le plus souvent par la vengeance. Dans Eschyle, il s'agit bien de venger les victimes. On pourrait parler aujourd'hui de la « victime inconnue » comme on parle du « soldat inconnu ». La victime sans appartenance n'a été inventée qu'au XX^e siècle. Dans mon enfance, lorsqu'il y avait une inondation au Bangladesh, on ne s'en occupait pas. La bienfaisance restait à l'intérieur du périmètre de la nation. Aujourd'hui, elle s'étend au monde entier. Vous me direz que ce n'est pas vraiment sérieux, parce que la plupart du temps l'aide est très limitée, etc. C'est vrai. Elle relève du souci de prestige. Mais à quelle époque avant nous p.027 a-t-on gagné du prestige en secourant des victimes ? Jamais. Cela n'a rien à voir avec la gloire.

Votre exemple est néanmoins très bien choisi. Car s'il y a une

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

œuvre humaine dans la tragédie grecque, c'est certainement celle que vous citez. Je crois que ce n'est pas tout à fait la même chose que dans notre monde. Mais la possibilité de ces sentiments est toujours présente. C'est pourquoi on peut leur trouver des antécédents. La pièce que vous citez est un très bon choix.

UN INTERVENANT : Votre référence à la psychanalyse et aux mythes grecs, en particulier à Œdipe, est-elle suffisante pour placer, comme vous le faites, la psychanalyse dans la catégorie de la mythologie ?

RENÉ GIRARD : Non. Vous avez raison. Ma référence était polémique, et par conséquent trop rapide et insuffisante. Freud nous a enseigné à lire certains textes d'une certaine façon. Dans *Totem et tabou*, dans *Moïse et le monothéisme*, il se révèle un immense anthropologue et sociologue du religieux. Mais je pense que ces livres seraient beaucoup plus grands s'il avait complètement oublié son complexe d'Œdipe. Il chérissait ce complexe, parce que c'était vraiment son invention. Lorsqu'il parlait admirablement de la tragédie grecque, il avait l'impression de reprendre des propos que d'autres auraient pu tenir. Avec le complexe d'Œdipe, il était sûr de tenir sa chose à lui. Je crois que là, il se trompait. J'ai peut-être tort, mais je le crois d'autant plus que les rapports œdipiens sont très proches de ces rapports mimétiques dont je parle. Si on prend les meilleurs textes de Freud sur le complexe d'Œdipe, on s'aperçoit qu'il tend à faire des relations entre le père, le fils et la mère un jeu de rivalités mimétiques. Il n'y a plus de désir indépendant pour la mère, il n'y a que rivalité avec le père.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

UN INTERVENANT : Comment expliquez-vous le fait que les victimes, pour être reconnues, doivent passer par la sacralisation, tout en sachant que pour être sacralisées, elles doivent être bâillonnées et ne pas avoir accès à l'expression libre ou au savoir ? Comment se fait-il que la victime doive être muette, et comment pourrait-on, aujourd'hui, renverser ce système de valeurs pour rétablir la paix au sein de la violence indifférenciée ?

RENÉ GIRARD : ^{p.028} Il y a un malentendu. Aujourd'hui, nous ne sacrasons pas les victimes. C'est l'univers archaïque qui les sacralsait. Et elles n'avaient rien à dire. Pour illustrer ce fait, on peut citer le bâillon qu'on met sur la bouche d'Iphigénie, sauf erreur dans *l'Agamemnon* d'Eschyle.

C'est la foule qui victimise, puis sacralise la victime. L'innocence des foules archaïques, c'est qu'elles adorent leurs victimes. Aujourd'hui, nous ne pouvons plus les adorer. Nous pouvons seulement les haïr. En revanche, nous nous soucions d'elles et nous efforçons de leur donner la parole. Les premiers textes qui donnent la parole aux victimes sont sans doute certains psaumes de la Bible. Dans ces textes, il y a un individu qui parle. Il est effrayé, terrorisé, et couvre d'injures des gens qui l'entourent et menacent de se précipiter sur lui. Souvent, ces psaumes scandalisent les lecteurs modernes, qui s'étonnent de découvrir de la violence dans la Bible. A mon avis, c'est la situation mythique retournée. Il y a mythe quand la foule qui entoure la victime est seule à nous raconter ce qui se passe. C'est une question de représentation. Lorsque le violent représente l'acte de violence, il le présente comme un acte de justice ou de bonté. C'est pour cela que les gens croient que les mythes ne sont pas violents, qu'ils

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

sont élégants, gais, etc., alors que la Bible culpabiliserait tout le monde. La Bible culpabilise, bien entendu, parce qu'elle dit la violence que les mythes ne disent pas. Mais la victime, ni dans un cas ni dans l'autre, n'a voix au chapitre. Dans la Bible, elle commence à parler. Job, entouré de ses amis, a peur. Qui est-il ? Un homme d'Etat, un petit tyran local, qui a été longtemps adoré par la foule. D'un coup, celle-ci se retourne et lui dit : tu es coupable, reconnais-le. Pendant des chapitres entiers, il demande de quoi il est coupable. Ses amis le menacent de la foudre et de toutes sortes de choses terribles, mais ne répondent jamais vraiment à sa question. Dans ce récit, précisément, la victime commence à parler.

Aujourd'hui, nous voulons faire parler la victime et nous soucions de son sort, mais nous le faisons le plus souvent contre la Bible. Nous avons l'impression qu'elle n'est pas responsable de ce souci. Beaucoup de gens pensent même, si j'ose dire, qu'ils dépassent la Bible sur sa gauche, qu'il sont plus humains qu'elle ne l'est. C'est faux. Malraux disait que le communisme est une hérésie chrétienne : dans le monde extrême-oriental, à mon avis, c'est une vérité qui devrait un jour devenir évidente.

OLAMO AMIGUET : ^{p.029} Quelle lecture proposez-vous des lynchages de Giordano Bruno ou de Savonarole ? Étaient-ils coupables ?

RENÉ GIRARD : Non. J'ai cité Voltaire tout à l'heure. En ma qualité de Français, je le connais mieux que l'affaire Giordano Bruno. Prenons une affaire qui a joué un grand rôle dans la protestante Genève, l'affaire Calas. Il est évident que Voltaire, dans sa manière de l'aborder, est plus chrétien que les ennemis de

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

Calas. L'Église n'aurait jamais dû condamner Giordano Bruno — si tant est que ce soit l'Église : ce sont l'Église et les autorités civiles qui l'ont condamné. Ce qu'on ne veut pas comprendre, c'est que plus une vérité est grande, plus il est facile de la trahir et de la déguiser. On voit cela aujourd'hui dans le souci des victimes, qui devient très souvent la dernière méthode de persécution, en incorporant symboliquement le message chrétien. Peut-être assistera-t-on demain à un triplement ou un quadruplement des mêmes choses. Ce sont les replis du serpent de la Genèse. Plus on est proche de la vérité, plus on en est loin. C'est pourquoi il est très grave de parler au nom d'une vérité qu'on trahit. Car tout le monde, ensuite, confondra cette vérité avec votre trahison, et votre responsabilité deviendra infinie.

MICHEL PORRET : Vous avez utilisé le mot de victime dans un sens très large au niveau de la chronologie. Or la conception moderne de la victime, on le sait depuis peu, est un concept judiciaire qui émerge très précisément en 1730-1740, à la fois dans le vocabulaire juridique, les pratiques judiciaires et la doctrine. D'immenses bibliothèques de victimologie encombrant désormais les bibliothèques des facultés de droit. La notion réparatrice de la victime émerge au moment où l'ancienne conception de la victime se déprend, c'est-à-dire au moment où le rapport entre le religieux, la répression et le sacrifice tend à disparaître dans les types de culture qui définissent la victime comme un objet social contemporain. Elle s'effectue de surcroît à une époque où la justice se laïcise et s'élève contre les valeurs religieuses, et où la notion d'individu devient extrêmement importante dans le processus réparateur. En d'autres termes, ne faudrait-il pas distinguer, sous le terme de victime, deux pistes très différentes ?

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

RENÉ GIRARD : p.030 La transformation dont vous parlez est essentielle. Il s'agit bien de droit. Paradoxalement, c'est au XVIII^e siècle, avec la philosophie des Lumières, c'est-à-dire la première forme de laïcisation et de sécularisation, que le droit, la justice, la notion d'appel devant les tribunaux, deviennent plus réellement chrétiens qu'ils n'étaient auparavant. Le vocabulaire qui s'impose est le contraire de celui que je décris. Mais si on regarde les choses à une échelle plus vaste, je crois qu'il faut les renverser. Certes, l'inspiration ne vient pas directement du christianisme qui, étant religion d'Etat dans la plupart des pays occidentaux, a partie liée avec les forces du conservatisme. C'est une donnée importante, mais historiquement secondaire, et fallacieuse si on l'absolutise. Il est évident que le Christ aurait traité Calas plutôt comme Voltaire que comme les gens qui le condamnaient. C'est de cela que je parle.

La notion de justice est également très importante du point de vue de la notion de preuve. Lorsqu'on parle de savoir et de connaissance, dans notre monde, on pense aux sciences de la nature. On exige une connaissance mathématisée. Mais à partir de quel moment, en justice, la culpabilité ou l'innocence d'une victime devient-elle évidente ? Qu'est-ce que la preuve judiciaire ? A mon avis, la question est très importante pour ce dont je parle. Par exemple, pour comprendre la question du bouc émissaire, il faut la comparer avec celle des boucs émissaires modernes. Ceux-ci sont très faciles à identifier, parce que notre société tout entière les a reconnus. Je pense, en particulier, à l'affaire Dreyfus. Dans ce dernier exemple, on a affaire à un véritable mythe, au sens où je l'entends, parce qu'il y a une victime innocente qui est condamnée par tout le monde, et d'une certaine manière transformée en

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

personnage mythique. Le colonel Picquart et les premiers individus qui se sont élevés contre cette condamnation ont dû souffrir comme Dreyfus lui-même, être en quelque sorte martyrs, parce qu'ils se sont opposés non seulement à toutes les autorités, mais à une opinion publique qui était refermée mimétiquement sur elle-même. La vérité a néanmoins triomphé. Si dans cinq mille ans on retrouve les textes de l'affaire Dreyfus en vrac, les savants les étudieront ; si, ne sachant plus le français, ils se mettent à travailler statistiquement sur ces textes, ils y trouveront cent mille choses, toutes différentes, et en tireront des conclusions déconstructrices et très modernes, constatant qu'il y a des milliers d'interprétations de l'affaire Dreyfus et jugeant qu'elles se valent toutes, qu'elles ne sont ni vraies ni fausses. Ce ne sera pas vrai : en réalité, il n'y a que deux ^{p.031} interprétations qui comptent, celle qui déclare la victime innocente et celle qui la dit coupable. La première est absolument vraie, et on ne peut pas la relativiser. La seconde est absolument fausse, et on ne peut pas relativiser sa fausseté.

C'est ce qu'il faut dire aux étudiants à qui on apprend, aujourd'hui, que la vérité n'existe pas. Nietzsche, pour justifier Dionysos, est tombé dans le darwinisme social de bas étage. Il a dit que les sociétés avaient besoin d'évacuer les déchets, les victimes, etc.

Mais il a compris qu'il ne pouvait le justifier que comme cela. En ce sens, il a justifié le nazisme, l'Holocauste, etc. Il est faux de le nier. D'une certaine manière, c'est nier l'importance de Nietzsche que de nier ceci. Les déconstructeurs actuels sont bien supérieurs du point de vue moral, parce qu'ils ne suivent pas Nietzsche sur ce point. Mais ils n'ont pas de consistance philosophique, puisqu'ils disent qu'il n'y a pas de vérité, tout en n'osant pas attaquer là où

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

le bât blesse vraiment, c'est-à-dire sur le terrain de la vérité judiciaire. Êtes-vous prêts à dire qu'un innocent et un coupable, c'est la même chose, qu'il n'y a pas de différence entre les deux interprétations ? Il n'y a pas que la science physique et la science des particules. La vérité judiciaire est-elle démontrable ? A mon avis elle l'est — si elle ne l'était pas, les romans policiers n'existeraient pas.

GUY DE CHAMBRIER : Il y a quelques jours, le professeur Armand Abécassis, qui est comme vous le savez sans doute une tête pensante du judaïsme en France, a fait à Strasbourg un exposé dans lequel il commentait son livre, qui s'intitule *En vérité je vous le dis*. Sa thèse est intéressante. Il dit que l'Évangile et le Nouveau Testament contiennent de nombreuses traces de la tradition juive et qu'en fait le christianisme s'écarte très peu du judaïsme. Il dit également, et cela me paraît très important, que les chrétiens sont coupables de leur ignorance, et devraient se rendre compte qu'ils sont presque directement tributaires du judaïsme. Il me semble qu'il admettrait la fonction prophétique du Christ, mais qu'il n'irait pas jusqu'à admettre la fonction sacerdotale et royale. Comment situez-vous cette perspective nouvelle et un peu provocante ?

RENÉ GIRARD : Je pense qu'il a parfaitement raison sur la question des relations et de la culpabilité humaines. D'ailleurs, c'est dans les textes juifs qu'on trouve pour la première fois l'affirmation : tu auras pitié de l'étranger, p.032 de l'exclu, de l'immigrant, etc., car toi-même tu as été exilé et humilié. Ce sont des textes fondamentaux, inimaginables dans l'univers grec ou dans tout autre univers culturel que nous connaissons.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

La question théologique, en revanche, est toute différente. Je ne sais pas ce que dit le professeur Abécassis. Mais je crois que ce que fait le judaïsme est prodigieux. J'irai un peu plus loin que tout à l'heure : en un mot, le judaïsme dé-divinise les victimes et dé-victimise Dieu. Le monothéisme, c'est cela. Le Dieu monothéiste n'est jamais victime. Et les victimes ne sont jamais divinisées. Si Joseph était un personnage mythique, lorsqu'il devient le Premier ministre du Pharaon, il serait divinisé comme le Pharaon. On voit d'ailleurs que ses frères, lorsqu'ils le retrouvent, ont la tentation de le diviniser. Mais ils ne le font pas.

Que fait le christianisme là-dedans ? Pour le judaïsme, il est une retombée dans la mythologie, puisqu'il re-divinise une victime et victimise Dieu. On a l'impression que par rapport au judaïsme, il s'agit d'un retour en arrière, d'une régression mythologique. Il en va de même avec l'islam. C'est pourquoi il parle de monothéisme strict. Le christianisme n'arrange pas les choses, quand il dit que Dieu est trinitaire. En réalité, pourtant, on constate que toutes les conquêtes du judaïsme subsistent dans le christianisme. Et le christianisme cite, à propos du Christ, tous les passages essentiels de l'Ancien Testament sur les victimes. Non seulement il innocent la victime que les mythes culpabilisaient, mais il sait ce qu'il fait. Les Evangiles sont autoréférentiels. En ce sens, ils vont plus loin que tous les autres textes de la Bible. Evidemment, c'est là une question religieuse, c'est-à-dire en partie une question de rationalité et de lecture des textes, en partie une question de foi. Nous n'allons pas la résoudre ici.

UN INTERVENANT : Vous dites dans votre dernier livre que la recherche scientifique sur la mythologie évacue complètement la

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

violence. Cela m'a surpris. Est-ce toujours vrai ? Je pense par exemple à un ouvrage récent sur l'archéologie de la Grèce antique, dans lequel il est dit que contrairement à ce qu'on croyait, les Grecs anciens pratiquaient le cannibalisme.

RENÉ GIRARD : Je crois que la mode est en train de changer. Les anthropologues ne fonctionnent qu'avec la parole, mais les archéologues trouvent des choses. On nous a dit longtemps que les Phéniciens n'étaient pas cannibales, qu'on ne sacrifiait pas des enfants au dieu Moloch, que tout ^{p.033} cela n'était qu'invention de l'impérialisme occidental. Pendant ce temps, du côté de Carthage, on découvrait sans cesse de nouvelles cimetières dans lesquels les restes d'enfants à demi brûlés étaient mêlés à ceux d'animaux visiblement sacrifiés. Ailleurs, au sommet de la cordillère des Andes, on découvre les restes de jeunes gens sacrifiés, etc. Les archéologues ne peuvent pas supprimer leurs découvertes. Même s'ils ont très envie d'être conformistes, leur intérêt professionnel est tel qu'ils sont obligés de nous dire ce qu'ils ont trouvé. On imaginait que la civilisation des Incas était très différente de celle des Aztèques, et on découvre de plus en plus que les sacrifices humains étaient répandus sur tout le continent américain.

La mode est donc en train de changer. Mais elle change dans le mauvais sens. On dit que c'est la faute du religieux et on ne parle pas de la société environnante. Des livres nous décrivent le sacrifice comme une institution qui serait là pour cultiver la violence, sans parler de ce que serait la société sans le religieux. A mon avis, il est fondamental de voir que le religieux est toujours contre la violence, même s'il combat la violence avec la violence. Le religieux n'est jamais satanique au sens évangélique de fausse

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

transcendance. Le religieux archaïque cherche à repousser la transcendance au dehors. Seul Nietzsche essaie d'embrasser Dionysos et de devenir Dionysos lui-même. Le plus stupide des Grecs du IV^e siècle aurait compris que Nietzsche allait devenir fou. Car embrasser Dionysos et devenir fou, c'est la même chose. C'est ce que nous appelons « manie ». La folie homicide.

MARC FAESSLER : Je remercie René Girard et recommande à chacun de lire son dernier livre, *Je vis Satan tomber comme un éclair*, l'un de ses ouvrages les plus achevés et les plus limpides.

@

**DE LA VIOLENCE DES IMAGES
AUX IMAGES DE LA VIOLENCE :
LE CINÉMA DE LA FIN DU MONDE ¹**

INTRODUCTION

par Philippe Burrin
professeur à l'Institut universitaire de Hautes Etudes
internationales de Genève

@

p.035 L'invité qui nous donne, ce soir, l'avantage et le plaisir de sa compagnie mérite à plus d'un titre notre écoute. Les Rencontres Internationales de Genève, vous le savez, ont le souci de faire entendre la voix de chercheurs dont le talent, déjà reconnu dans leur domaine, paraît promis à résonner quelque jour sur une scène plus vaste. Notre invité est assurément de ce nombre, et je le remercie d'avoir répondu à notre appel.

Historien, Antoine de Baecque enseigne dans une jeune université de la région parisienne, à Saint-Quentin-en-Yvelines, qui a très rapidement acquis une belle réputation dans le domaine de l'histoire culturelle grâce à une équipe brillante et dynamique dont il est l'un des fleurons.

Historien, disais-je, Antoine de Baecque l'est richement — lui que vous voyez si peu avancé en âge est l'auteur d'une dizaine d'ouvrages — et il l'est doublement.

D'un côté, voilà le spécialiste de la Révolution française, sur laquelle il a ouvert des perspectives originales, notamment en nous la faisant lire à travers ses mots (*Le corps de l'histoire* —

¹ Le 16 novembre 1999.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

métaphores et politique (1770-1800), 1993), à travers ses images (*La caricature* p.036 *révolutionnaire*, 1988) et même à travers ses cadavres. Je pense à un ouvrage de sa plume qui m'est apparu aussi original que remarquable. *La gloire et l'effroi. Sept morts sous la Terreur* (1997), tel est son titre, montre le traitement posthume que connurent sept corps célèbres — ceux de Mirabeau, de Louis XVI, de Robespierre, de Madame de Necker... — à l'époque de la Révolution française quand tout, y compris la dépouille humaine, devenait enjeu de discours et de figuration.

D'un autre côté, deux siècles plus loin, dans notre présent, voici l'historien et le spécialiste du cinéma. Antoine de Baecque a été, plusieurs années durant, le rédacteur en chef des *Cahiers du cinéma*. Il est le biographe de *François Truffaut* (en collaboration avec Serge Toubiana, 1996) et l'auteur de *La nouvelle vague*, ouvrage joliment sous-titré *Portrait d'une jeunesse* (1998).

D'une époque à l'autre, notre invité me semble tenir un fil d'Ariane, l'interrogation sur les pouvoirs de l'image et, plus généralement, de la représentation. Et quelle plus forte épreuve, pour vérifier l'étendue de ces pouvoirs, que la rencontre avec la violence et la mort, ces moments qui ne sont pas seulement de rupture, mais de forclusion de la parole ? De la Révolution française où la mort violente est mise en scène pour parler de la cité, de ses héros et de ses ennemis, jusqu'à la violence qui s'inscrit sur nos écrans, dans une civilisation où son image remplace pour la plupart d'entre nous son expérience directe, les sociétés ne peuvent se dispenser de donner un sens à cette expérience-limite et, ce faisant, de parler d'elles-mêmes.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

Images de la violence, violence des images : Antoine de Baecque était tout désigné pour nous guider dans ce déchiffrement essentiel.

@

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

ANTOINE DE BAECQUE Né à Neuilly-sur-Seine en 1962. Enseigne l'histoire des images à l'université (Saint-Quentin-en-Yvelines, Paris III, IEP). Historien des représentations et des pratiques culturelles, travaillant plus particulièrement sur la Révolution française (*Le corps de l'histoire. Métaphores et politique 1770-1800*, 1993 ; *La gloire et l'effroi. Sept morts sous la Terreur*, 1997), sur la culture des Lumières (a rédigé le tome III de *l'Histoire culturelle de la France*, 1998) et sur l'histoire du cinéma (*Les Cahiers du cinéma. Histoire d'une revue*, 1991 ; *François Truffaut, une biographie*, 1996 ; *La Nouvelle Vague, portrait d'une jeunesse*, 1998). A été rédacteur en chef des *Cahiers du cinéma* (1997-1999) et achève actuellement un ouvrage sur la culture des rieurs au XVIII^e siècle.

CONFÉRENCE D'ANTOINE DE BAECQUE

@

p.037 Réfléchissant sur le thème des violences d'aujourd'hui, tout en les ramenant, les comparant, aux violences de toujours, je comprends tout à fait pourquoi et comment les organisateurs de ces Rencontres Internationales ont voulu que nous nous interroguions ce jour sur les images. *Faire image* c'est non seulement représenter parfois directement la violence du monde à un moment donné, c'est aussi, surtout devrais-je dire en cette cité où l'on s'est parfois violemment opposé, combattu, meurtri, en fonction de l'existence même des images, c'est donc déjà *faire violence*. Chacun connaît la vigueur du précepte commandant l'interdit de l'image (« tu ne feras pas d'idole, ni rien qui ait la forme de ce qui se trouve au ciel là-haut, sur terre ici-bas, ou dans les eaux sous la terre »). Deux des trois grands monothéismes l'ont strictement et traditionnellement observé. Quant au troisième, l'on sait également que, s'il célébra la gloire de l'image des corps, matérialisation du dogme de l'incarnation, concrétisation iconographique de la transsubstantiation, il n'en engendra pas moins, et avec plus de violence encore, une guerre des images qui, sur plusieurs siècles, du Concile de Nicée aux actes iconoclastes du XVI^e siècle, fit longtemps rage, divisant

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

profondément la Chrétienté ; guerre dont les effets, sans doute, sont encore « visibles » aujourd'hui, même si l'on en mesure désormais surtout la décrue, parfois même l'oubli. Donner un corps à sa croyance, donc vouloir la représenter grâce à un certain nombre de récits visuels des corps, c'était faire violence. Et cette violence déclenche, pour ainsi dire, de multiples réactions de contre-violence, échanges qui ont fait que, souvent, le débat sur l'image n'est pas resté débat, que ce débat s'est orné de figures, de représentations, de pratiques ultra-violentes : sans doute est-ce autour des images, de leur existence même, de leur possibilité, de leur légitimité, parfois de leur vérité ou de leur conformité, que l'histoire du monde a été, pendant longtemps, une histoire meurtrière. La violence de l'image est faite de ces cadavres innombrables, de ces guerres, de ces dogmes et interdits qui engendrent les massacres.

Je dirais, ensuite, que ces massacres, que ces cadavres, ont été également beaucoup représentés : images de la violence, donc. Pendant longtemps, la représentation est largement dominée par cette violence montrée, désignée, codifiée, désirée. L'image, dans la tradition ^{p.038} catholique qui lui donne légitimité et gloire en lui confiant la mission de représenter le corps de la communauté croyante, est, quasi par définition, une image de la violence. Il s'agissait essentiellement de représenter le Christ en croix, image archétypale, mère de toutes les images : là où la foi se fait corps. Les stigmates, les meurtrissures, le sang, la mise à mort, seuls, engendrent un corps de gloire, un corps qui se nie comme corps pour devenir esprit, mais dont l'image fixe pourtant toujours un corps, devenu beauté idéale, céleste, incarnation rêvée. Entre ce corps de souffrance, ce cadavre meurtri, et ce corps idéal, se tient

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

l'essentiel de la gloire de l'image, jusqu'au XVIII^e siècle dans bien des pays catholiques, jusqu'à la fin du XVI^e siècle dans l'autre Europe. Cette image figure donc directement la violence, même si elle est tenue par un code parfois rigide et irrécusable. Et l'on n'oubliera pas que le Concile de Trente ne légifère pas directement sur les images, quand il s'agit de mettre de l'ordre dans les représentations de la Chrétienté ébranlée, mais sur la figure des saints et sur les pieuses reliques. C'est-à-dire sur le cortège des martyrs, dont le rassemblement représente la communauté idéale : mises à mort, exécutions, corps torturés, déchirés, démembrés, décapités, dépecés, transpercés... On se rend sans doute difficilement compte aujourd'hui, puisque ces images, par milliers, ont « subi » un processus d'esthétisation qui en a comme annihilé les effets de violence, combien les églises de la Renaissance ou de la Contre-Réforme pouvaient être violentes aux regards. De la gloire en émanait, de la foi, sûrement également de la distance affective et de l'émotion esthétique, mais surtout de la violence. Les travaux les plus récents sur les émotions en histoire, par exemple ceux de Denis Crouzet sur les guerres de religion, soulignent sans cesse combien le regard sur les images, parmi les simples fidèles et pas seulement chez les théologiens, pouvait être affectivement conduit par la violence de ces récits et de ces représentations de martyrs. Il faut avoir en tête cette violence de toujours pour pouvoir comprendre la relative neutralité des images d'aujourd'hui.

Car le passé dure longtemps. Et la violence de l'image le démontre. Chaque grande fracture historique, dans le monde moderne, chaque traumatisme de l'histoire, s'est accompagné d'une profonde crise de la représentation, d'une crise de l'image.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

La violence de l'histoire se double souvent d'une violence de l'image, ou d'une image qui, sur le moment même, a été ressentie telle une nouvelle violence faite à l'image et au monde, violant la légitimité des anciennes, imposant à travers un coup de force, pratique et théorique, un mode inédit de la représentation. On a fini, certes, de s'entre-tuer pour des images, de ^{p.039} se massacrer à leurs propos, mais la violence de ces images n'en est pas moins éclatante, dite désormais par les mots des débats et des discussions qui s'entrechoquent, cet *ekphrasis paroxistique* qui n'a pas cessé depuis le XVIII^e siècle. Chacune de ces crises de la représentation s'accompagne d'intenses polémiques où les mots signifient la violence de l'image : l'affirmation de la critique d'art à la fin des Lumières, à travers l'événement public et polémique que devient la visite au Salon de peinture ; la mise à mal de la figure royale au début de la Révolution française et l'invention parallèle d'un nouveau héros laïc, martyrs républicains s'attribuant (par exemple grâce à Jacques-Louis David) les meurtrissures iconographiques des saints d'auparavant ; la naissance sulfureuse de la photographie, absolument en phase avec la puissance technicienne et mécanique de la révolution industrielle ; les crises des avant-gardes, de l'impressionnisme au cubisme puis à l'abstraction, qui touchent à mort le XIX^e siècle et font surgir, dans la douleur créatrice, la violence des passions, la fureur des débats, le nouveau regard d'un siècle ; l'invention du cinéma, enfin, qui fut à la fois un immense espoir — ce rêve de captation réaliste du monde enfin concrétisé —, un indépassable succès — le début d'une culture de masse —, et une non moins immense et indépassable angoisse : le rêve, le succès, passaient par des fantômes qui, privés de paroles et de couleurs, erraient

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

fugitivement sur l'écran, traversant une salle plongée dans l'obscurité d'un caveau. L'image nouvelle est d'emblée mortifère, c'est sa violence, celle qui accompagnera, telle un spectre fidèle, les grandes mises à mort d'un siècle tueur. Car l'image cinématographique ne s'incarnera jamais tant qu'en enregistrant, directement, simplement, mécaniquement, la mort à l'œuvre sur les corps. Images d'hommes qui viennent à mourir, images d'exécutions capitales, images de dévastation, toutes ces images qui sont le lot commun du spectacle cinématographique de la Belle Epoque, préluant à la violence terrible de l'irreprésentable représenté : les camps de la mort qui, durant le printemps et l'été 1945, s'ouvrent enfin à une liberté hébétée, mais aussi aux caméras qui suivent les armées américaines ; ou encore Hiroshima ou Nagasaki, ruines atomisées, corps et biens, saisies par l'œil froid des documents filmés *in situ*. Cet enregistrement, par son mécanisme même, neutre et simple, est terrible, et sa violence d'autant plus présente qu'elle est tenue, retenue. D'ailleurs, longtemps, les soldats et les opérateurs ne sauront que faire de ces images : les montrer, les conserver, les garder secrètes, les monter, les commenter ? Ces images montrent une violence indépassable, et font violence par leur retrait même : aucun « masque » formel, pas ^{p.040} de mise en scène, seul l'enregistrement de ce qui doit être vu pour ne pas oublier la terreur des camps. Le siècle ne trouvera pas d'autre image que celle-ci pour dire sa violence : les charniers, les résidus des corps entassés, les corps mêmes, décharnés, fantomatiques, que George Stevens, par exemple, a captés à l'ouverture des camps de la mort. Les images d'aujourd'hui, et leur violence représentée, sont nées de ces images terribles de toujours, et, dans le même temps,

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

elles tentent de les oublier, voire même de les neutraliser, de les manipuler, ce qui est une autre manière de faire violence avec les images, de faire violence aux images.

Parlons donc, désormais, de la violence des images d'aujourd'hui, ou plutôt des images de la violence d'aujourd'hui, ce qui me paraît une dénomination plus appropriée. Si je pose à ces images contemporaines mon questionnement initial, celui par lequel j'ai introduit cette conférence, je me trouve confronté à une énigme. Autant je comprends pourquoi les organisateurs de ces Rencontres ont voulu intégrer l'image dans leurs questions posées à la violence, autant j'ai eu un peu de mal à établir le lien entre mes compétences d'historien de la culture des images et l'idée de leur violence contemporaine. Non par fausse modestie ; sans doute parce qu'il existe de meilleurs « penseurs » de cette question, Olivier Mongin, présent ce soir, par exemple, qui a consacré un livre entier à ce rapport problématique entre les images de la violence et la violence sociale à l'œuvre, notamment, en Amérique aujourd'hui. J'étais également gêné car je sentais, presque un peu trop évidemment, où voulait m'attirer cette question et la manière dont elle se trouve formulée. Violence des images, images de la violence, aujourd'hui, cela désigne presque naturellement la question archétypale de la télévision et de ses liens avec les violences du monde contemporain, de l'éthique télévisuelle, de sa puissance modélisable, de sa capacité à imiter et à être imitée. Avec quelques grandes interrogations, déjà fort débattues : la violence fait-elle de l'audimat ? La violence est-elle manipulée par l'image de télévision ? La violence télévisuelle engendre-t-elle de la violence sociale ? Le problème est qu'à toutes ces questions il est possible de répondre par oui ou par non,

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

et que les thèses ainsi présentées sont défendables avec le même aplomb d'un côté et de l'autre. Je ne fais pas ici du relativisme post-moderniste tel que René Girard le campait hier devant vous avec un indéniable brio sarcastique. Mais il s'agit là de questions comme la télévision sait en produire en série à l'occasion de ces multiples débats contradictoires mis en scène pour meubler les programmes de fin de soirée : ces questions appartiennent à tous et n'ont pas de résolution, ^{p.041} exceptions faites des intimes convictions de chacun. Ce qui permet d'éternellement les reposer, de continuellement perpétuer le débat du débat télévisuel et médiatique, donc de nourrir sans faim et à chaud ce monstre froid qu'est le poste de télévision. Je suis en train de me défausser — j'en ai conscience, mais peut-être nos discussions pourront-elles répondre à ces questions de la violence télévisuelle —, pour tenter d'orienter les projecteurs vers un autre terrain. Ce terrain, où se joue la violence par excellence (la destruction de notre vie) et où se déjoue en même temps cette violence par son désir même, est celui des *films de la fin du monde*. En voici un modèle formant stéréotype, le générique inaugurant un film américain au succès récent, *Armageddon*. Vous constatez, à la vision de cet extrait de film, que ma réticence à considérer la télévision comme « objet à penser » ne m'entraîne pas hors du sujet. Il s'agit bien là de violence, la plus grande sans doute faite à notre civilisation : sa propre destruction, son apocalypse. Il s'agit également d'images : le cinéma dans sa volonté, ancienne et récente, de proposer un récit visuel de la catastrophe finale. Dans cet extrait, en onze minutes, pas une de plus, le monde est à sa fin, synthèse presque effrayante si on la regarde littéralement : quelques milliers de morts, une immense cité laissée à demi en ruine par cette pluie

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

de météorites s'abattant sur New York, le fin du fin technologique mis en miettes (la navette Atlantis), et la fin du monde promise dans dix-huit jours. Les images, ici, regorgent de la violence du monde. Pourtant, l'effet est déjà dépassé : la prochaine fois, pour impressionner, ce genre de film devra détruire le monde en moitié moins de temps, avec deux fois plus d'explosions, dix fois plus de victimes. C'est que, je crois, l'image ne fait plus violence. Ce n'est pas seulement que, dans ce long générique, elle intègre toute une série de jeux et de mises à distance — des personnages, des références, des anecdotes comiques —, autant d'évitements de la violence, de dispersions qui permettent à ce film d'être regardable. Plus encore : l'image ne fait plus violence aujourd'hui car elle se trouve constamment relativisée par la culture, l'histoire, l'esthétique, et les médiations multiples dont elle souffre. C'est cela que j'aimerais évoquer désormais : cette ultra-violence représentée et cette non-violence de la représentation, je dirais sa neutralisation. Je prendrai donc l'exemple d'un genre cinématographique très présent aujourd'hui, le *film de la fin du monde*.

Demain, la fin du monde. Seul le cinéma veut encore y croire. Même si certains s'improvisent prophètes de catastrophes, leur crédibilité est quasi nulle, relevant du folklore astrologico-médiatique. Sans doute car ils n'ont pas la force d'évocation suffisante pour *faire* ^{p.042} *voir* ce qu'ils annoncent. Cette puissance d'évocation, suffisamment réaliste pour impressionner, assez ludique pour préserver la distance du rêve ou du cauchemar, seul le cinéma la maîtrise actuellement, avec ses possibilités technologiques et informatiques d'animation, de trucage, de recréation du monde. Si le cinéma fait monde aujourd'hui, c'est

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

d'abord par ce savoir-faire spectaculaire que lui seul maîtrise et qui déplace les foules à travers la planète. L'attente ou la crainte millénaristes, transformées en spectacle de la fin du monde, à la fois terrifiant et alléchant, comme un jeu de (dé)construction qui serait connecté sur son programme optimum, se sont imposées dans les salles. On pourrait multiplier les exemples, mais il est certain que la plupart des succès du cinéma mondial (donc américains) les plus récents sont des films où le présent historique voit surgir la menace, très ancienne mais actualisée par un certain nombre de dérèglements techniques contemporains, de la destruction planétaire. Invasion extra-terrestre symbole de fin du monde : *Independence Day*, *Mars attacks* ; phénomène cataclysmique d'échelle planétaire : *Armageddon*, *Deep Impact* ; monstre surgi des expériences d'apprenti sorcier de l'Occident pour venir ravager le cœur de notre civilisation : *Godzilla*, *Jurassic Park* ; folie destructrice d'un univers informatique poussé à bout : *The Matrix*. Il n'est pas jusqu'au cinéaste le plus emblématique de notre temps, James Cameron, qui propose des films où la vision de la fin du monde est absolument obsédante, qu'elle se conjugue au présent : *Terminator*, *Abyss*, ou au passé : *Titanic*. On reconnaît parmi ces films, les principaux succès publics de ces dix dernières années. Il faut s'interroger sur le pourquoi et le comment de ce phénomène.

C'est également une manière de parler du cinéma américain. Ni en imprécateur — le discours de l'exception culturelle française et l'attaque méprisante contre un cinéma commercial, spectaculaire, décervelant —, ni en fan — le discours de l'admiration technique et de la promotion quasi commerciale —, ni même en cinéphile — le discours de la légitimité auteurise : à l'intérieur du système

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

hollywoodien travailleraient quelques auteurs, artistes indépendants et contrebandiers de génie, mais tout le reste, ce cinéma sans personnalité, sans auteurs, cinéma de producteurs, d'acteurs, de sujets, tout ce reste serait à jeter... Il s'agit plutôt de considérer le cinéma hollywoodien pour ce qu'il est : la mise en œuvre, visuelle, grâce à des moyens techniques et financiers considérables, d'une série de *fictions maîtresses* qui incarnent, par l'identification ou par le rejet, des valeurs, des croyances, des angoisses, au sein d'une communauté. En ce sens, on constate aujourd'hui la forte résurgence du récit d'apocalypse comme fable ^{p.043} contemporaine, besoin et désir qu'il nous faut expliquer, ce que je nommerais une fiction maîtresse de la violence, récit d'apocalypse conjugué à la fois comme narration religieuse, scientifique, politique du monde contemporain. L'apocalypse, René Girard le rappelait hier, est une *révélation*. Je voudrais savoir ce que ces films révèlent de la violence dans l'image.

La fin du monde n'est certes pas un thème inédit au cinéma. Sans remonter aux grandes fresques bibliques du cinéma muet, qui firent s'écrouler plus d'une fois les murs de Sodome et Gomorrhe, détruisirent le Temple, punirent Babylone, et mimèrent ainsi, aux yeux d'un public ébahi, l'apocalypse en carton pâte, on peut, avant le récent *revival* fin de siècle, distinguer quatre moments et quatre genres dans le film de la fin du monde. Juste après les explosions nucléaires de Hiroshima et Nagasaki, des équipes japonaises et américaines ont filmé les effets de la bombe, sur les deux villes, la nature et sur leurs habitants. Les images les plus terribles, essentiellement tournées par Iwasaki, illustrent, à travers une forme de *stupeur documentaire*, le pikadon apocalyptique à même les corps brûlés et fondus, les traces qui

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

perdurent ou qui apparaissent, les regards qui ont vu l'invisible. Les équipes américaines, venues un peu plus tard, se sont concentrées sur les effets matériels des destructions ou sur les conséquences *a posteriori* de l'irradiation nucléaire. Le statut de ces images, gardées secrètes par l'armée américaine jusqu'en 1965, où elles sont montrées, pour une part, dans un film de montage d'une durée de trois heures, *Effects of the Atom Bomb*, révèle leur rôle cinématographique : il s'agit d'un acte d'enregistrement et de témoignage, à l'utilité diverse (scientifique, militaire, historique), qui cherche à conserver la mémoire de l'événement autant qu'à mesurer l'impact d'une première explosion atomique. Ces images sont les *archives de l'inouï contemporain*, enregistrant une destruction dont personne ne pouvait auparavant évaluer les conséquences, montrant en vrai, dans le temps cinématographique du témoignage, un temps historique qui s'est projeté d'un coup vers son *après* radical et effroyable.

Au cours des années 1950, on assiste ensuite à un foisonnement de films fantastiques, américains et japonais le plus souvent, que l'on peut décrire comme des *fictions de crise*. De la fiction, ces films possèdent les règles, et les poussent même à leurs limites extrêmes : monstres divers, extraterrestres, héros et méchants archétypaux, canevas narratifs constants et reconnaissables. D'une crise, ils sont les symptômes, mais le plus souvent ludiques : hystérie antisoviétique ponctuant la guerre froide, les essais atomiques soviétiques, la guerre de Corée, ^{p.044} l'affaire des fusées de Cuba. Ou, pour la série japonaise des *Godzilla* (qui débute en 1955, lorsqu'Inoshiro Honda lance un monstre promis au succès et au remake), effets des explosions

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

nucléaires et sacrifice des forces de la tradition : empreinte fantasmagique du traumatisme de la guerre, toujours tabou, sur la société japonaise des années cinquante. Dans le premier cas de figure, les films américains de série B proposent un bestiaire apocalyptique et futuriste tout à fait détonant. *Return of the Ape Man* (Phil Rosen, 1950), *Le Monstre magnétique* (Curt Siodmak, 1953), *Le Monstre des temps perdus* (Eugene Lourie, 1953), *Des Monstres attaquent la ville* (Gordon Douglas, 1954), *Le Monstre vient de la mer* (Robert Gordon, 1955), *Tarantula* (Jack Arnold, 1955), illustrent le retour ou la venue d'un monstre né des propres expériences (souvent atomiques) et de l'orgueil démesuré de la société contemporaine. *La Guerre des mondes* (Byron Haskin, 1953), *Le jour où le monde finit* (Roger Corman, 1955), *Les Survivants de l'infini* (Joseph Newman, 1956), campent ces martiens qui cherchent, avec une froideur toute soviétique, à liquider l'espèce humaine. Tandis qu'*A des millions de kilomètres de la terre* (Nathan Juran, 1957) mélange les deux inspirations, puisque le monstre destructeur est ramené sur terre depuis Vénus par une mission d'officiers américains, puis s'échine, Alien avant la lettre, à exterminer les hommes qui l'approchent, avant de s'échapper dans Rome (!) et de malmener la ville éternelle. Godzilla, quant à lui, est un immense saurien des profondeurs de l'océan ranimé par les radiations atomiques. Dans les films japonais qui le mettent en scène grâce à une animation ingénieuse mais explicite, ce monstre est lui-même une sorte d'explosion atomique, puisqu'il crache un rayon qui détruit toutes les matières, brûle des immeubles entiers, désintègre les hommes. Godzilla, qui réincarne le cauchemar nucléaire, est cependant vaincu, vengeant en quelque sorte la défaite militaire japonaise puisqu'il est détruit

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

dans l'océan par un savant qui se tue avec le monstre lors d'une explosion sous-marine, rendant hommage cinématographique aux actions des commandos suicidaires des kamikazes de l'aviation japonaise.

Ces monstres qui, venus de la mer, du désert, de la glace, envahissent la ville civilisée, ces extraterrestres qui descendent dans leurs soucoupes volantes pour affronter l'armée américaine pourvue de l'arme atomique, toutes ces figures de l'espace-temps cinématographique sont également des êtres d'un temps historique on ne peut plus contemporain, au point que l'on peut affirmer, à leur propos, que les crises de l'histoire (essentiellement de la guerre froide) *actualisent* un cinéma qui, lui, n'a pas vraiment d'actualité (ces monstres ne sont pas ^{p.045} nouveaux, pas davantage que ces héros ou ces canevas narratifs). Le contemporain violence un cinéma qui n'a pas les moyens de cette violence. C'est l'histoire immédiate qui, s'imprimant sur la fiction fantastique, donne aux films leur véritable portée. Car ce cinéma, de série B généralement, ne possède pas le réalisme de sa violence, essentiellement rêvée ou cauchemardée. Aucun spectateur ne croit en la violence réelle d'un extraterrestre dont chaque couture de vêtement crie la fiction, d'un monstre dont l'animation hurle la fantaisie. Par contre, chaque spectateur peut croire en la réalité de la menace soviétique, en la vérité d'une prochaine apocalypse atomique. Ainsi, dans ce cas de figure, c'est la violence de l'histoire, projetée dans l'esprit de chacun, qui permet de voir ce que la mise en scène cinématographique grime par des décors de conventions, masque en êtres et en héros archétypaux.

A partir du milieu des années soixante, les films de la fin du

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

monde affrontent la catastrophe, sous la pression d'une idéologie (désormais davantage de gauche que de droite) qui dénonce la course aux armements, et des expérimentations d'un cinéma moderne qui joue sur le montage et le direct. *Dr Folamour*, de Stanley Kubrick, en 1964, inaugure ce temps cinématographique, dans un film qui est une farce satirique montée contre la paranoïa atomique américaine, faisant danser une valse dérisoire au champignon de l'explosion nucléaire, image la plus noire et la plus sarcastique qui soit de la fin du monde. Peter Watkins, cinéaste américain d'ultragauche, travaille aussi cette paranoïa atomique, soulignant, dans *The Bomb* (1967), la transformation du système politique américain en une dictature armée sur les effets d'une explosion nucléaire. Le réalisme des images relève du « cinéma direct », genre militant de la fin des années soixante, où Watkins filme presque comme un documentaire la reconstitution de l'explosion, des destructions et des opérations policières et militaires de maintien de l'ordre au sein d'une population affolée et désintégré. On peut définir ces films comme ceux d'après la catastrophe : des fictions d'après la bombe, d'après les temps historiques. A la fois après Auschwitz et après Hiroshima, mais où ces catastrophes seraient comme importées et implantées dans le présent immédiat (le temps de ces films est un présent quasi documentaire), de l'Amérique. C'est le temps d'après la fiction de la fin du monde. Le réalisme de ces films concerne cet après. Le « pendant la bombe » échappe encore pour une bonne part à la représentation, et n'est présent que par ses effets. C'est dans cet après la bombe que réside la construction narrative et temporelle de la catastrophe. Celle-ci n'est vue, à la fois, que par l'après^{p.046} et par l'avant, imbriqués par des effets de montage propres au

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

cinéma. C'est-à-dire que l'avant se reflète dans l'après, et vice versa.

Dès 1959, *Hiroshima mon amour* d'Alain Resnais, puis, en 1962, *La Jetée* de Chris Marker, ont proposé ce type de fictions des temps cinématographiques et historiques noués par l'angoisse de l'apocalypse. Ce qui est visible dans le regard des protagonistes c'est la catastrophe (l'homme japonais d'*Hiroshima mon amour*, la femme, qui fut tondu à la Libération, ou celle de *La Jetée* dont l'œil, soudain, se fige d'effroi devant ce qu'elle voit mais que nous ignorons), mais cela n'est compréhensible que par une projection visuelle et mentale dans le temps d'après la catastrophe. C'est cette projection qui nous fait comprendre que le regard de la femme de *La Jetée* reflète la mort du héros, que les mots d'*Hiroshima mon amour*, « tu me tues, tu me fais du bien », sont une manière d'expier et de guérir par l'amour les deux catastrophes originelles sur lesquelles se fonde le monde moderne, civilisation essentiellement mélancolique et historique d'après l'extermination et d'après la bombe. Le film, grâce aux ressources du montage et du direct, parvient à rendre compte, sur le mode de l'essai ou du militantisme, de cette profonde déchirure, intenable violence d'une histoire contemporaine traumatisée, même secrètement, par ses origines.

Enfin, en 1972, le succès considérable de *L'Aventure du Poséidon* relance un cinéma hollywoodien en difficulté et révèle l'attente publique d'un cinéma de la crise. Une vogue de films-catastrophes s'ensuit, multipliant les incendies, naufrages, crashes, tremblements de terre, éruptions, pandémies. La construction narrative de ces films, ainsi que leur spectaculaire rendu plus opérant par l'amélioration des effets spéciaux et des

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

reconstitutions, soulignent la demande par le grand public d'une fiction apocalyptique et le désir collectif de sa résolution. Les films-catastrophes américains sont des fictions de crise, reprenant, mais dans un autre genre, le rôle des films fantastiques des années cinquante : des fictions pour penser la crise. Comment, sur des questions politiques graves, à des moments historiques précis, le cinéma a élaboré des images spécifiques, destinées à accompagner, telle une *prothèse symbolique*, la sensibilité collective, en dramatisant les préoccupations dominantes, en « angoissant » la conjoncture. Lorsqu'un ordre de civilisation se fendille, craque, menace de s'effondrer, les films-catastrophes apparaissent comme des signes, parmi d'autres, appartenant à une nébuleuse d'indices révélateurs de l'angoisse du présent. Ces films figurent généralement un cataclysme, qui survient brutalement, et bouleverse l'harmonie de la communauté. Le film propose une calamité qui est une forme ^{p.047} d'objet phobique permettant au public de localiser, circonscrire, fixer l'angoisse liée à un état de détresse réelle, au traumatisme d'une crise. C'est une étrange catharsis, qui autorise, par la jouissance liée au fétiche phobique de l'apocalypse, une intense et perverse gratification. Au moment, le début des années soixante-dix, où la société américaine est en crise à travers ses trois piliers traditionnels — l'armée défaite au Vietnam, le Président décrédibilisé à la suite du Watergate, le dollar touché de plein fouet par les effets de la crise pétrolière —, à ce moment précis le spectateur attend, massivement, des fictions de catastrophe qui miment et allégorisent la déroute sociale tout en proposant un schéma narratif où la faute, la culpabilité, la peur, sont présentes, mais rachetées par le sacrifice des figurants ou de quelques héros, et

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

sublimées par la victoire finale, toujours advenue, des forces du bien. Le temps cinématographique est ici celui du mythe, celui qui permet de comprendre allégoriquement la crise du temps historique, tout en conjurant ces angoisses du présent par l'éternel retour des conventions narratives et archétypales propres au mythe.

L'apocalypse se déploie, avec une certaine délectation, dans le présent du cinéma. Les films de la fin du monde, aujourd'hui, proposent une sorte de synthèse de ceux qui, au cours des quatre moments de l'histoire du cinéma que nous venons de décrire, les ont précédés. Non seulement parce qu'ils en sont parfois des remakes ou des reprises. Car la plupart de ces films fantastiques ou catastrophes des années cinquante à soixante-dix sont devenus, au fil de leurs visions et révisions, des classiques de la cinéphilie américaine. Et de nombreux cinéastes américains depuis vingt ans, souvent nourris par cette cinéphilie, se sont montrés intéressés par l'actualisation de ces mythes apocalyptiques. Tim Burton avec *Mars attacks*, Joe Dante avec *Panique sur Florida Beach* ou les *Gremlins*, Steven Spielberg avec *Jurassic Park*, Roland Emmerich avec *Godzilla* ou *Independence Day*, James Cameron avec *Piranha*, *Abyss* ou *Titanic*, tous ont repris en compte l'univers des monstres exterminateurs, des extraterrestres colonisateurs, des naufrages célèbres ou des cataclysmes spectaculaires des anciens films, cela au sein d'un genre, aujourd'hui très actif et particulièrement inventif, du cinéma d'action, d'horreur ou du fantastique. Plus encore, on peut affirmer que les films de la fin du monde contemporains, cherchent ouvertement à s'inspirer des multiples facettes de la représentation cinématographique de l'apocalypse, parfois même à

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

les recycler. On tient là, sans doute, une première explication de ce que je nommerais la crise de la violence de l'image. Aujourd'hui, comme le souligne à sa façon le recyclage cinéophile, *aucune image* n'est nouvelle. Immense ^{p.047} cercle qui fait du mimétique, du photocopiage, de la reprise, de la citation, le mode théorique à la fois cognitif, narratif et fétichiste des temps présents. A l'intérieur de ce cercle, il est certain que l'image a perdu sa violence originelle. Benjamin l'a dit très vite, en parlant de l'image prise dans l'ère de sa reproductibilité mécanique : ce que l'image a perdu dès cette entrée dans une nouvelle ère est son *aura*, puissance d'émotion et d'affectivité de l'*unique*. On peut avancer, de même, que l'image a perdu sa violence à travers ce processus de reproductivité, désormais quasi immédiat et infini, par la prolifération des modes imagés contemporains. Ce qui ne passe plus d'une image à une autre, c'est tout simplement la violence de l'image. Je dirais même que la violence représentée peut s'accroître par ce phénomène de reproductibilité : on reproduit des images, on refait des films, en les chargeant toujours plus de violences. Par contre, la violence de la représentation me semble perdue. La violence de l'image est niée par cette banalisation : une image trop vue, même surchargée de la violence, un mot trop employé, ne veulent plus rien dire. C'est le principal problème de la télévision, par exemple : les mots et les images y sont vite *abusés*. Le seul élément qui semble avoir disparu de ces films — ou qui demeure à l'état résiduel d'un clin d'œil de l'histoire — est précisément celui qui, autrefois (*Dr Folamour*, les films de menace atomique planétaire), conférait une violence historique intense aux films américains de grand spectacle : la guerre froide et la rivalité nucléaire avec l'empire

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

soviétique. Aujourd'hui, c'est une toute autre violence que propose le cinéma. C'est cette forme de violence que nous voudrions étudier à travers ces quelques exemples de films-catastrophes récents : comment le cinéma parvient à jouer simultanément avec plusieurs conceptions du temps historique pour faire surgir, *hic et nunc*, la fin du monde.

La première caractéristique de ce cinéma, paradoxale puisqu'elle semble contradictoire avec la reproductibilité neutralisante des images, consiste à avoir gagné, dans la représentation de la catastrophe, le temps brut du document. En effet, la chronique des destructions apocalyptiques est rendue hyperréaliste par la nouvelle puissance de reconstitution et de déconstruction atteinte par les effets spéciaux, grâce aux technologies informatiques et numériques propres au cinéma contemporain. En quelque sorte, grâce aux effets spéciaux, on peut aujourd'hui filmer la fin du monde. Le cinéma, ici, se rend à la fois extrêmement spectaculaire et très effrayant : le tournage de ce genre de scènes de fin du monde est minutieusement réglé par le ballet des effets spéciaux, virtualisé par les trucages qui apportent, en studio, les compléments réalistes qui manquent désormais au simple ^{p.049} enregistrement par caméra, et mené par une production déployant des moyens quasi militaires, en termes de technologies, de figuration, ou de main d'œuvre convoquée. Iwasaki, en 1945, filmait sans moyens dans un décor de fin du monde, la ville d'Hiroshima rasée par la bombe atomique. Aujourd'hui, la fin du monde exige un déploiement d'effets et de production quasi titanesque : on investit toute la puissance du cinéma dans la violence de la destruction d'un décor. Et c'est une puissance de réalisme : il est certain que les scènes apocalyptiques

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

de destruction de New York, dans *Independence Day*, *Armageddon* ou *Godzilla*, sont spectaculaires. Mais c'est un spectacle de l'illusion documentaire, ou un spectacle de la virtualisation de la violence, comme si les extraterrestres ou les monstres du cinéma fantastique des années cinquante, figures de fiction par excellence, pouvaient, grâce aux effets spéciaux, retrouver vie dans un univers réaliste mimé. Ce défi semble posé telle une épreuve et telle une preuve au cinéma américain contemporain : saura-t-il reconstituer l'apocalypse. Et, tout comme les jeux du cirque d'autrefois, c'est précisément cette épreuve qui attire les foules dans les salles de cinéma : la seule violence qui fasse sens désormais dans la représentation cinématographique est celle de la fin du monde, violence définitive, ultime, mais quelque peu dérisoire. Le temps cinématographique de ces films de fin du monde, qui était auparavant, par définition, celui de la fiction la plus fantaisiste, se joue désormais, poussé par la surenchère du spectacle de la violence apocalyptique, sur le mode primaire du temps historique, celui du document brut, d'un témoignage reconstitué par l'illusion. Comme si, dans *Independence Day* ou *Armageddon*, New York avait été effectivement réduite en cendres, comme Hiroshima, et que Roland Emmerich ou Michael Bay, les deux cinéastes, avaient été présents, tel Iwasaki en 1945. Mais l'on sait que la fiction, l'illusion, sont ici à la démesure d'un projet lui-même irraisonnable.

Car ces films semblent inclure en eux-mêmes la punition de ce projet d'égaliser par la puissance de la représentation le Dieu créateur et destructeur. En ce sens, ces fictions participent d'un temps cyclique des origines. C'est l'origine du monde qui est mimée ici en ce qu'elle annonce sa destruction même : ce qui a pu

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

être construit peut être détruit. Non seulement le cinéma se donne comme décor, mais il intègre la fiction centrale de ce retour apocalyptique des et aux Origines : la punition de l'orgueil du monde qui voudrait échapper à ce cycle éternel. Il s'agit là d'un retour aux origines mêmes de la civilisation américaine, cette lecture littérale de la Bible, ce puritanisme politique, qui frappe dans ces films la transgression technologique, ^{p.050} sexuelle, morale, ce péché d'orgueil de la société américaine. Les origines ont été oubliées, et la catastrophe advient pour rappeler une civilisation à davantage d'humilité devant Dieu, devant la nature ou devant l'homme. Tous les films-catastrophes récents, *Armageddon*, *Deep Impact*, où le cataclysme prend souvent une dimension planétaire, ont cette dimension : une société qui a poussé trop loin ses expériences et son avancée technologiques est rappelée brutalement aux origines par la catastrophe, figure de la purgation et du retour cyclique aux valeurs premières : héroïsme, sacrifice, amour, respect du travail et de l'harmonie sociale. *Godzilla*, ainsi, réanimé dans les profondeurs du Pacifique par les récents essais nucléaires français, fonce directement sur New York, certain de sa course. Il plonge le désastre et la désolation au centre de la démesure technologique et médiatique. On pourrait dire : au cœur de la société du spectacle, afin de mettre, précisément, la destruction violente au cœur du spectacle.

La violence cinématographique joue elle-même sur ce registre du cycle historique, du cercle mythique reconstitué : non seulement parce que les figures du cercle sont visuellement omniprésentes, par les mouvements de caméra, les décors, le montage, mais aussi parce que les héros de ce cinéma de catastrophe sont des figures directement issues des origines de la

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

nation américaine, mi-pères fondateurs, mi-pasteurs puritains. Ils ont pour mission de protéger la terre (l'Amérique) de sa destruction (ils y parviennent) mais aussi de la guider vers le respect de ses propres origines oubliées (la tâche est ardue, et on n'est pas certain qu'ils y concourent). Le film catastrophe le plus intéressant de ces dernières années, *Titanic* de James Cameron, triomphe public planétaire, ne cesse de jouer sur ce rapport particulier à ce que je nommerais la force créatrice de la violence. Ce film a suscité une attente quasi millénariste : voir, à travers le naufrage le plus célèbre de l'histoire, une fin du monde incarnée (une catastrophe humaine) et mécanisée (une catastrophe technique). Mais ce n'est pas le monde actuel qui est ainsi précipité vers le fond de l'océan, c'est celui qui précède : le XIX^e siècle européen. La puissance fictionnelle du film consiste à affirmer, pourtant, que cette catastrophe est créatrice, figure du cycle apocalyptique, éternel recommencement. Car ce qui se joue dans cette catastrophe, c'est le cycle palingénésique de la renaissance à partir de l'effondrement. Le nouveau monde naît de cette catastrophe sacrificielle : Rose, l'héroïne anglaise Belle Époque, renaît américaine de la catastrophe et du sacrifice de son jeune amant américain, lui-même imprégné de tout ce qu'il y avait de moderne dans l'ancien monde (la peinture) et dans le nouveau (l'aspiration ^{p.051} démocratique). Cameron met en scène dans son film cette fascination du moderne pour la violence de ses origines apocalyptiques : c'est la technologie d'aujourd'hui qui permet au film de faire fiction en convoquant le récit de Rose, la survivante devenue une incarnation du XX^e siècle (ses photos résument ce rôle, la désignant comme accompagnant le cinéma, représentation moderne, ou encore l'aventure technique de l'aviation, et enfin le

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

féminisme comme émancipation politique). Ce qui intéresse le public, et fait le succès du film, c'est autant cette construction narrative (l'immense *flash-back* sentimental) que la reconstitution technologique de la catastrophe primitive du monde moderne. *Titanic* propose une vision de la fin du monde qui est aussi celle de ses propres origines.

A ce temps de la chronique du document brut et à ce temps cyclique du retour des origines se substitue parfois, dans les films de la fin du monde, un troisième modèle narratif et visuel, celui des temps mythiques : le passé, et ses monstres titanesques ou bibliques, figurant les fléaux s'abattant sur la moderne Babylone ; le futur et ses créatures extraterrestres qui anéantissent la terre par esprit de supériorité démoniaque, ou qui la peuplent comme colonie dans un mouvement de déploiement impérialiste. Dans la Grèce ancienne, le passage de la narration orale du mythe à sa représentation visuelle et rituelle nécessitait l'intervention du masque, médiateur symbolique. Dans le film catastrophe, l'élément cinématographique qui assume la puissance magique et cérémonielle du masque de la tradition antique est le trucage, l'effet spécial, ce qui, précisément, est réservé à l'animation des monstres ou des extraterrestres. Ces effets spéciaux, par leur degré de réalisme dans l'extraordinaire, leur vraisemblable apocalyptique, autorisent l'actualisation de la catharsis, et opèrent la fusion entre le temps cinématographique et ce mode du temps historique qu'est le mythe. Le cinéma, lorsqu'il rencontre et raconte ainsi l'histoire mythique par l'effet spécial, autorise une désinhibition du spectateur au cours de laquelle il éprouve la réalité de son effroi (face à Godzilla, face au martien de *Independence Day*) tout en la nommant comme fiction

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

extraordinaire. L'effet spécial fait ressentir le « et si cela survenait », donc le « qu'est-ce que je ferais », mais le permet par une sorte de garantie cinématographique, le « cela est faux ». Le spectateur voit donc sa vie et sa mort inscrites dans le film, violence incroyable, mais à travers la *vraisemblance du faux*, ce jeu de la distance ludique. Aujourd'hui, seul le cinéma permet, à ce niveau de spectacle, cette vraisemblance du faux, élément majeur de la violence représentée et de la neutralisation de la violence de la représentation. Le cinéma ^{p.052} d'aujourd'hui porte cette capacité spectaculaire à son maximum, à la demande du public (voir la catastrophe, tel est le défi que le cinéma, seul sans doute, peut relever, ce qui le différencie des autres médias), confortant une attente et une angoisse millénaristes qui ne sont plus réelles mais simples phénomènes de mode, tel un immense programme de « jeu de fin de siècle ». Ce cinéma de la fin du monde joue sur une identification maximale du spectateur, mais, en même temps, sur la délectation de cette identification.

La violence représentée (les images de la violence) est donc d'autant plus spectaculaire que la violence de la représentation (la violence de l'image) est neutralisée, presque *virtualisée*. Tous ces tournages, par exemple, sont en immense partie virtuels. Le monstre Godzilla n'a jamais marché dans New York, ni même une réplique modèle réduit dans une ville miniature. C'était la technique d'animation des films japonais des années cinquante : technique dérisoire, annihilant en partie les images de la violence, mais, du moins, quelque chose était enregistré *dans le monde*, même un monde de poupées, de marionnettes, d'animation. Désormais, les acteurs regardent vers le néant, crient leur peur face au vide. Le monstre est reconstitué sur palette graphique, animation et

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

numérisation informatiques : il est totalement virtuel. Cette virtualité permet certes de filmer de la violence de façon « réaliste » — les cris des acteurs, les explosions, la ville qui brûle —, autorise une technique presque parfaite d'intégration du monstre dans l'image vue, mais défait cependant la représentation de cette image. Ce phénomène rejoint et renforce le processus de reproductibilité de l'image. La reproductibilité proliférante et la virtualité technique ont encouragé la violence dans l'image mais nié la violence de l'image. Dans ces films, la destruction de New York, pris comme emblème de la ville ultracivilisée, Babylone moderne, est ainsi comparable à un jeu vidéo de construction/déconstruction géant offert au spectateur, où ce dernier est, à la fois, dans l'image, pris au piège de l'apocalypse, et aux manettes de la commande, assistant à la destruction avec une certaine distance. Auparavant, le signe de la fin du monde était la découverte des vestiges de New York (*La Planète des singes, New York 1997*) ; désormais, cette épreuve est associée à la destruction même de la ville moderne, comprise telle un immense jeu vidéo.

Il manque ainsi à ce cinéma un véritable effet de terreur ou d'effroi, tel que pouvaient l'enregistrer, par la simplicité de l'enregistrement brut ou, au contraire, par la complexité du cinéma moderne, le Japonais Iwasaki à Hiroshima ou les Français Resnais et Marker en ^{p.053} réfléchissant les effets de la bombe. Malgré ses capacités réalistes de trucage et d'effets spéciaux, le cinéma contemporain est impuissant à assumer la peur fin de siècle qui pouvait, autrefois, habiter les hommes. Sans doute car l'image s'est *laïcisée* : en elle, la crainte de Dieu s'est largement érodée, de même que la gloire meurtrie des martyrs ; car l'image s'est *reproductibilisée* et *virtualisée* : la peur concrète de la catastrophe

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

ou de la guerre apocalyptique s'est transformée en une suite d'images archétypales infiniment reprises ou en un jeu virtuel, où l'effet de spectacle a pris la place de l'effet de réel ; car, enfin, la société s'est *normalisée* : les vecteurs de la violence à l'échelle planétaire (guerre et concurrence nucléaires, catastrophe écologique, cataclysme naturel) sont désormais davantage maîtrisés et canalisés par les règles internationales en matière de sécurité ou les règlements sur l'environnement. Le cinéma est contraint de tenir compte de ces évolutions de l'histoire, tout en les brusquant par la violence que lui autorisent la capacité réaliste des effets spéciaux ou les attentes d'un public en quête d'émotions fortes. Ce cinéma de la fin du monde est ainsi un cinéma laïc, reproductible, virtuel, normal : Dieu ne surplombe plus ses images, le tournage n'est plus son épreuve de vérité, et les conventions y sont omniprésentes. La fin du monde devient un pur code cinématographique, détaché de toute réalité historique, de toute violence réelle, comme si le cinéma pouvait s'affranchir de l'histoire, la maîtriser et la remplacer à sa guise. Qu'il fasse attention, cependant, aux revanches de l'histoire : non seulement les petites apocalypses sont aujourd'hui menaçantes, liées à la prolifération et à la multiplicité des petits détenteurs de la technologie atomique, mais la catastrophe finale est une hypothèse de travail pour des savants dans le monde entier, effrayés par un monde qui surexploite toujours, malgré les avertissements, aussi bien les hommes que la nature, l'être humain et son environnement.

@

DÉBAT

VIOLENCE DES POUVOIRS AUJOURD'HUI

INTRODUCTION DE PIERRE DE SENARCLENS
professeur à l'Université de Lausanne

ET D'OLIVIER MONGIN
directeur de la revue *Esprit*

@

PIERRE DE SENARCLENS : p.055 Au cours de cette table ronde, nous essaierons d'établir entre nous une certaine cohérence, en abordant les dimensions spécifiquement politiques de notre thème, puis en essayant de nous focaliser sur les dimensions socio-économiques de la globalisation, en nous penchant d'un point de vue psychanalytique sur la dynamique du fanatisme et de certaines passions qui aboutissent à des déferlements de violence, enfin en lançant une réflexion de nature plus institutionnelle.

Monsieur Olivier Mongin est directeur de la revue *Esprit*. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages de philosophie politique et d'essais touchant à l'actualité contemporaine. Je mentionnerai *Les nouveaux langages du politique*, *La violence des images*, *L'après 1989* et, tout récemment, *Le Kosovo, un drame annoncé*. Monsieur Mongin revient du Kosovo. Je suis convaincu que son propos, ce soir, sera aussi un témoignage à propos de ce qu'il a vu et compris dans le cadre de cette visite. Olivier Mongin est la figure type de l'intellectuel engagé dans les combats contre les désordres établis. Il se réclame non seulement de la tradition de Charles Péguy et Emmanuel Mounier, mais plus largement d'une exception culturelle française et européenne, qui mérite d'être protégée par l'OMC.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

p.056 Le docteur André Haynal est bien connu à Genève, puisqu'il a été directeur des institutions universitaires de psychiatrie, et qu'il est aujourd'hui professeur honoraire de la Faculté de médecine. Il est psychanalyste et ancien président de la Société suisse de psychanalyse, et auteur ou coauteur de plusieurs ouvrages touchant à la problématique du fanatisme. Il s'est passionné pour l'histoire de la psychanalyse et a publié la magistrale correspondance Freud-Ferenczi — le dernier volume paraîtra prochainement.

Nicolas Levrat est professeur de droit à l'Université libre de Bruxelles. Son enseignement et ses recherches portent sur les problèmes de l'Europe, en particulier de l'Union européenne.

OLIVIER MONGIN : Je reviendrai d'abord sur le titre de notre colloque, puis ferai quelques remarques sur le contexte actuel, qui n'est pas pour moi un contexte de fin de siècle, mais de l'après 1989, et terminerai en passant en revue un certain nombre de violences d'Etats aujourd'hui, en particulier de violences touchant les civils.

« Violences d'aujourd'hui, violence de toujours » : personnellement, je pense que nous ne sommes pas dans une période où la globalisation, qui est vue comme la dynamique de modernisation actuelle, aurait comme contrepartie des résurgences identitaires et des archaïsmes. Je pense au contraire qu'il faut réfléchir de concert — et Monsieur de Senarclens le fera à propos de l'interdépendance — au problème de la mondialisation, et qu'il faut précisément essayer de le saisir. On n'a pas affaire à des nationalismes rétrogrades qui resurgiraient. On a affaire à des types de violence inédits, dans le champ du pouvoir comme dans celui des sociétés.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

« Violence des pouvoirs » : ce titre m'a surpris. Il ne s'agit pas de la violence politique. « Les pouvoirs », ici, peuvent être d'Etat comme ils peuvent être civils. Il s'agit du pouvoir. On a beaucoup emprunté au langage évangélique, qui peut être le mien à l'occasion. Sur le politique, je suis très grec, c'est-à-dire que je pense que la *polis*, la cité, est indissociable de *polemos*, du conflit. Héraclite rappelle que faire la cité est pratiquement l'équivalent de *polemos*. Il ne veut pas dire par là que la cité, c'est la guerre, mais qu'il faut faire en sorte d'instituer la cité, l'espace politique, de telle manière que nos conflits ne dégénèrent pas en guerres civiles. C'est mon hypothèse de travail. Comment faire en sorte que nos conflits ne dégénèrent pas ? Je ne connais pas d'autre issue, pour l'instant, qu'un espace politique cohérent, qu'on dira démocratique dans nos sociétés modernes.

^{p.057} Je me résume : les violences actuelles sont inédites ; nous devons essayer de retrouver le politique, sachant qu'il est toujours biface — comme dit Ricœur. Le politique, c'est la plus grande rationalité. Rousseau n'est pas loin et nous surveille. Le « vivre ensemble », le contrat social est ce qui peut produire le plus grand mal. Les leçons du siècle, à savoir les totalitarismes, nous ont appris que le plus grand mal n'est jamais exclu dans le champ du pouvoir. La question du contrat social va de pair avec celle de la domination, qui peut faire mal.

Ce qui me frappe, aujourd'hui, c'est qu'on a de plus en plus tendance à dissocier la question du contrat social et politique d'un côté, et celle de la domination et de la force de l'autre. Le politique ne sait plus comment et sur quoi fonder la communauté politique. D'où l'ethnicisation de plus en plus forte de la communauté, alors même que l'Etat, que l'on dit en déclin à l'heure de la

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

mondialisation, tend pour survivre à reposer sur la seule force — en dehors du contexte européen. La question est de savoir de quel type de force il s'agit. Mon hypothèse est que la phase du contrat social se désarticule. Qu'est-ce qui institue une communauté politique, et pas simplement identitaire ou ethnique, et la phase du pouvoir ?

Je voudrais faire quelques remarques sur le contexte. On a tendance à de moins en moins parler de politique, au sens large du terme. On nous parle en permanence de la disparition des Etats. Bien sûr, il y a un déclin des Etats, du fait de l'interdépendance. Le rôle des Etats n'est plus le même. Le nombre des Etats a cru. On est passé d'une cinquantaine d'Etats après la guerre à quatre fois plus maintenant. Mais on nous parle de disparition des Etats, de dépassement de l'Etat vers un type de gouvernement qui peut être mondial, ou onusien, ou celui des juges, etc. Le politique est fondamentalement corrompu, il faut y répondre par-dessus les Etats, de manière méta-étatique, que ce soit par un biais humanitaire, onusien ou par celui des juges. D'où l'importance en France du débat entre le rôle des juges et celui des politiques. On a une première tendance. Dans nos discours et nos représentations, nous avons tendance à nous satisfaire de l'idéologie de la fin du politique, liée à l'idée de la disparition des Etats. Oui, il y a déclin. Mais il n'y a pas disparition, puisque le nombre des Etats croît. Qu'allons-nous faire de ces Etats que nous voudrions, nous les Européens, voir disparaître le plus vite possible au nom d'un autre cadre ? Il y a là une contradiction sur laquelle nous devons travailler. La deuxième tendance est l'idée sur laquelle Eric Hobsbawm a clos ses séquences sur le siècle — dans un ouvrage qui vient seulement d'être traduit. Il nous dit à juste

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

titre que le siècle commence en 1914. Il ^{p.058} produit l'âge des catastrophes et des totalitarismes. En Europe, il y a une période d'accalmie de 1945 à 1975. Après 1989 et la chute du mur, on entre dans le règne du capitalisme accompli. L'économie prend le dessus, le politique ne peut plus jouer aucun rôle. Je rappelle que le problème de l'économie est centrale. L'économie est là, Smith nous l'a appris, pour contenir la violence. Mais l'économie produit également de la violence. Il faudrait également travailler sur ce paradoxe, dans le cadre de nos réflexions sur la violence contemporaine. On a donc, en Europe surtout, un contexte qui tend à mettre doublement entre parenthèses la question du politique, au profit de l'économique qui régnerait totalement, ou à celui d'un dépassement de l'action politique traditionnelle, celle qui articulait le problème du pouvoir à celui du contrat social. Il y a là derrière, vous l'aurez compris, une crise du modèle classique européen, le modèle stato-national, qui articulait le pouvoir et la communauté politique selon des modes différents — germanique, français, civique, ethnique, etc. Cette distorsion constitue aujourd'hui la vraie question. Le modèle stato-national est celui qui est toujours pris, dès lors qu'on essaie de repenser la démocratie dans un pays du monde qui vient de connaître une crise.

Quelques remarques, plus rapides, sur la manière dont les gens réfléchissent aujourd'hui sur les questions géopolitiques. Il est intéressant de voir l'évolution en cours. On a parlé après 1989 du dépassement des conflits et de pacification. Il était question de nouvel ordre mondial et de fin de l'histoire. Ce discours est loin derrière nous. Il y a eu ensuite le retour du discours conflictuel. Il a réapparu avec Huntington et la guerre des cultures. C'est le vieux discours Kissinger-Brezinski : on revient à la rivalité classique

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

entre des puissances étatiques qui sont là. On peut choisir le modèle bipolaire ou multipolaire, le débat n'est pas là. Je remarque aujourd'hui qu'un autre discours est en train de s'imposer. Ce n'est même pas celui de la guerre des cultures. C'est celui de la séparation des mondes, qui est de plus en plus mis en avant, et selon lequel il existe des mondes qui laissent de plus en plus indifférents. « Qu'est-ce que j'ai à faire d'une guerre dont je ne connais pas même le nom », disait le protagoniste d'un film. Discours de la séparation des mondes d'un côté, discours sur l'anarchisme généralisé de l'autre. Un article d'un politologue, Robert Kaplan, illustre cette tendance. On est passé d'un discours de la pacification, qu'accompagnait l'idée d'un dépassement des Etats, d'une montée au-dessus du politique, à un discours plus conflictuel qui tend aujourd'hui, aussi bien sur le plan politique qu'identitaire, à ^{p.059} penser en termes de séparation des mondes, ce qui implique l'indifférence. On n'est même plus dans l'idée d'une guerre des cultures.

Cela m'amène à m'interroger sur ce qui spécifie la période contemporaine, de manière moins idéologique et plus concrète. Il y a l'extension du nombre des Etats. J'en ai déjà parlé. Il y a ensuite et surtout le glissement d'une violence guerrière classique, interétatique, au sens klausewitzien, à une violence civile. Celle-ci prend essentiellement la forme du massacre plutôt que de la guerre — au sens du champ de bataille. Elle n'affecte pas des armées qui seraient l'une face à l'autre, mais a tendance à toucher les civils, la société civile elle-même. Il faut essayer d'articuler ces deux phénomènes, qui sont essentiels. D'un côté, les Etats n'ont pas disparu, et il faut se demander ce qu'ils deviennent. De l'autre, on glisse vers une violence touchant les civils. Le schéma classique

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

de la réflexion géopolitique, le schéma aronien, supposait que nous ayons affaire à des Etats classiques., qui se faisaient la guerre. L'état de nature, c'était la guerre entre les Etats. Le rôle de l'Etat, à l'intérieur, était de protéger l'état de droit. Aujourd'hui, on a l'impression qu'il y a un total renversement. On voit un monde qui se pacifie au niveau international, et on regarde de plus en plus nos sociétés comme produisant de la violence endogène. Notre manière de réfléchir sur le politique et la géopolitique s'est totalement renversée. Cela ne va pas sans poser des problèmes de fond. On le constate à propos des guerres civiles récentes, nos sociétés démocratiques sont de plus en plus liées à cette violence qu'elles produisent de l'intérieur.

J'ai parlé de la multiplication des Etats. Ne nous facilitons pas la tâche, n'affirmons pas que la violence des pouvoirs est un archaïsme, un résidu. Ce n'est pas si simple. Il faut analyser le contexte de notre modernité. La plupart du temps, les Etats que les Américains appellent « délinquants » sont des Etats qui vivent la crise de la modernisation démocratique, ou l'impossible transition démocratique — terme que l'on emploie d'ailleurs de moins en moins : en science politique, on ne parle quasiment plus de transition démocratique.

Quelques exemples. Les Etats fonctionnent rarement à la manière de machines de pouvoir. Ils reposent sur la force. Ne prenons pas les exemples du Rwanda ou de la Serbie. Un cas de figure m'a toujours aidé à réfléchir sur cette question. Le pouvoir syrien est qualifié d'Etat de barbarie. Non parce que la société syrienne serait barbare. C'est un pouvoir qui ne se maintient qu'en déstabilisant en permanence autour de lui : au niveau de sa propre nomenclatura, bien que le mot soit impropre ; à l'intérieur de la

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

société, en jouant les minorités les unes ^{p.060} contre les autres ; au niveau régional, en n'arrêtant pas de déstabiliser par rapport aux projets de paix israéliens — bien sûr, aujourd'hui, on n'est plus dans ce cas de figure pour la Syrie ; et au niveau international, en recourant à des acteurs terroristes qui sont intervenus jusqu'à Paris. Assad, pour moi, préfigurait en grande partie Milosevic. Il a parfaitement compris qu'on peut faire tenir un pouvoir en jouant de la déstabilisation permanente de la société à l'intérieur et de la société internationale. Nous aurons probablement à revenir sur le cas de la Serbie, même si nous ne sommes pas tous d'accord, dans la perspective de cette figure d'un Etat qui ne vit qu'en déstabilisant et restabilisant. Aujourd'hui, la Syrie est beaucoup plus dans une situation de pacification et de stabilisation.

Autre exemple, la Serbie. Avons-nous affaire à un simple débat entre nationalismes ethniques ? La BBC a produit un film admirable sur la guerre en ex-Yougoslavie. On y voit la fameuse manifestation du 24 mai 1987, où Milosevic prend de front l'arme ethnique. Il est au Kosovo, qui est tenu par les communistes. Il a compris qu'il doit jouer de l'arme ethnique. Le problème n'est pas celui de l'ethnie albanaise, de l'ethnie serbe ou de l'ethnie croate. Il est dans la manière dont un pouvoir, aujourd'hui, instrumentalise l'ethnique. Ne nous perdons pas. Réfléchissons sur les mécanismes du pouvoir. Cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas des fondamentalismes dans d'autres contextes. Mais ce qui m'intéresse, c'est qu'on ne perde pas le fil de l'analyse, non pas nécessairement de la politique au sens noble du terme, mais des mécanismes de pouvoir. On peut comprendre un certain nombre d'événements qui se sont passés en ex-Yougoslavie en faisant des analyses que je dirai machiavéliques, c'est-à-dire en n'oubliant pas

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

que le pouvoir et la force existent. En n'oubliant pas que le pouvoir peut instrumentaliser l'arme identitaire ethnique. Cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas de problème identitaire, qu'il n'y a pas d'appartenances ethniques et nationales. Ce n'est pas ce que je veux dire. Cela veut simplement dire qu'aujourd'hui, l'arme ethnique est de plus en plus utilisée. On l'a vu très clairement au Rwanda en 1994-1995. En Tchétchénie, demanderez-vous, le débat se pose-t-il en termes ethniques ? Je n'en suis pas très sûr. Peut-être faudrait-il réfléchir sur les mécanismes du pouvoir au Kremlin, pour comprendre une décomposition qui produit la guerre ailleurs.

On pourrait prendre d'autres exemples. J'ai évoqué des Etats en voie de décomposition, des sorties du communisme ou d'un système impérial. J'ai essayé de voir quels types de forces se manifestent dans ces cas. Dans un contexte où l'ethnicité n'a aucun sens, en Colombie ^{p.061} par exemple, on assiste à l'implosion complète d'un système politique. Un certain nombre de chercheurs spécialistes de l'Amérique du Sud s'inquiètent beaucoup de ce qui se passe en Colombie. Dans un monde en voie de globalisation économique rapide et voué à la corruption, on y trouve un certain nombre d'ingrédients, trafic de drogue, guérilla, qui sont en train de faire imploser le système. La question ethnique n'a rien à voir là-dedans.

Il faudrait maintenant, pour continuer à évoquer le rôle de l'Etat, réfléchir sur les Etats en voie de formation. J'ai plutôt parlé de phases de décomposition. Si on ne se concentre pas sur le débat qui met en avant l'ethnicité, on verra par exemple que le modèle singapourien, qui personnellement m'intéresse beaucoup, montre que l'ouverture du marché, malgré la théorie selon laquelle

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

le capitalisme devrait produire la démocratie, s'accommode fort bien d'un Etat autoritaire. Je pense que plus on va vers l'ouverture, plus on va vers des systèmes politiques organisés pour accueillir le mieux possible le marché. Je pense à la Chine. On associe 1989 à la fin des totalitarismes. Je ne dis pas que le parti chinois fonctionne de manière classique aujourd'hui, mais il y a une indécision complète, en Chine, entre une ouverture au marché qui touche essentiellement les villes du bord de mer, et le maintien d'un pouvoir que je ne qualifierai pas de totalitaire au sens classique, mais qui nous amène à nous poser des questions. Nous avons à penser la conjonction possible de formes de pouvoir autoritaires et d'ouverture au marché. Par ailleurs, les travaux de mon ami Olivier Roy sur l'Asie centrale, où les questions ethniques devraient être très présentes, montrent qu'aujourd'hui nous assistons à la mise en place de nations à travers la construction des Etats. N'en rajoutons pas dans l'apocalyptique et dans la description de pouvoirs en voie de déliquescence.

Parmi les violences des pouvoirs, n'oublions pas notre manière de conduire la guerre. La guerre sans morts. La guerre technologique, qui n'est plus conduite par le militaire classique. C'est un sujet que nous devons aborder.

Pierre de Senarclens parlera de la violence civile. Je voudrais simplement donner quelques chiffres. La grande majorité des guerres depuis 1945 sont des guerres civiles ; la grande majorité des victimes sont des civils ; 90% des victimes de combats sont mortes dans des guerres civiles, et 90% des morts étaient des civils. On a tendance à continuer de parler de la guerre classique, sans prendre en compte, même si les drames récents le mettent en avant, ce problème d'une violence qui touche les civils,

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

volontairement ou non — et je ne pense ^{p.062} pas qu'il y ait une grosse différence. Le massacre tend à remplacer la guerre classique. Nous avons effectivement un type de guerre dans laquelle l'ordinateur va de pair avec la machette. Où une cruauté que d'aucuns qualifient d'archaïque va de pair avec la violence technologique. Par ailleurs, je voudrais évoquer un problème que l'on a bien vu dans le cas du Kosovo et à Timor. Nous n'avons pas affaire à des guerres conduites par des militaires classiques. Il faut prendre en compte, dans ces guerres, le rôle des paramilitaires, des polices locales et des miliciens. Ce processus est à l'œuvre depuis un certain nombre de guerres civiles qui ont touché le Proche-Orient.

Ne nous trompons pas. L'Etat n'a pas disparu. Il se multiplie. Il a tendance à pratiquer des formes de violence inédites et plus qu'insupportables. La violence est de plus en plus endogène. Par rapport à cela, la tendance de l'Européen est de recourir à la force internationale, onusienne ou autre, et de panser les plaies. C'est aussi, face aux risques d'éclatement des sociétés, de favoriser les Etats forts. Un livre d'un conseiller de Roland Dumas, ancien ministre des Affaires étrangères, s'intitule *Le bel avenir de la guerre*. La guerre classique consiste à défendre les Etats forts. On défend un Etat fort en Algérie, par exemple, pour empêcher une explosion de type islamiste. On va donc défendre des Etats non démocratiques, au nom des risques sous-jacents dans les sociétés. La question est délicate et je n'y répondrai pas globalement. Mais il y a une tendance à valoriser l'Etat fort et non démocratique, ailleurs, tout en valorisant notre propre démocratie. Je pense que ce n'est pas par hasard que les idéologues que j'évoquais tout à l'heure parlent de plus en plus en termes de mondes séparés, de

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

mondes en voie de séparation. Ce n'est plus la guerre des cultures de Huntington. C'est cette idée qu'il y a des sociétés qu'il vaut mieux brider, parce que les risques d'implosion interne et de guerre civile sont beaucoup trop lourds. Cette attitude permet de comprendre le retard pris, du côté français, dans une intervention possible dans le conflit serbe — qu'il s'agisse d'une intervention militaire ou d'une intervention destinée à faire plier un certain nombre d'acteurs. Regardez ce qui se passe au Maghreb. Vous avez deux Etats forts, l'Algérie et la Tunisie. La Tunisie bafoue complètement les droits de l'homme. L'Algérie est indécise ; je ne sais pas ce que représente Bouteflika. C'est cela, la politique. On retrouve la fragilité et l'aléatoire, et c'est tant mieux. Car on a aussi des décisions étonnantes, auxquelles on n'aurait pas cru il y a trois mois, prises par un roi qui vient d'accéder au trône, dans un pays qui pourrait aller plus vite qu'on ne s'y attendait dans une voie réformiste.

PIERRE DE SENARCLENS : p.063 Le thème de notre table ronde est d'une extrême complexité. Si l'on admet que la violence est le fait d'agir sur un individu ou un groupe d'individus contre leur volonté, en employant la force ou l'intimidation, on doit bien admettre que cette violence est inhérente aux rapports sociaux, aux rapports de commandement, et en fait à toute forme d'organisation politique. La violence est donc un élément constitutif du politique, comme l'a très bien rappelé Olivier Mongin. Le pouvoir et la domination sont nécessaires au maintien de la paix civile et au développement du bien commun. Le seul débat éthique à explorer est bien évidemment la distinction entre la violence légitime et celle qui ne l'est pas.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

Nous avons tendance aujourd'hui à évacuer cette problématique ou en tout cas à la simplifier, en soulignant la légitimité d'un régime démocratique respectueux des droits de l'homme. Cependant, le catalogue des droits de l'homme est très large. Il se décline par l'énoncé de principes qui semblent incontestables, mais dont la mise en œuvre révèle leurs dimensions et virtualités politiques contradictoires. On ne résout pas ce problème uniquement par la logique juridique. Une des contradictions majeures auxquelles doivent faire face les sociétés et les gouvernements démocratiques, est inhérente à l'obligation de respecter simultanément les droits individuels d'une part, les droits économiques, sociaux et culturels d'autre part. La problématique de la protection ou de l'autodétermination des minorités ethniques peut se trouver en contradiction avec la protection des droits de l'homme classiques. Dans certaines circonstances, on est confronté à l'éruption d'une violence tendant à l'affirmation de la souveraineté politique, sans toutefois disposer de critères pour évaluer le bien-fondé de cette revendication ou sans pouvoir arbitrer les conflits qu'ils engendrent, puisqu'il n'existe pas d'autorité internationale disposant du monopole de la contrainte physique légitime.

En outre, nous devons bien admettre aujourd'hui que la notion wébérienne de l'Etat monopolisant la violence légitime est en crise. C'est précisément le thème de cette table ronde qui porte sur la violence des pouvoirs. Dans cette perspective, il faut admettre que la mondialisation a contribué à l'affaiblissement de l'Etat social tel que nous l'avons connu après la guerre, qui était garant de la conception moderne de la citoyenneté. Le phénomène des Etats en faillite et des guerres civiles dans les pays qui sont à la périphérie

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

des centres de production et d'échange modernes sont des expressions inquiétantes de cette érosion de souveraineté.

p.064 La violence des pouvoirs, dans ces circonstances, s'exprime dans le phénomène de la concentration énorme du pouvoir économique, d'un pouvoir qui se réclame des lois du marché en se légitimant du profit, et qui répond avant toute chose aux exigences des actionnaires et des conseils d'administration, tout en demandant aux gouvernements et aux institutions internationales qu'ils créent des conditions favorables à son expansion. Jamais dans l'histoire de l'humanité, des entreprises privées n'ont concentré tant de capacité de production et d'échange, mobilisé tant de ressources technologiques et bénéficié de tant de richesses en étant si peu régulées et en assumant si peu de responsabilité pour le bien public. Les Nations Unies produisent régulièrement au sujet des entreprises transnationales des rapports volumineux, aux titres inspirants, du genre *Les investissements directs à l'étranger et les défis du développement*. La lecture en est absolument accablante. On y découvre que les entreprises transnationales contrôlent le 25% de la production mondiale, et les 2/3 du commerce international, dont 1/3 serait un commerce interne à ces entreprises. Ainsi, les cent plus grandes entreprises non financières, qui ont presque toutes leur siège dans les pays de l'OCDE, possédaient ensemble 1,8 trillions en avoirs étrangers et vendaient pour 2,1 trillions de produits à l'étranger, ce qui constitue le 22% des ventes de l'ensemble des entreprises transnationales, mais n'emploient que 6 millions de personnes dans leurs filiales. L'ensemble des entreprises transnationales emploieraient 86 millions de personnes, dont une vingtaine dans les pays en développement, alors que l'ensemble de la force de

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

travail de ces pays serait de 2,3 milliards de personnes. Cette concentration de pouvoir ne cesse de croître par les fusions et les acquisitions, créant une insécurité au niveau de l'emploi qui rappelle celle que connurent nos aînés dans les années de l'entre-deux-guerres. La violence de ces pouvoirs transnationaux prend notamment la forme de licenciements massifs, de migrations, de phénomènes de dépendance et de répression. Leur concentration de pouvoir économique a aussi pour effet d'affaiblir les fondements de la démocratie puisqu'elle diminue l'espace de la contestation publique en impliquant un contrôle grandissant des médias, des productions culturelles, des messages idéologiques.

Cette dynamique économique est appuyée par les gouvernements des pays de l'OCDE, mais également par les organisations internationales, en particulier par les institutions financières internationales dont les programmes ont constitué une étape décisive du processus de globalisation, et du processus de dérégulation qui l'accompagne. Donc, le problème du déclin des souverainetés étatiques, c'est ^{p.065} souvent celui du passage d'une souveraineté à une autre, avec des effets d'hégémonie qui renvoient souvent aux pays de l'OCDE, et plus particulièrement aux Etats-Unis.

Lorsqu'elle n'est pas endiguée, la compétition entre les acteurs économiques en vue du profit finit par détruire tout principe d'organisation politique et sociale, car elle accroît les polarisations sociales entre ceux qui disposent des facteurs de production et les autres. En fait, la notion de globalisation s'avère en partie illusoire, parce que la diffusion des biens, des services, des capitaux, des technologies, ne bénéficie guère aux pays les plus pauvres, où vit la très grande majorité de la population mondiale. La globalisation

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

a pour effet d'élargir le fossé entre ceux qui peuvent s'intégrer au marché mondial et les masses qui restent en marge des systèmes de production et d'échange modernes sans pouvoir résister à l'avancée de ces entreprises transnationales. Celles-ci ont les moyens de détruire les modes de production traditionnels sans être en mesure de prendre en charge le destin des petits paysans ou des artisans dont les activités ne sont plus rentables. Les flux d'investissements privés en direction des pays pauvres sont rares, peu importants et sélectifs. Ils requièrent des conditions économiques, sociales, culturelles et politiques qui font par définition défaut dans ces pays. Sans industrie, producteurs de matières premières dont la demande décline, délaissés par les investisseurs et les commerçants, confrontés à une agriculture faiblement productive et à une dégradation de leur environnement, à l'augmentation des épidémies létales et à une croissance extrêmement rapide de leur population, les pays pauvres s'enfoncent décennie après décennie dans un profond marasme économique, social et politique.

Il convient aujourd'hui de comprendre ce que signifie le « capitalisme réel », et de faire ce travail avec la même ardeur qu'on a mise à dénoncer pendant des années le « socialisme réel ». Il y aurait aujourd'hui 1,3 milliards de personnes vivant dans le dénuement le plus absolu ; 2 milliards de personnes, soit le tiers de la population mondiale, vivant avec deux dollars par jour. La globalisation a généralement coïncidé avec un écart toujours plus large entre les salaires, donc avec une aggravation des polarisations sociales. Le 1% de la population américaine dispose en 1999 d'autant de revenus, déduction faite des retenues fiscales, que les 100 millions d'Américains (38%) aux revenus les

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

plus modestes, écart qui a plus que doublé depuis 1977.

Il est courant de souligner que la mondialisation s'accompagne d'un renouveau des fanatismes religieux et politiques, comme si p.066 l'universalisme abstrait du marché, et l'avancée de l'individualisme et des phénomènes d'anomie qui accompagnent son expansion, engendraient nécessairement des mouvements de repli communautaire. En fait, cette analyse culturelle me semble trop générale. Elle ne souligne pas suffisamment les dimensions économiques et sociales des rapports entre mondialisation et mouvements ethnonationalistes.

Certes, il ne s'agit pas d'établir un rapport simple entre misère et guerre civile. La politique est toujours d'essence conflictuelle, parce qu'elle concerne, comme je l'ai rappelé tout à l'heure, les rapports de commandement et d'autorité, les disputes entre individus et groupes sociaux sur la répartition de ressources rares, sur la répartition des valeurs et, bien évidemment, sur des intérêts antagonistes. Mais la misère rend beaucoup plus difficile l'arbitrage et l'apaisement des antagonismes idéologiques et politiques.

Une chose est sûre. La très grande majorité des conflits belliqueux ont éclaté dans les pays que l'on associait jadis au tiers-monde. Ces conflits furent des guerres civiles, traduisant la difficulté de formation de l'Etat ou la désintégration de l'Etat. L'espace des pays où la construction de l'Etat échoue ou s'avère difficile, ou l'espace des régimes tyranniques pratiquant systématiquement la torture ou les disparitions forcées comme mode de gouvernement, cet espace recouvre largement celui des régions les plus pauvres du monde. Les guerres civiles des années 1990 ont toutes éclaté dans les pays traversant des crises sociales graves, lourdement endettés à l'égard des institutions financières

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

internationales, des banques et des gouvernements occidentaux. Au demeurant, la politique d'ajustement structurel imposée ou recommandée par les institutions financières internationales a souvent miné la capacité des gouvernements d'assumer leur rôle d'intégration politique. Le cas de la Yougoslavie en témoigne. Dans les mois qui précèdent la crise et l'éclatement de la guerre civile, le Fonds monétaire a exigé des autorités yougoslaves, en contrepartie de nouveaux prêts, un programme d'austérité budgétaire et de libéralisation économique qui a eu pour conséquence d'augmenter le chômage et la récession, tout en demandant des réformes des structures économiques et politiques que les différents Etats de la fédération ne pouvaient accepter. On pourrait multiplier les exemples analogues en évoquant les guerres civiles et les génocides en Afrique, en commençant bien sûr par l'exemple du Rwanda. Certes, les politiques d'ajustement structurel ne sont pas seules en cause, loin de là. Les élites dirigeantes de ces pays ont une très large responsabilité, comme en témoignent également les exemples de la Yougoslavie et des pays africains.

p.067 Il semble donc y avoir un lien entre les crises sociales et les crises identitaires. Les travaux de psychologie sociale nous rappellent ce que nous savons, à savoir que nos identités sont multiples. Cependant, lorsque les individus voient leur niveau de vie, leur statut et leur sécurité sociale s'abaisser, ils ont tendance à se replier sur des identités groupales repliées sur elles-mêmes, sectaires, dont la caractéristique est d'accentuer leur spécificité socioculturelle et de fonctionner sur le mode projectif. Ces groupes sont conduits par des hommes politiques qui s'emploient à construire ou à exacerber leur identité de groupe en désignant des

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

ennemis intérieurs ou des ennemis extérieurs. Il ne s'agit pas de proposer une explication générale des conflits ethnonationalistes en affirmant un rapport de causalité simple entre crise sociale, ébranlement des statuts individuels et affirmation des identités conflictuelles. Il faut tenir compte de ces réalités comme il faut tenir compte de bien d'autres facteurs, en particulier des dimensions institutionnelles que nous aborderons tout à l'heure.

Il n'en demeure pas moins que l'on ne peut pas faire abstraction de ces facteurs sociopsychologiques lorsque l'on cherche à comprendre l'histoire des mouvements fascistes, des mouvements nazis, des mouvements communistes, aussi bien que lorsque l'on cherche à comprendre l'apparition des ethnonationalismes contemporains. A chaque fois, des crises économiques de grande ampleur, impliquant des bouleversements sociopsychologiques affectant toutes les classes sociales, ont débouché sur des mouvements fanatiques utilisant la haine ethnique comme support de leur repli communautaire. C'est la raison pour laquelle je suis convaincu que nous devons vivre avec la résurgence des fanatismes religieux et idéologiques de toutes sortes, si nous ne parvenons pas à maîtriser la mondialisation, telle qu'elle avance aujourd'hui avec le soutien des Etats-Unis et des principaux pays de l'OCDE.

ANDRÉ HAYNAL : J'aimerais parler du fanatisme. Comment en arrivons-nous, dans notre société, à mobiliser les gens pour une plus grande violence, même si la question de la violence, telle que l'anthropologie, la biologie évolutionnaire ou la neurobiologie la voient, est une donnée de la nature humaine. Comment cette donnée est-elle mobilisée par les pouvoirs ? Je tenterai de

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

comprendre ces mécanismes à la lumière d'une explication psychosociologique d'inspiration psychanalytique.

La reconnaissance de l'importance de ce problème et de sa force destructrice a pris beaucoup de temps. A part quelques esprits éclairés ^{p.068} tels que Spinoza, et même si le mot lui-même existe depuis le XII^e siècle, dans le sens de « dévot », personne n'a utilisé ce terme dans le sens où nous l'entendons aujourd'hui avant le siècle des Lumières. La notion de fanatisme est inséparablement liée à la culture européenne des derniers siècles. Les philosophes, au XVIII^e siècle, sont les premiers à l'utiliser plus largement. Elle prend le dessus, d'abord, pour dénoncer le « zélotisme » religieux, qui désignait naturellement dans leur esprit le catholicisme tel qu'il était pratiqué, notamment en France. Depuis lors, nous avons élargi ce concept à des religions séculaires — au sens politique ou sectaire — et à toutes sortes d'utopies qui se veulent l'avènement du Royaume des Cieux sur la terre. Le nationalisme-chauvinisme, le national-socialisme-hitlérisme, le communisme-stalinisme-maoïsme-polpotisme, etc., toutes ces idéologies se sont présentées comme des religions qui apportaient le bonheur à tous. Elles avaient une force de mobilisation fanatique extraordinaire. Nous voyons dans des livres comme *Ordinary People* comment des gens comme vous et moi, une fois engagés dans la Wehrmacht hitlérienne, ont assassiné des milliers de personnes chaque jour, quand par exemple ils ont quitté le territoire polonais. De même, nous avons été témoins il y a quelques années, ici même, en Suisse, d'une tuerie invraisemblable au sein d'une secte. Je ne voudrais pas multiplier les exemples. Quelle est la raison de l'appel si retentissant, de la séduction si profonde qui émane du fanatisme ?

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

Il se construit sur un système intellectuel qui, au nom soit d'une divinité, soit d'autres autorités reconnues, comme aujourd'hui la Science — que ce soit la biologie raciste ou le post-hégélianisme marxiste-léniniste-staliniste —, déclare être en possession d'une seule et unique vérité. « C'est ainsi parce que la Science l'a prouvé », ou « C'est ainsi parce que notre connaissance vient directement de la divinité » : de telles affirmations permettent une exaltation narcissique, c'est-à-dire un gonflage de la personnalité, de l'égo. Elles procurent une sécurité énorme : « Nous sommes en possession de la Vérité ». Cela demande le sacrifice de l'intellect, comme dans la formule *Credo quia absurdum*, « Je crois parce que c'est absurde ». En d'autres termes, on écarte de force tout doute, toute possibilité de questionnement. C'est un péché puni par l'exclusion de la synagogue, comme Spinoza. On écarte toute possibilité d'émergence d'une nouvelle perspective, c'est-à-dire toute pensée créative. Le drame de ces systèmes, finalement, est que tout le monde y est *gleichgeschaltet*, uniformisé. Plus aucune idée nouvelle, scientifique ou autre, n'y est admise. Autrement dit, toute analyse de la réalité, externe ou interne, ^{p.069} est punie. Cela fait partie de ce que le fanatisme représente comme perte possible pour l'individu et pour la société. Dans une société fanatique, on n'analyse plus la réalité, ni économique, ni politique, ni militaire ou autre. On reste fanatique jusqu'à l'effondrement, jusqu'à ce que les flammes guerrières ou économiques détruisent l'empire basé sur le fanatisme — hitlérien, stalinien ou nationaliste, comme en Bosnie ou au Kosovo. L'absurde génocide de millions de Cambodgiens massacrés par les Khmers rouges au nom d'une mystique « table rase », soi-disant préliminaire à l'édification d'une utopie insaisissable, le suicide collectif inexplicable des 900 fidèles du

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

révérend Jim Jones dans la jungle de Guyane, la révolution islamiste sanglante de l'ayatollah Khomeyni, interdisant la musique, les baignades mixtes et ordonnant de fusiller les homosexuels, les excès de la Révolution française qui voulait détruire Lyon simplement parce qu'elle n'était pas assez jacobine, tous ces exemples témoignent de la force déferlante, mais aussi de la dangerosité, voire de la destructivité de ce court-circuitage par les émotions de problèmes qui mériteraient d'être réfléchis, analysés et résolus par des moyens rationnels. Dans l'état régressif du fanatique, les choses deviennent simples. Il y a du bon et du mauvais : les bons, c'est nous, le groupe des élus ; les mauvais, ce sont les autres, parce qu'ils ne croient pas à nos paroles. La division manichéenne du monde en bons et méchants, la réduction du polyphonique au binaire, ont été souvent présentes dans les discours religieux, par exemple dans la tradition chrétienne augustinienne, qui opposait le Royaume des Cieux au « Monde » païen.

Ce qui précède montre clairement que cette structure intellectuelle ne peut pas exister sans les puissantes forces affectives qui la sous-tendent. L'un des grands mystères, dans cette réflexion, est la présence du *leader*, c'est-à-dire du chef charismatique, du fanatiseur, à l'appel de qui les foules répondent avec une soumission hypnotique. Que ce soit au nom d'une divinité ou au nom de la science ou du génie supposé de ce *leader*, la horde des frères se trouve en sécurité. Plus de doute, plus de questionnement, plus d'effort intellectuel ou autre : c'est une solution qui promet le paradis, soit sur terre, dans les utopies politiques, soit dans l'au-delà, dans les formes religieuses.

Cet éloignement de la réalité peut prendre des formes proprement délirantes. De plus, l'identité est à tel point remise en

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

cause que tout doute sur cette identité ou sa justification suscite des agressivités autodéfensives. En langage psychanalytique, on dirait que celles-ci ont lieu suite au déclenchement de blessures narcissiques et d'éléments investis dans l'image de soi grâce au fanatisme. Cela peut aller ^{p.070} jusqu'à des phénomènes d'une violence extraordinaire : mise à feu et à sang de pays entiers, de masses innombrables, telle que l'histoire des guerres de religion — qui sont les plus affreuses — comme celle du XX^e siècle et de ses religions séculières nous le démontrent.

Je ne pense pas que le nationalisme fasse une bonne religion. Il construit toute une mythologie, mais sa force fanatisante se nourrit plus des images du passé que de celles de l'avenir. Même si son utilisation politique est payante, je pense que psychologiquement il est plus fragile que les utopies sociales en général. Par rapport à la question identitaire, en revanche, le nationalisme apporte probablement, avec toute sa mythologie empruntée au passé, plus que les idéologies basées, par exemple, sur la conscience de classe ou la conscience d'appartenir à un parti ou un autre. Nous avons là un ensemble d'avantages et de désavantages. Nous pouvons malheureusement repérer et étudier les formes actuelles du fanatisme dans le passé, plus précisément dans l'histoire du XX^e siècle.

NICOLAS LEVRAT : Je vais essayer de réagir à ce qui a déjà été dit, plutôt que de présenter une intervention construite à l'avance. D'abord, je veux parler de la violence des pouvoirs, qui est effectivement le thème de cette table ronde. Puis je réfléchirai à la position des pouvoirs face à la violence, notamment la violence interne ou externe.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

Pour ce qui est de la violence des pouvoirs, le professeur de Senarclens l'a dit, le modèle wébérien est remis en cause. Ce modèle, en deux mots, veut que les pouvoirs, à l'intérieur d'une communauté politique, soient des pouvoirs institués et qu'il existe un contrat. Ce contrat est bien sûr mythique. C'est une création géniale des penseurs libéraux des XVII^e et XVIII^e siècles. Mais il permet de limiter les pouvoirs de l'Etat et leur violence à l'égard des individus. Or, comme l'a justement souligné Olivier Mongin tout à l'heure, nous vivons aujourd'hui une période de désarticulation du contrat social, et donc une période où le fonctionnement de ce modèle n'est plus garanti. Pourtant, en tant que modèle, il fonctionne de manière assez remarquable. On a tout d'abord cherché à limiter le pouvoir exécutif, qui était évidemment le plus visible, le plus réel, le plus contraignant pour les individus. Je ne vais pas m'étendre sur ce thème. Ceci s'est fait de manière classique, notamment en développant d'autres pouvoirs au sein de l'Etat, en particulier un pouvoir judiciaire et un pouvoir législatif qui encadrent l'action de l'exécutif et qui donc limitent le recours ^{p.071} à la violence par le pouvoir exécutif. C'est là le but de toute la pensée politique libérale.

Ces autres pouvoirs peuvent-ils eux-mêmes être générateurs de violence, au-delà de leur action de contrôle et de limitation de la violence exercée par le pouvoir exécutif ? Olivier Mongin parlait tout à l'heure du pouvoir des juges. Il y a effectivement un danger — réel ou perçu. On a eu par exemple, dans la presse suisse de ces dernières semaines, tout un débat à propos de l'affaire du petit Raoul, où on dénonçait la violence du système judiciaire américain face à un individu mineur, qui se trouvait pris dans un système qu'on percevait comme violent. Ceci étant, cette violence était

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

institutionnelle — je préfère ce terme à celui de violence légitime. C'était la violence du système judiciaire américain, qui possède ses propres mécanismes de régulation interne. Ceux-ci ont conduit à ce que le système n'utilise que temporairement sa violence et, à terme, abandonne son action. Je prends un autre exemple, tout aussi intéressant. On peut considérer que la démission contrainte du ministre de l'Économie, en France, est le résultat d'une certaine forme de violence judiciaire, puisque le simple fait que son nom ait été évoqué dans une affaire — il n'est même pas mis en examen — conduit à ce qu'il y ait une violence à son égard, une contrainte qui l'oblige à renoncer à ses fonctions. Ce type de violence est, me semble-t-il, relativement limité au sein de l'État.

Une question beaucoup plus délicate se pose. Est-ce que le pouvoir représentatif, est-ce que le fonctionnement même de la démocratie peut générer une violence ? Il s'agit ici de la représentation des intérêts de groupes minoritaires et de la demande, le cas échéant, d'une autonomie pour certains d'entre eux. Cela pose la question éminemment complexe de la légitimité du pouvoir. Effectivement, le pouvoir démocratique peut commettre des violences à l'égard de certains groupes qui ne voient jamais leurs aspirations satisfaites par les décisions démocratiques. Le principe même de la démocratie est que le choix des citoyens est a priori indécis. Sur les questions qui vont être posées dans le champ du politique, vous ne savez pas nécessairement si vous allez choisir une option ou une autre. Il est possible de changer vos convictions, il est possible que vos intérêts évoluent, et que par conséquent la position que vous prendrez au sein du pouvoir démocratique auquel vous appartenez, soit a priori indécis. Par contre, si le champ du politique s'étend trop loin et si

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

les décisions prises par ce pouvoir portent sur des matières pour lesquelles vous n'avez pas de liberté de choix et pour lesquelles votre identité propre va être atteinte, alors il y a danger qu'une violence soit exercée par le pouvoir ^{p.072} auquel vous participez. Votre participation à ce pouvoir devient absurde, puisque de toute façon vous ne pourrez pas gagner. Sur une question identitaire, les décisions sont déjà prédéterminées. Donc, la démocratie ne peut pas fonctionner sur ces questions. D'où le paradoxe, en fin de compte, qu'au moment où le champ du politique s'étend à certains domaines, il peut amener le pouvoir démocratique à exercer une certaine violence — alors que ce pouvoir n'a a priori pas de potentiel de violence à l'intérieur, où normalement des mécanismes régulateurs empêchent que la violence s'exerce à l'égard de ceux qui y participent. On arrive, sur le plan interne, à une rupture du contrat qui permettait de limiter la violence exercée par les pouvoirs.

Cela m'amène à la seconde partie de mon intervention. Quelle est la position des pouvoirs face à des violences internes ou externes ? Le cas des violences internes recoupe l'hypothèse d'une rupture du contrat et de l'émergence, à l'intérieur d'une communauté politique, d'un ou de plusieurs groupes qui n'acceptent plus le jeu des pouvoirs et qui sortent du champ politique pour aller vers cette forme de violence qu'Olivier Mongin qualifiait de violence civile. On voit alors des situations qui dégénèrent. A l'intérieur d'un système politique, certains groupes recourent à la violence physique, à la violence civile, qui n'est plus la violence légitime. Face à une telle situation, le pouvoir — ou ce qu'il en reste — va avoir recours à une violence physique qui d'un certain point de vue sera vue comme légitime — on protège les

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

institutions — et d'un autre point de vue, celui des opposants, sera perçue comme une atteinte à leur intégrité.

On voit aujourd'hui cette demande identitaire devenir très forte et les conflits de type civil se multiplier. Cette demande identitaire forte est due, me semble-t-il, à deux évolutions du pouvoir. D'une part, l'extension du champ du pouvoir et la volonté des pouvoirs institués de régler toujours plus l'ensemble de la société, y compris les questions qui touchent aux identités individuelles, et qui donc provoquent nécessairement cette réaction de rupture du contrat par certains groupes. D'autre part, l'incapacité des sociétés politiques de faire face à des forces extérieures, à des violences extérieures. Je pense notamment au phénomène de la mondialisation et de la globalisation, qui fait que les forces du marché exercent une violence à l'intérieur de la société. Des acteurs qui, en toute logique libérale, essaient de limiter les pouvoirs qui leur font face, et qui se considèrent donc comme protégés de la violence du pouvoir, en arrivent ainsi à demander à ce même pouvoir de les protéger de violences externes. On a aujourd'hui une demande, du côté des Etats, pour mieux protéger les ^{p.073} individus face à la violence externe, forces du marché voire — ce qui est en soi une aberration — forces naturelles. Nous avons entendu dans la conférence qui précède que lorsqu'une pluie de météorites s'abat sur la terre, certains demandent au président des Etats-Unis de trouver une solution. On pouvait entendre à la télévision, il y a deux jours, les victimes d'une catastrophe naturelle qui se plaignaient de ce que le pouvoir n'était pas venu à leur secours. Face à des forces externes, on a tendance à se tourner vers le pouvoir et à lui demander d'intervenir. On a d'ailleurs trouvé un terme intéressant pour relier pouvoir et forces

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

du marché (on parle de « forces » du marché pour les opposer non aux forces du pouvoir, qui n'utilise que marginalement la force, mais au pouvoir lui-même) : il s'agit du terme de « glocalisation », qui reprend à la fois l'idée de globalisation et celle de localisation.

Autre force extérieure, tout à fait importante : celle qui peut être exercée par d'autres Etats. On nous a parlé tout à l'heure de cette stratégie qui peut consister pour certains dirigeants à maintenir une tension internationale autour de leurs Etats, pour garantir la stabilité du pouvoir à l'intérieur. C'est un principe classique de certains dirigeants. Les relations entre Etats sont-elles soumises à certains pouvoirs ? Existe-t-il une institutionnalisation du pouvoir au niveau des relations entre Etats, et donc une limitation de la violence que les uns peuvent exercer à l'encontre des autres ? Je crois qu'ici il faut être clair. La réponse est négative, à l'exception de certaines constructions tout à fait limitées géographiquement et dans leurs ambitions. Je pense notamment à l'Union européenne, où il y a véritablement un pouvoir institué au niveau supranational. Dans les autres domaines il n'existe pas de pouvoir institué, et donc pas de contrat. Les pouvoirs n'existant pas, ce sont certains individus de cette société, c'est-à-dire certains Etats, qui vont exercer, non une violence institutionnelle, mais une violence civile, une violence individuelle face à d'autres Etats. Pour prendre un exemple récent, lorsque les Etats-Unis et leurs alliés de l'OTAN interviennent au Kosovo, ils ne le font pas en tant que pouvoirs institués par la communauté internationale. Au contraire, le seul mécanisme qui existe au niveau de la communauté internationale, le Conseil de sécurité, se révèle impuissant à agir. Ils le font en tant qu'acteurs civils dans la société des Etats, et interviennent pour leur propre compte.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

Par rapport à cette question de la violence et du pouvoir, on peut donc affirmer qu'on a un double mouvement tout à fait paradoxal. Face à des violences externes à la société, les acteurs de cette société ont tendance à se tourner vers les pouvoirs et à leur demander d'agir. ^{p.074} Cela tend à montrer que contrairement à ce qu'on pourrait penser en lisant l'énoncé de ce débat, dans de nombreux cas les pouvoirs sont constitués comme des remparts contre la violence. Finalement, le terme même de pouvoir est très intéressant. C'est un terme polysémique par excellence. L'idée de pouvoir est une idée de potentialité. Lorsque les pouvoirs sont institués, ils n'ont que très marginalement recours à la violence. Bien sûr, ils ont le monopole de l'usage de la violence légitime. Mais du fait qu'ils détiennent ce monopole, ils n'ont pas besoin d'en faire usage. Ce n'est que lorsque les pouvoirs ne sont plus garantis dans leur existence en tant que pouvoirs institués par ce fameux contrat mythique, mais qui structure nos sociétés, qu'ils ont recours à la violence. On peut même se demander si, à ce moment-là, ils ont recours à la violence tout à fait physique en tant que pouvoirs ou en tant qu'institutions qui ne sont déjà plus un pouvoir au sens du contrat originel. Lorsqu'au Kosovo les forces serbes agissent, elles n'ont déjà plus le contrôle sur cette province. De fait, elles ne sont plus un pouvoir qui agit institutionnellement dans la région. Lorsqu'aujourd'hui les forces russes agissent en Tchétchénie, on peut douter de la réalité de leur pouvoir institué sur le territoire tchétchène. Finalement, lorsque « les pouvoirs » font usage de la violence, c'est qu'ils ne sont déjà plus véritablement des pouvoirs.

UN INTERVENANT : J'aimerais préciser, à propos de la dernière intervention, que toutes les catastrophes ne sont pas naturelles. Il

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

Il y a des catastrophes provoquées par des Etats, à cause de politiques qui vont à l'encontre de l'environnement. Les inondations constituent un bon exemple. Le néo-libéralisme, le capitalisme et tous les Etats complices sont responsables de toutes les catastrophes à venir.

MICHEL VALLOTTON : Monsieur de Baecque a dressé une fresque remarquable des films fantastiques et de catastrophe. Ces films sont sans doute prodigieux au niveau technique. Mais le scénario est toujours simpliste et puéril, destiné à de grands enfants infantilisés. Je m'étonne qu'il soit passé à côté des films dans lesquels on ne peut pas se contenter d'une simple identification. En revanche, il n'a pas mentionné les films de violence dans lesquels on peut s'identifier soit avec les victimes, soit avec les bourreaux — histoires de serial killers, exemples de tortures physique et mentale. Il a occulté ces sujets, qui à mon sens nous interpellent beaucoup plus et peuvent avoir un effet de contagion sur la société. ^{p.075} Cela m'amène à poser une question relative au sujet de cette table ronde : vous n'avez pas parlé du quatrième pouvoir, celui des médias. Ils inondent la population de films de violence qui nous montrent des cruautés d'individu à individu, qui jettent de l'huile sur le feu et incitent en quelque sorte à la violence. J'aimerais savoir comment vous réagissez à la violence soutenue et institutionnalisée par le quatrième pouvoir.

PIERRE DE SENARCLENS : J'aimerais enchaîner sur cette question. J'ai été troublé par le fait que dans sa conférence, Antoine de Baecque n'a fait aucune référence aux dimensions idéologiques de ces attaques de météorites. Je suis intimement convaincu que ce genre de film, d'une certaine manière, prépare

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

des projets. Parmi ces projets, il y a en particulier ceux qui consistent à défendre, par des systèmes antimissiles, les Etats-Unis contre d'éventuels ennemis extérieurs et des fusées qui pourraient arriver de l'extérieur. De même, dans de nombreuses bandes dessinées, des personnages s'envoient de petits lasers qui détruisent immédiatement leurs ennemis. Ils préparent ainsi les nouvelles armes létales, sur lesquelles les recherches se poursuivent actuellement, qui sont extrêmement dangereuses, mais qu'on légitime par le biais de cette mise en scène.

ANTOINE DE BAECQUE : Le fait que les films dont j'ai montré deux extraits soient fondés sur des canevas narratifs simples, est leur faiblesse, mais aussi leur force. L'art en général, et le cinéma en particulier, reposent sur des canevas narratifs qui ne sont pas innombrables. Même de grands films, comme *Orange mécanique*, relèvent de canevas narratifs assez simples. Ces derniers appartiennent souvent à de vieilles traditions, relevant du mythe ou du récit sacré, qui sont appliquées par les scénaristes hollywoodiens à la société contemporaine. Je ne pense pas qu'il y ait un lien entre la simplicité apparente de ces récits, qui d'ailleurs mettent en jeu des structures de croyance ou d'identification assez complexes, et leur qualité ou leur effet social. La pauvreté du canevas ne détermine ni la qualité des films ni leur influence sur la société. Dire que ces histoires sont simples n'est pas un critère de jugement ou de discrimination. Certes, elles le sont. Mais quand on regarde l'histoire de la littérature ou du cinéma, on constate que la liste de ce que j'appelle les fictions maîtresses est finalement assez p.076 réduite. On peut les regrouper dans un certain nombre de canevas qui sont toujours les mêmes.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

J'ai beaucoup insisté sur l'interprétation idéologique et politique de ces films dans mon histoire des films catastrophe et des films de fin du monde, en particulier à propos des films des années 1950, qui s'inscrivaient de façon évidente dans un système idéologique et politique de crise et de guerre froide. Je pense qu'aujourd'hui on peut lire les films américains que j'ai présentés sur un arrière-plan politique ou idéologique tout à fait prégnant. Je ne l'ai pas fait, parce que mon propos était orienté sur un certain nombre de points qui tournaient plutôt autour de la violence des images. Ma thèse est que la violence dans l'image est de plus en plus forte, mais que la violence des images, d'une certaine manière, s'atténue. Mon propos était articulé autour de cette question. Mais je pense que vous avez tout à fait raison.

ANDRÉ HAYNAL : Pour ce qui concerne les médias et la violence, la majorité des études tendent à montrer que l'impact de la violence télévisuelle sur les enfants ou les adolescents est très grand. On peut caractériser cet impact comme une sorte d'apprentissage de la violence. Les opinions contraires, qui tendent à minimiser la valeur de cet impact, se sont avérées très critiquables dans leur méthodologie.

OLIVIER MONGIN : J'aimerais poser deux questions à Antoine de Baecque. Tu affirmes que la violence des images, d'une certaine manière, ne fonctionne plus. Cela veut dire, pour parler comme les *Cahiers du cinéma*, qu'il n'y a plus de morale du cinéma, qu'on ne se pose plus de questions esthétiques, qu'on ne se demande plus comment on représente. J'aimerais rappeler à ce propos le grand débat qui a animé les *Cahiers du cinéma*. Rivette criait contre Pontecorvo qui avait filmé une femme en train de mourir dans un

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

camp de concentration. Il disait que c'est obscène, et qu'on n'a pas le droit de représenter une femme comme cela. Le problème qui se posait était celui de la mort, c'est-à-dire de l'irreprésentable par excellence. Quand tu dis que l'image de la violence ne fonctionne plus, cela ne signifie-t-il pas qu'il y a une crise radicale de l'image, au sens strict de la représentation ? On touche là la question de savoir ce que c'est pour un gamin aujourd'hui que de voir du massacre en direct. On est près de la violence civile que nous évoquions tout à l'heure.

p.077 Monsieur Vallotton posait le problème de la morale du cinéma. Je ne pense pas aux films catastrophe, mais à des films violents comme *Reservoir Dogs* de Tarentino, où il y a une fameuse scène de torture, que plusieurs critiques ont analysée, et où la caméra fonctionne de telle manière qu'on ne peut jamais s'identifier ni au bourreau ni à la victime. Il y a confusion entre les places de l'un et de l'autre. Cette incapacité pose beaucoup de questions par rapport à ce que nous avons évoqué tout à l'heure dans la violence civile. Il y a là une dialectique sans fin de la victime qui va devenir bourreau, etc.

Quand on évoque le cinéma violent, je pense encore à certains films-culte pour les adolescents, comme *Natural Born Killers*. Ce qui me frappe, c'est que c'est un cinéma où il n'y a pas de langage. Il y a de la violence parce qu'on ne parle pas. Dans *La haine*, les mômes des cités ne parlent qu'à deux moments, quand ils rencontrent un vieux poivrot qui se met à leur parler de Buchenwald, et quand ils « tchatchent », c'est-à-dire qu'ils imitent un animateur télé. Je suis frappé par l'incapacité du langage que ce cinéma violent génère.

J'insiste sur ma première question, à propos de la violence de

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

l'image, telle que d'une certaine manière tu l'as regrettée. Est-ce que tu n'y crois plus ?

MARK HUNYADI : J'aimerais également revenir sur la conférence d'Antoine de Baecque. Il me semble qu'il y a dans votre exposé une prémisse sous-jacente. La violence des images, avez-vous dit, devait nécessairement être localisée dans des images violentes. Vous situez la violence du côté de la représentation et du spectaculaire. Partant de là, vous diagnostiquez l'inéluctable destin inflationniste du spectaculaire, et du coup la neutralisation de cette violence.

Je conteste cette prémisse elle-même. Je prends deux exemples. Dans *L'argent* de Bresson, l'image de trois gouttes de sang filmées en plan fixe pendant une seconde, dans la chambre où se déroule le meurtre, est beaucoup plus violente que toutes les apocalypses qu'on nous raconte. Dans *Le cinquième commandement* de Kieslowski, la méticulosité d'horloger suisse avec laquelle le bourreau nettoie la guillotine, est beaucoup plus violente que tous ces phénomènes inflationnistes, tout ce côté spectaculaire que vous avez décrit. Par conséquent, j'ai l'impression que si le cinéma entend localiser la violence du côté de la représentation, il se trompe d'objet. Et si vous-même la localisez dans la représentation, vous reproduisez la naïveté du cinéma américain.

ANTOINE DE BAECQUE : ^{p.078} Votre question rejoint la remarque d'Olivier Mongin à propos de Pontecorvo et de l'obscénité de la représentation, quand le cinéma fait œuvre formaliste de mise en scène à partir de l'irreprésentable, en l'occurrence la mort dans un

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

camp. Ce que vous dites est proche de cela. Effectivement, Bresson, par son art de l'ellipse, refuse le spectaculaire, le formalisme de la mise en scène à partir de la violence. Cela produit des images encore plus fortes, plus violentes. C'est ce que Rivette défendait contre le formalisme obscène de la violence. Il avait défendu la force directe des documents filmés par les cameramen américains à l'ouverture des camps. C'était un enregistrement brut, dans lequel la mise en scène était absolument niée. Une sorte de mécanisme de l'enregistrement brut de l'image. On rejoint ce que disait Olivier Mongin, et qui est à la base de mon idée, à savoir qu'aujourd'hui la violence des images est atténuée. La violence dans l'image ne pose plus ces questions de morale de la mise en scène. On est passé à un autre aspect, qui est celui du « toujours plus » — toujours plus de spectaculaire, toujours plus de violence dans l'image, toujours plus de mise en scène. La télévision a besoin de la violence, parce que la violence fait de l'audimat, donc elle la met de plus en plus en scène, soit par des trucages condamnables, soit en appelant la violence en amont, en transformant la violence en événement. Les jeunes des banlieues savent que s'ils brûlent des voitures, ils vont passer à la télévision. C'est un phénomène de mise en scène.

UN INTERVENANT : Je trouve obscène de parler d'image de la violence, en laissant de côté la matérialité de la violence. Si par exemple on prend la Suisse, on constate que depuis douze ans il s'y est produit une paupérisation importante de la population, accompagnée d'une production de chômage, qui est pour moi une sorte de massacre social. Une bonne partie des chômeurs sont arrivés à l'assistance publique ou à l'assurance invalidité, ou dans des programmes de simulation de travail. Je vois là des victimes

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

de ce dont vous avez parlé, du pouvoir transnational. Une forme d'idéologie psycho-médicale s'est alliée à l'idéologie économiste pour mettre sur la touche des dizaines de milliers de personnes.

DUSAN SIDJANSKI : J'éprouve quelque difficulté en vous écoutant parce que vous vous situez à des niveaux totalement différents les uns et les autres. Nous ^{p.079} avons d'abord parlé de différentes formes d'utilisation même de la force physique comme violence. Ensuite la violence économique, soit sous la forme de différents types de concurrence. Ce sont quand même des choses passablement différentes. Dans le cas de la violence économique que tu as fort bien décrite, il y a quand même une possibilité d'action ou de réaction par la régulation, et nous voyons qu'à l'heure actuelle on a deux modèles, trois modèles même qui se confrontent. D'une part le modèle de la concurrence à outrance et d'autre part un modèle avec l'intervention du pouvoir politique pour réguler précisément et empêcher des abus extrêmes.

Ensuite, violences idéologique et psychologique. Vous vous êtes référé à Freud et à d'autres auteurs. A ce propos, je voudrais vous poser une question concernant les observations de Freud sur la guerre et sur la mort, où il dit qu'il est extrêmement étonné de voir que ses collègues qui étaient très sensés, des gens au fond très raisonnables, savants, reconnus, sont devenus d'un jour à l'autre très fanatiques. C'était la Première Guerre mondiale, et il a vu des impulsions extraordinaires chez des êtres rationnels. Cela pose une question, de nouveau, à un niveau fort différent.

Enfin, il y a la violence de l'éducation que l'on oublie. On ne la mentionne pas. Ce ne sont pas seulement les films. Il y a l'éducation. Toute l'éducation que nous donnons, qu'on reçoit

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

notamment dans les écoles primaires et plus tard, est une forme de violence aussi. Elle est très douce, elle est molle, mais c'est une violence qui pénètre, et nous savons parfaitement que les nationalismes dont nous avons parlé ont leurs racines dans cette éducation que nous avons reçue. Prenez l'exemple des manuels français du XIX^e siècle. Ils ne parlaient que de la France, contre l'Allemagne, etc. Il y a un nationalisme incroyable qui est renforcé, enfoncé en quelque sorte dans les âmes des uns et des autres. Il y a aussi des moyens de lutter contre ceci.

Je pose cette question, précisément. Entre ce que vous avez souligné, les uns et les autres, il y a d'une part cette interdépendance sociale et économique. Nous ne pouvons pas vivre seuls, nous dépendons les uns des autres. Et il y a d'autre part un sentiment de solidarité par similitude, dont parlait Durkheim dans ses ouvrages, où nous nous rassemblons par similitudes de langue, de culture, d'histoire, etc. S'il y a violence, y a-t-il aussi des solutions à la violence ? Nous avons tellement mis l'accent sur la violence que je me demande si nous sommes tous prêts au combat et à la violence. En fait, ce que je constate, c'est qu'il y a quand même des progrès sous différentes formes. Je mentionnerai des formes qui me tiennent à cœur. Ce sont des formes nouvelles ^{p.080} du fédéralisme, qui essaient de combiner à la fois l'interdépendance et la collaboration avec des identités que l'on reconnaît. On ne les écrase plus. Ce que Nicolas Levrat a mentionné tout à l'heure, c'étaient les identités qui sont écrasées par un Etat qui se prétend démocratique au nom de la majorité. Il n'en va pas de même dans des systèmes beaucoup plus complexes. A ce propos, je dois me référer au cas de l'Union européenne. C'est quand même un miracle de voir que la France

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

et l'Allemagne, après tant de guerres, ont réussi à vivre ensemble en paix. La force de l'Union européenne c'est l'attraction, beaucoup plus l'association libre que la contrainte. Elle a montré que par contrainte elle n'arrive à rien. La sécurité n'est pas dans la contrainte pure.

ANDRÉ HAYNAL : Il est vrai que Freud a été fasciné par la force mobilisatrice du nationalisme. Il n'y croyait pas, il l'a écrit explicitement, pour avoir vécu dans un Empire où coexistaient vingt-sept langues et où les gens se comprenaient de plus en plus à travers une forme de parlementarisme. Il était fasciné par la manière dont cela a pu prendre feu d'un moment à l'autre. C'est là que nous devons recourir à l'explication par les manipulations du fanatisme et du nationalisme. A l'époque, il y avait déjà un parti nationaliste allemand en Autriche. Finalement, je crois que ce sont les forces politiques et économiques sous-jacentes qui manipulent ces structures idéologiques.

Si essayer d'aider des chômeurs déprimés, fragilisés, voire carrément malades, dans une époque difficile, signifie nécessairement qu'on veut les rendre aptes à un pseudo-travail, pose une question très complexe. Je pense que la politique contraire, c'est-à-dire ne pas aider des personnes fragilisées, dans une situation sociale difficile, serait certainement une politique ou un procédé très critiquables.

UN INTERVENANT : Puisqu'il s'agit de violence, j'aimerais parler de la violence que constitue l'organisation de cette soirée. Au cours de ce débat se sont succédés cinq orateurs qui se suffisaient à eux-mêmes, auxquels on peut ajouter Monsieur Sidjanski. On peut se demander si la quantité est l'objectif recherché, ou si la

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

présence d'un seul ou de deux orateurs qui centreraient plus leurs réflexions ne serait pas quelque chose de plus souhaitable.

PIERRE DE SENARCLENS : p.081 Votre remarque est intéressante et sera soumise aux organisateurs de ces Rencontres. Mais je crois que ce n'est ni le moment ni le lieu d'en débattre.

Je pense que nous sommes tous d'accord pour estimer que nous ne pouvons pas aborder la problématique de la violence des pouvoirs sans essayer de mettre en évidence une constellation, une mosaïque extrêmement complexe, dont nous ne pouvons pas tirer les fils de manière simple pour expliquer toutes les manifestations de violence des pouvoirs. Nous partons d'une constatation que nous avons faite dans les années 1990, à savoir que les structures qui maintenaient certaines formes de sécurité, en tout cas dans les pays occidentaux, se sont en gros maintenues, mais qu'elles se trouvent de plus en plus confrontées à des clivages qui ne sont pas seulement économiques et sociaux, mais qui portent sur des phénomènes d'intégration. Ce qui me frappe toujours, c'est que les pays de l'OCDE ont toute une série de mécanismes d'intégration et de régimes de coopération, qui fonctionnent relativement bien et qui sont enserrés dans des réseaux de sécurité stables, qui assurent une certaine paix civile. En revanche, dans les pays qui sont en marge de ces centres de production et d'échange, on a effectivement des déficits très importants du point de vue institutionnel, des déficits d'intégration régionale. Cela pose la question de la désintégration des Etats.

Quant à la problématique de la souveraineté, abordée par Olivier Mongin, elle dépend désormais du fait que l'Etat n'est plus maître de sa politique monétaire, n'est plus que faiblement maître

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

de sa politique financière, n'est plus maître de sa sécurité, et que par conséquent des attributs traditionnels de la souveraineté commencent à lui échapper. Mais, comme je le suggérais tout à l'heure, cette souveraineté ne s'évanouit pas dans le ciel pour faire place à une coopération harmonieuse. Elle signifie d'autres phénomènes de domination ou d'hégémonie, que nous devons avoir le courage et la lucidité d'examiner. Lorsqu'on parle de la globalisation comme d'un processus inexorable, on oublie que toutes les grandes étapes de la mondialisation ont été le fait de décisions étatiques. Il en est allé ainsi pour la désintégration du système monétaire de Bretton Woods en 1971, comme pour la dérégulation financière, pour l'Acte unique européen, pour le processus de libéralisation des échanges dans le cadre de l'OMC. Ce ne sont pas des choses qui se font par le seul jeu des transnationales. Elles arrivent par le biais de décisions politiques. A ce niveau, il y a effectivement souveraineté. Mais le problème, c'est que les ^{p.082} démocraties ne sont plus toujours en prise avec les pouvoirs qui déterminent ces évolutions politiques.

NICOLAS LEVRAT : J'aimerais revenir sur quelques-unes des questions qui ont été posées. Pour ce qui concerne le pouvoir des médias et la violence, je pense que le seul pouvoir des médias, par rapport à la violence — en mettant à part la fiction —, c'est de diriger le projecteur sur certaines violences plutôt que sur d'autres. C'est un réel pouvoir. C'est cela qui fait, par exemple, qu'on va parler de la violence économique que subissent les chômeurs ou au contraire qu'on va l'occulter. Les médias ont donc un véritable pouvoir, celui de sélectionner les violences qui vont apparaître ou non. Je doute que leur pouvoir aille au-delà.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

Pour ce qui est de l'argument qui consiste à dire que le processus de mondialisation est le fait de décisions politiques, et qu'il n'y a par conséquent pas eu de violation de la souveraineté des Etats, je crois qu'il faut être extrêmement prudent. Ces décisions politiques sont presque toujours le fait exclusif des exécutifs nationaux. Le contrôle démocratique, précisément, ne s'exerce pas sur ces organisation supranationales, ni sur la décision de les créer. Il y a eu là un glissement et une perte de contrôle sur les pouvoirs. Les exécutifs, dont on contrôlait la violence à l'intérieur de l'Etat, ont transféré un certain nombre de leurs pouvoirs à des institutions qui subissent beaucoup moins de contrôle. Les pouvoirs de l'Union européenne, certes, sont limités par des mécanismes de contrôle parlementaire et autres. Mais dans le cadre de l'OMC et d'un certain nombre d'organisations, il n'y a plus de contrôle. Il faut donc être relativement prudent. D'ailleurs, les quelques fois où on a demandé aux populations si elles étaient d'accord avec ces transferts, que ce soit en Suisse à propos de l'Espace économique européen ou dans des Etats membres de l'Union européenne lorsqu'il a fallu ratifier des traités qui faisaient avancer l'intégration européenne, on a vu de fortes hésitations de la population. Je ne dis pas forcément des refus. Mais en tout cas des questionnements. Je pense donc que cet argument doit être relativisé.

OLIVIER MONGIN : Deux mots sur les médias. La question est décisive. On rejoint ici celle du politique. Le temps des médias n'est pas celui du politique et n'est pas celui du droit. Une société polyphonique — comme quelqu'un le disait très bien tout à l'heure — joue sur des registres de temporalité multiples. Le temps des médias est celui de l'urgence et du présent. ^{p.083} C'est le plus

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

souvent le temps de l'humanitaire et d'un certain type d'action internationale. Le temps politique devrait être celui de l'anticipation ; il l'est de moins en moins, voire quasiment plus, précisément parce qu'il y a un pouvoir de l'opinion qui passe par les médias et qui fait que la politique est de plus en plus sous la pression de l'opinion. Il y a des choses qu'un politique n'a pas le droit de dire. Quand Jospin dit qu'aujourd'hui l'Etat est contraint, les médias se rebellent contre lui, alors qu'ils savent très bien que c'est juste. L'Etat est contraint, sur le plan économique, en France comme ici. Le temps du politique n'est pas le temps des médias. Il en va de même du temps du droit. Les normes juridiques précèdent l'événement, mais quand je veux faire justice, j'interviens après que le mal soit fait ou le litige ouvert.

Les démocraties se trouvent donc dans une situation très difficile. Le débat sur l'urgence me paraît fondamental. Et je crois que le débat sur l'image rejoint cette question. On aurait intérêt à réfléchir sur les diverses temporalités, et à montrer qu'elles devraient se superposer plutôt que se confondre.

Un dernier mot. Même si nous nous trouvons confrontés aujourd'hui à ce qu'on appelle des irrédentismes, à des violences civiles extrêmement dures et à des « nettoyages ethniques », etc., il faut comprendre que nous sommes dans le monde de ce que Nicolas Levrat appelait tout à l'heure la « glocalisation ». Le global, la globalisation localisent de plus en plus. Cela veut dire qu'ils fragmentent les sociétés, et produisent de plus en plus des espaces séparés, celui de la réussite et celui de la non-réussite. C'est pourquoi le débat qui a lieu en France — et qui aura lieu demain en Suisse — sur la ville et la crise urbaine est fondamental. La fragmentation passe dans certains endroits par l'ethnisation.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

On a pu rêver de multiethnisme, mais on voit bien, de la Bosnie au Kosovo, que ce n'est pas ce qui se passe. La logique de la fragmentation participe de l'ethnicisation. Les Etats et les pouvoirs suivent. Chez nous — je parle de la France — il suffit de regarder les cartes urbaines pour voir que les évolutions se font dans un sens affinitaire, c'est-à-dire que les gens se regroupent entre pairs. La sociologie de la ville le montre, le monde démocratique devient de plus en plus un monde de l'entre-soi. Le monde de l'ethnicité, de même, est un monde de l'entre-soi. C'est un monde où l'on contourne les conflits, alors que les conflits devraient irriguer la démocratie. Je disais au début que la cité est là pour nous permettre d'avoir des conflits qui ne dégénèrent pas en guerres civiles. Nous aurons de moins en moins de conflits entre nous, et c'est tout le problème. La capacité des démocraties à assumer la conflictualité diminue. On va vers un ^{p.084} monde de la juxtaposition. A moins, bien sûr, que le capitalisme et bien d'autres choses ne changent... Mais nous avons plutôt tendance, aujourd'hui, à vouloir aller de l'avant, au nom d'une mythologie à la fois technologique et économiste.

PIERRE DE SENARCLENS : Nous avons évoqué à plusieurs reprises l'image du contrat social. Nous avons tous en nous l'idée de cette espèce de contrat que les citoyens passent avec l'Etat. Je pense qu'à l'heure de la globalisation, l'Etat ne peut plus assumer l'entièreté de ce contrat et que ce qui compte est le problème de la construction de nouvelles institutions, que ce soit dans un cadre d'intégration régionale ou dans un cadre plus universel, comme celui des institutions des Nations Unies. La problématique à laquelle nous sommes confrontés — maîtriser la globalisation — revient avant tout à reconstruire nos institutions et les institutions

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

internationales à partir des problèmes que pose la régulation de la mondialisation.

Je crois qu'il y a un lien très fort entre Hobbes et Freud sur la problématique des institutions. Freud considérait que les institutions, c'est-à-dire l'intégration de la répression des instincts, étaient fondamentales pour le développement de la société civile et de la société politique.

ANDRÉ HAYNAL : Je crois qu'effectivement pour Hobbes l'homme est l'ennemi de l'homme, de même que pour Freud. Ce dernier tient la civilisation pour une structure très fragile, qui s'est construite en Europe aux XVIII^e et XIX^e siècles. Il est un héritier des Lumières. Pour lui, cette civilisation va pouvoir pacifier l'homme. On parlait de sa surprise devant le nationalisme : il a vu à quel point la civilisation est fragile. Hélas, la littérature sur les camps de concentration, qu'ils soient nazis ou soviétiques, montre que l'homme normal, ordinaire, peut d'un coup se montrer féroce et empli de violence. C'est par là que Freud, avec son expérience de vie du XX^e siècle, se rapproche de Hobbes. Mais il conserve l'espoir qu'une régulation des relations interpersonnelles puisse diminuer la violence.

PIERRE DE SENARCLENS : Je clos cette soirée sur cette note d'espoir. Je remercie toutes les personnes qui y ont participé, en particulier notre conférencier et tous ceux qui ont pris la parole. Merci de votre patience, merci de votre présence.

@

POUR COMPRENDRE LA VIOLENCE : L'HYPOTHÈSE DU SUJET ¹

INTRODUCTION

par Jean-Claude Favez
professeur à l'Université de Genève

@

p.085 La carrière universitaire de Michel Wieviorka s'inscrit dans un cursus à première vue classique : Université de Paris-Dauphine, École supérieure de commerce de Paris, doctorat de 3^e cycle en gestion et sociologie, doctorat d'État enfin en lettres et sciences humaines. Michel Wieviorka enseigne ensuite comme maître de conférence à Paris-Dauphine et depuis 1989 en qualité de directeur d'études dans cet incubateur qu'est l'École des hautes études en sciences sociales.

Mais ces diplômes ne constituent pas seulement les passages obligés d'une formation en sciences sociales. Gestion, sociologie, sciences sociales lient ici de façon originale les différentes démarches du chercheur qui sait, pour citer notre invité, que *les sciences sociales ne sont jamais en position d'extériorité ou de neutralité par rapport aux objets qu'elles étudient*. Il n'y a donc pas de recherche qui ne soit appliquée dans les sciences sociales, puisque les objets sur lesquels travaille le chercheur concernent toujours la société d'une façon ou d'une autre.

Michel Wieviorka est actif depuis 1981 au Centre d'analyse et d'intervention sociologique (CADIS) de l'École des hautes études. Sous sa direction, le Centre est devenu un lieu actif

¹ Le 17 novembre 1999.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

d'investigation et de réflexion sur l'évolution de notre société. En outre les travaux du Centre ne restent pas confinés dans des revues confidentielles ; ils ne sont pas écrits uniquement à l'intention de quelques collègues spécialistes qui fréquentent les mêmes sites de la toile. Ils visent un lectorat très large ^{p.086} soucieux de comprendre et d'agir et empruntent parfois des publications tous terrains comme ce *Monde des débats* dont Michel Wieviorka vient de prendre la direction et publie précisément en novembre un numéro consacré en grande partie au thème de la violence.

Tout d'abord ce que j'appellerai les nouveaux mouvements sociaux en France et ailleurs. Puis le racisme, dont la prise de conscience est une des caractéristiques de la mondialisation contemporaine et auquel sont consacrés entre autres les ouvrages *Racisme et Modernité* (1991), *L'espace du racisme* (1993), *La France raciste* (1992), *Racisme et xénophobie en Europe : une comparaison internationale* (1994). Enfin l'avenir de la démocratie et l'avènement d'une société multiculturelle, accompagnés de violences, de tensions et de crises (*Violences en France*, 1999), phénomènes dont on peut retrouver les effets jusque dans notre paisible Helvétie.

Dans tous ces domaines, Michel Wieviorka ne sacrifie jamais la réflexion théorique, notamment méthodologique, aux exigences de la recherche appliquée. L'intelligence des problèmes d'aujourd'hui ne résulte pas de l'accumulation de connaissances empiriquement élaborées, mais avant tout de la recherche de sens. Cette exigence scientifique explique non seulement la réputation internationale du chercheur, mais également le magistère qu'il exerce dans ses domaines de travail. La liste de

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

ses livres, articles, interventions est impressionnante ; il suffit pour cela de parcourir les bases de données comme RERO ou FRANCIS. Et plus spectaculaire encore de relever dans RERO le nombre de ses ouvrages en lecture au même moment dans nos universités de Suisse romande.

La remarque a été faite à plus d'une reprise et sera faite encore certainement d'ici la fin de cette session des Rencontres. La violence est aujourd'hui un tabou dans notre société. Sa condamnation sous toutes ses formes est universelle. Même sa légitimation politique a disparu après un dernier sursaut en Mai 68. Et pourtant les violences n'ont jamais été aussi nombreuses, instables et protéiformes, ni leurs interprétations aussi contradictoires et confuses. Devant tant de difficultés, la sociologie ne perd pas courage, ni raison. En interrogeant les formes nouvelles de la réception contemporaine de la violence, comme par exemple le développement de ce qu'on appelle désormais la victimologie, on conforte un discours qui est aussi celui de l'espoir.

C'est aussi pour cela et pour cette foi dans l'homme et sa raison que je suis heureux d'accueillir en votre nom Michel Wieviorka et de le remercier d'avoir accepté de nous parler d'un sujet brûlant dans tous les sens du terme, celui de la ville et de la violence. p.087

@

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

MICHEL WIEVIORKA Né à Paris en 1946. Sociologue, directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales et directeur du Centre d'analyse et d'intervention sociologiques (CADIS). Dirige avec Georges Balandier les *Cahiers internationaux de sociologie* et fait partie du comité de rédaction des revues *Ethnic and Racial Studies*, *New Community*, *Presses de Sciences Po*, *French Politics, Culture and Society*. Depuis mars 1999, directeur du mensuel *Le Monde des débats*. Parmi ses dernières publications, citons : *Violence en France* (1999), *Une société fragmentée ? Le multiculturalisme en débat* (1996), *La démocratie à l'épreuve. Nationalisme, populisme, ethnicité* (1993).

CONFÉRENCE DE MICHEL WIEVIORKA

@

Dès qu'apparaît le mot de « violence », d'innombrables problèmes surgissent, à commencer par celui de savoir de quoi nous parlons. Car le terme de violence amalgame un immense ensemble de notions, elles-mêmes plus ou moins confuses ou embrouillées. Violence physique, ou aussi symbolique ? Réelle, ou perçue ? Individuelle, ou collective ? Violence d'Etat, éventuellement légitime, ou violence de la rue, à la légitimité contestable ? Etc. Cette liste de couples d'opposition, qui ne sont pas nécessairement contradictoires, pourrait être allongée considérablement, et on pourrait en ajouter d'autres, fondées par exemple sur des catégories empiriques, et qui peuvent elles aussi être déclinées à l'infini : en fonction des auteurs — violence ouvrière, ethnique, islamique, paysanne, des jeunes, etc. —, en fonction des cibles ou des victimes — les jeunes, les femmes, les minorités ethniques, etc. —, en fonction des domaines de la vie collective — violence urbaine, violence rurale, violence sociale, violence politique, etc.

Le mot de violence ne fusionne pas seulement des phénomènes distincts, ou qu'il faudrait distinguer analytiquement, il autorise aussi la mobilisation, plus ou moins confuse là encore, de toutes

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

les théories générales disponibles dans les sciences sociales et dans la philosophie politique, sans parler de théorisations spécifiques, apportant un éclairage *ad hoc* plus ou moins lumineux. On ne s'étonnera pas, dès p.088 lors, de trouver, dans la littérature des sciences sociales, des ouvrages qui se proposent de passer en revue les diverses théories disponibles ¹, ou d'autres qui ont pour principale caractéristique de tenter avec plus ou moins de bonheur d'en articuler ou d'en intégrer plusieurs, par exemple pour venir au secours d'un mode d'approche principal manifestement défaillant, tant les faits requièrent d'autres paradigmes ².

Ma réflexion, ici, circulera au sein d'un ensemble non ou peu délimité d'expériences historiques concrètes de violence, elle passera d'un objet empirique à un autre, sans avoir le souci d'éclairer plus systématiquement telle ou telle famille de violence, sans véritablement déconstruire ou dissocier ce que le terme même agrège d'une manière qui constitue souvent un obstacle à la compréhension. Mais elle le fera en refusant l'éclectisme théorique, et donc la juxtaposition de modes d'approche sans unité, en privilégiant, au contraire, une entrée bien délimitée, un point de vue spécifique. Le pari que j'entends prendre ici est en effet celui de développer un raisonnement à la fois peu courant dans les

¹ Pour des exemples de bonne tenue : James B. Rule, *Theories of Civil Violence*, Berkeley, University of California Press, 1988, ou, sur un objet plus limité, Donald J. Schoemaker, *Theories of Delinquency. An Examination of Explanations of Delinquent Behavior*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1984.

² On peut ainsi lire l'ouvrage classique de Ted Robert Gurr, *Why Men Rebel ?* Princeton, Princeton University Press, comme une tentative pour combiner les modes d'approche à partir d'un paradigme principal qui est celui de la frustration relative. On peut aussi montrer que les difficultés de Norbert Elias pour penser le nazisme et les phénomènes de violence liés à la décivilisation l'ont ainsi encouragé à associer à son mode de raisonnement principal, tel qu'il l'expose dans ses deux grands livres, *La civilisation des mœurs* (Calmann-Lévy, 1973) et *La dynamique de l'Occident* (Calmann-Lévy, 1975), des modes d'approche très différents, qu'il juxtapose sans grande capacité d'intégration, ce qui apparaît nettement à la lecture de *The Germans*. Cf. mon intervention au colloque « Norbert Elias » des 22 et 23 octobre 1999 à l'université Paris-VII.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

sciences sociales, du moins s'il s'agit d'aborder la violence, et centré sur une idée-force à partir de laquelle se construit la mise en perspective. Disons, en un mot, que l'enjeu de ces réflexions est d'esquisser une théorie de la violence reposant sur la notion de sujet. Pourtant, la théorisation que je vais ébaucher n'écarte pas systématiquement d'autres modes d'approche ; en particulier, elle entend non pas opposer le point de vue du sujet à d'autres, centrés par exemple sur la rationalité de l'acteur, ou sur ses frustrations, et qui peuvent s'avérer d'une certaine utilité, mais situer ces autres points de vue dans le cadre d'un raisonnement plus large où ils sont en quelque sorte latéraux, voire subordonnés à la notion de sujet.

p.089 Dire que j'entends privilégier le point de vue du sujet, c'est pour l'essentiel envisager d'emprunter deux chemins, appelés à se croiser fréquemment, mais qu'il faut dissocier pour l'analyse. Le premier s'intéresse aux protagonistes de la violence, ceux qui y passent, la pratiquent, s'y installent, en sortent aussi, éventuellement. Le second, que je ne pourrai ici qu'envisager plus rapidement, renvoie à ses victimes, ceux qu'elle vise, atteint et affecte, directement ou indirectement.

Mais peut-être faut-il au préalable apporter une définition, même rapide, de la notion de sujet telle que je l'utiliserai ici. Le sujet, c'est la capacité de se construire soi-même, de procéder à des choix, de produire sa propre existence. C'est, pour reprendre le vocabulaire de Hans Joas, « le caractère créateur de l'agir humain »¹. C'est la capacité de s'engager, et donc tout aussi bien, de se dégager. Et il n'est de sujet que dans la reconnaissance du

¹ Hans Joas, *La créativité de l'agir*, Paris, Cerf, 1999 [1992], p. 15.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

sujet chez l'Autre, dans l'acceptation de l'altérité. Le sujet n'est pas pour autant un électron libre, dont la trajectoire personnelle échapperait à toute contrainte, à toute norme, à toute relation avec d'autres que celles qu'il choisirait. Il n'existe que dans la capacité à vivre des relations. Je pense même qu'il y a d'autant plus d'espace ouvert au sujet qu'il y a, précisément, dans une société, des possibilités de reconnaissance à l'œuvre aussi bien dans les *relations interpersonnelles* (en particulier dans la famille) que dans la *communication interculturelle*, et dans le cadre de *rapports sociaux*, y compris et surtout, j'y reviendrai, sur un mode conflictuel. Le sujet n'est qu'une dimension de la personne, que je distinguerai de l'individu, défini à mes yeux non pas par la production de soi-même, mais par la participation à la modernité et notamment par la consommation et l'accès à l'argent. Enfin, le sujet est pour moi une catégorie abstraite, qui trouve sa réalisation concrète la plus importante dans l'action. Mais le sujet ne devient pas toujours ou facilement ou pleinement acteur, et c'est même souvent dans l'espace qui sépare le sujet de l'acteur que s'ébauche la violence.

Formulons en termes trop simples, mais qui peuvent constituer un solide point de départ, notre hypothèse principale : la violence est souvent, au moins partiellement, au moins à l'origine, la marque d'un sujet contrarié, interdit, impossible ou malheureux. La marque, éventuellement, d'une personne ayant elle-même subi une violence soit physique, comme ces traumatisés de la guerre qui développent ensuite des troubles de personnalité pouvant inclure des épisodes de ^{p.090} violence, soit morale ou symbolique,

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

comme c'est souvent le cas pour les jeunes délinquants ¹.

1. L'EXPÉRIENCE DES VIOLENCES URBAINES

Une telle formulation nous autorise à intégrer dans notre raisonnement le thème de la frustration, si courant dans l'analyse de la violence : celle-ci, en effet, peut procéder d'une frustration, au sens où une personne, ou un groupe se voient privés ou interdits d'accès à des biens matériels ou à une reconnaissance symbolique légitimes. La frustration, par exemple, peut être celle du jeune qui devient délinquant pour accéder à la consommation, et qui, comme l'a très bien dit Robert Merton, emploie des moyens illégitimes pour parvenir à des fins légitimes, et se conformer aux valeurs d'une société qui attribue à l'argent et aux biens matériels une importance considérable. La frustration, ici, semble renvoyer davantage à l'individu soucieux de consommer, qu'au sujet s'efforçant de se construire. Mais déjà là, le thème du sujet peut apporter un éclairage utile, en suggérant que derrière l'action pour accéder à des biens ou à de l'argent, il y a un désir de paraître, de s'affirmer, de gagner l'estime de soi et peut-être celle des autres, ou de certains autres. Et surtout, dès qu'on associe la frustration au thème de la reconnaissance, on conçoit vite l'importance de la place du sujet. C'est ce que nous allons voir en considérant un phénomène relativement bien délimité, les émeutes urbaines, telles qu'elles se sont développées en France à partir du début des années quatre-vingt, ainsi d'ailleurs qu'en Grande-Bretagne.

¹ Cf. Maryse Vaillant, *La réparation : de la délinquance à la découverte de la responsabilité*, Paris, Gallimard, 1999. Sur les troubles consécutifs à la guerre et sur les conditions permettant d'y faire face, cf. Louis Cracq, *Les traumatismes psychiques de guerre*, Paris, Odile Jacob, 1999.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

a) La demande de reconnaissance

La frustration du jeune qui passe à l'émeute, ou qui se comporte comme un enragé, conduites qui sont au cœur des représentations de la violence dite urbaine, en effet, est constamment informée par un vif sentiment d'injustice, de non-reconnaissance, par la conviction de vivre dans une société qui, comme le disait un des principaux protagonistes de la vague terroriste de 1995 en France, Khaled Kelkal, trois ans avant sa dérive puis sa mort, ne « laisse pas sa place ». La violence urbaine explose lorsque cette négation de la personne comme sujet, ^{p.091} vécue comme particulièrement douloureuse par des jeunes sans grand avenir et soumis à la discrimination sociale et au racisme, est soulignée par le comportement de la police ou les décisions de la justice, par une « bavure » policière qui aboutit à la mort d'un jeune du quartier, par l'acquittement de policiers coupables de graves brutalités — rappelons que la grande émeute de Los Angeles en avril 1992 a été déclenchée par l'acquittement des policiers blancs accusés, bande vidéo à l'appui, d'avoir battu sauvagement Rodney King, un noir qui ne les avait en aucune façon menacés. L'expérience des émeutes urbaines contemporaines nous invite à ne pas nous satisfaire trop facilement du vocabulaire de la frustration, ou en tout cas à dire la nature de la frustration envisagée : ici est en jeu un déni de subjectivité, à la limite une négation par le racisme de l'humanité de ceux qui en définitive se révoltent, une profonde injustice qui touche à l'intégrité morale de la personne.

b) La critique des institutions

Mais une autre dimension de ces violences, particulièrement

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

marquée en France, nous conduit à compléter l'analyse : en France, plus qu'ailleurs, au point qu'on peut se demander s'il n'y a pas là une expression originale de l'« exception française »¹, la violence urbaine s'en prend constamment aux institutions et à ceux qui les incarnent, elle affecte l'école publique, les transports publics, les équipements collectifs, y compris s'ils sont mis à la disposition des jeunes des quartiers, sans parler de la police et de la justice, elle vise même les pompiers ou les travailleurs sociaux de plus en plus souvent. Elle traduit la colère, le ressentiment, et le sentiment d'être victimes de mensonges et d'abandon de ceux qui constatent que les belles promesses de la République — liberté, égalité, fraternité — ne sont pas tenues, du moins en ce qui les concerne. Dans un pays où de nombreux acteurs politiques et certains intellectuels répètent de façon presque incantatoire le credo républicain, alors qu'il devient inopérant pour une partie de la population, la violence exprime une subjectivité sans débouchés, l'incapacité d'avoir des projets, d'agir de manière créatrice, et de produire son existence, elle vient souligner le fossé qui sépare les institutions de ceux à qui elles devraient apporter les chances et les moyens de se construire. p.092

c) La crise des institutions

Mais avançons d'un pas encore, en continuant à tirer les leçons d'une expérience de recherche qui a porté précisément sur les violences urbaines en France. Si dans ce pays, l'émeute ou la rage, ou d'autres conduites encore s'en prennent aux institutions, ce

¹ La spécificité de la France apparaît nettement dans la recherche comparative menée par Paola Rebughini, *La violence juvénile dans les quartiers populaires. Étude comparative des périphéries de Lyon et de Milan*, thèse pour le doctorat de sociologie, Paris, EHESS, 1998.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

n'est pas seulement parce que la société dans son ensemble, ou ses élites politiques et intellectuelles, tiennent des discours et font des promesses républicaines démesurées par rapport à ce qui est réellement offert. C'est aussi parce que ces institutions sont en crise et génèrent des conduites, en leur sein même, qui sont la marque pour leur personnel de la négation du sujet. Les institutions de la République, en effet, ont longtemps incarné l'intégration réussie de trois enjeux distincts : elles sont supposées tout à la fois, premièrement, répondre à l'intérêt supérieur de la collectivité, que celui-ci soit défini en termes de service public, de solidarité, d'égalité, ou bien encore en termes plus culturels de nation, deuxièmement, maintenir leur propre intégrité et leur capacité de fonctionnement, et troisièmement, apporter à leurs personnels des garanties et un statut, matériel et symbolique, bien plus gratifiant que s'ils travaillaient pour le secteur privé. Or tout ceci n'a cessé de se désintégrer depuis la fin des années soixante. Et dans cette déstructuration, les personnels sont mal à l'aise, inquiets, tentés par le retrait, le corporatisme exacerbé, mais aussi par l'égoïsme, voire le racisme. Il leur devient difficile de s'identifier à des intérêts qui les transcendent, de se vivre aussi bien que par le passé comme des sujets en prise directe avec l'universel. Et leurs comportements, s'il s'agit de ceux qui sont en contact avec les quartiers populaires ou leurs habitants, tout comme leurs décisions, à tous les niveaux, peuvent prendre l'allure de la négation de ce qu'il y a ou pourrait y avoir de subjectivité en face, chez ceux dont ils ont la charge, directement ou indirectement. La spirale de la violence dite urbaine, lorsqu'elle est en réalité scolaire, ou qu'elle vise les transports publics, doit ainsi beaucoup à des transformations dans lesquelles des sujets

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

malheureux, des personnels inquiets, ou raidis sur leurs intérêts limités, des directions perdant le sens des demandes et des attentes de la population contribuent, depuis leurs institutions, à produire au dehors de la subjectivité elle aussi malheureuse ou impossible. Rien n'est plus parlant ici que le non-dialogue que l'on observe couramment sur le terrain entre policiers et jeunes des banlieues dites difficiles ou d'exil : les uns et les autres, en effet, se plaignent de la même chose, ils disent ne pas être entendus ou reconnus, être victimes d'un racisme — anti-flic et anti-français pour les uns, anti-arabe ou anti-immigré, ^{p.093} mais aussi anti-jeune pour les autres. Et dans cette non-reconnaissance mutuelle, la violence trouve vite son chemin.

Cette remarque empirique a des implications théoriques qu'il ne faudrait pas sous-estimer : elle signifie, en effet, qu'il est possible, à propos ici de la violence, d'inscrire une sociologie des organisations, et de leur crise, dans le cadre d'une sociologie du sujet. Et ces implications théoriques peuvent avoir des prolongements politiques, car si on accepte, en matière de réformes des institutions, de prendre le point de vue du sujet, il est possible d'élaborer des propositions bien différentes de celles qu'offrent les perspectives plus classiques.

2. VIOLENCE ET CONFLIT

Le sujet, nous l'avons dit, n'est pas un électron libre. Et ce n'est pas un paradoxe que d'affirmer qu'il a d'autant plus de chances de se construire et de s'exprimer qu'il est partie prenante de relations, y compris et surtout lorsqu'elles sont de l'ordre du conflit. Mais avant de développer ce paradoxe, peut-être faut-il d'abord donner une signification précise à ce mot de conflit, qui

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

renvoie pour moi à un rapport, structuré de façon plus ou moins stable et durable. Les acteurs qui s'opposent dans un conflit sont des adversaires, et non pas des ennemis, et même si tout n'est pas négociable dans un conflit, celui-ci est le contraire de la violence, qui ferme l'espace de la discussion et du débat au profit de la rupture ou du seul rapport de force.

a) L'expérience du mouvement ouvrier

Lorsqu'une société est structurée par un conflit central, comme ce fut le cas tout au long de l'ère industrielle classique, la brutalité plus ou moins marquée de la domination et de l'exploitation alimente non pas tant des conduites de violence qu'une contestation qui cherche à s'organiser sur le long terme, des luttes, des engagements qui peuvent aboutir à des revendications négociées, des pressions politiques, des mouvements sociaux portés par un projet reposant sur la subjectivité des acteurs. Le mouvement ouvrier procède de la privation ou de la dépossession dont souffrent les ouvriers à qui il est interdit ou difficile d'avoir la maîtrise de leurs œuvres, de contrôler la production ; mais il est aussi défini par un projet et l'affirmation d'une subjectivité, certes malheureuse. Les ouvriers, surtout s'ils sont qualifiés, ont une certaine fierté, la conscience d'avoir un rôle social, même plus ou moins aliéné, de mériter le respect, de ne pas faillir à l'estime de soi. Et plus ^{p.094} ils sont capables de mener une action à la fois défensive et contre-offensive, moins ils se tournent vers des conduites de violence, de destruction ou d'autodestruction.

Tout change avec la sortie de la société industrielle. D'une part, ceux qui subissent le choc de la désindustrialisation, de la perte

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

d'emploi, du chômage, de l'exclusion ou de la précarité perdent aussi les repères qui autorisaient une image positive d'eux-mêmes, même s'ils étaient exploités et dominés. Ils sont plus susceptibles, eux ou leurs enfants, de passer à la violence. On sait bien, depuis les années quatre-vingt, que les conduites juvéniles de violence, dans les quartiers en crise, doivent beaucoup à ce déclin du conflit caractéristique de l'ère industrielle, notamment dans les anciennes banlieues rouges. Se met alors en place, plus facilement, une culture de *winner-loser*, où le mépris et sa hantise viennent occuper une place considérable : pour ceux qui sont « jetables », comme on dit souvent en Amérique latine, ou rejetés, il se développe un vif sentiment de déchoir et l'absence ou la perte d'estime de soi peut envahir la conscience. N'est-on pas inutile socialement, mis au rebut ou presque ? Et dans ce contexte, la violence trouve sa voie bien plus facilement que dans une culture ouvrière où le sentiment d'être dominé et exploité n'interdit pas, au contraire, la conscience d'une utilité sociale.

D'autre part, lorsqu'il existe de fortes communautés ouvrières, une vie sociale dense, structurée par le conflit central propre aux sociétés industrielles, lorsque, à partir du mouvement ouvrier, se mettent en place des formes de vie politique, un tissu associatif et des débats d'idées, la violence, du moins dans ses formes les moins graves, n'est pas perçue comme aussi dangereuse ou insupportable que lorsque la vie sociale est décomposée, sans repères, et que la moindre agressivité — les « incivilités » dont se repaît depuis quelques années la littérature spécialisée dans l'insécurité — déclenche un vif sentiment de peur et de menace.

b) En amont et en aval du conflit

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

Sans aller jusqu'à en faire une théorie générale ou un principe unique d'analyse, il est possible d'étendre les remarques concrètes qui précèdent pour proposer un raisonnement associant de manière plus large violence et conflit, l'un étant en quelque sorte le contraire de l'autre. La conséquence de cette idée de base est que l'espace de la violence, en bonne logique, doit être d'autant plus vaste que celui du conflit lui-même rétrécit. On peut ainsi considérer que certaines manifestations de violence, ou certaines significations à l'œuvre dans p.095 telle ou telle expérience de violence, expriment la faiblesse d'un conflit, ou bien parce que celui-ci, naissant, n'est pas encore pleinement constitué et perçu comme tel par ses protagonistes et dans la société où il s'ébauche ; ou bien parce que, à l'opposé, il est dans une phase de crise, de déstructuration ou de déclin historique ; ou bien encore, parce que les deux logiques de faiblesse, en amont et en aval du conflit, se conjuguent.

On peut illustrer cette idée par le rappel de quelques expériences terroristes ¹. Le terrorisme anarchiste en France, entre 1892 et 1894, l'« ère des attentats », comme a dit Jean Maïtron, exprime en creux la faiblesse d'un conflit émergent, il annonce la naissance d'un mouvement social, et, plus précisément, la formation d'un acteur syndical capable d'une réelle mobilisation. Il cesse exactement en même temps que s'affirme, dans les Bourses du Travail et dans les syndicats, la première grande expression organisée du mouvement ouvrier en France, le syndicalisme d'action directe, parfois appelé aussi syndicalisme révolutionnaire

¹ On me permettra, pour tout ce qui concerne le terrorisme, de renvoyer à mes livres *Sociétés et terrorisme*, Paris, Fayard, 1988, et *Face au terrorisme*, Paris, Liana Levi, 1995.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

ou anarcho-syndicalisme. Symétriquement, le terrorisme d'extrême gauche, dans de nombreux pays occidentaux, vient exprimer dans les années soixante-dix et quatre-vingt, sur le mode que j'ai appelé de l'inversion, la fin du mouvement ouvrier et des idéologies qui en faisaient le sel de la terre, ses protagonistes essayant de maintenir au plus haut niveau, et de plus en plus artificiellement, le sens d'une action en déclin. Et dans certains cas, le même terrorisme est chargé non seulement de significations qui renvoient à la fin du conflit classique de l'ère industrielle, mais aussi, c'est très net en Italie, à la naissance timide de nouvelles sensibilités culturelles, à l'ébauche de nouveaux mouvements sociaux, à de nouvelles subjectivités trop faibles pour s'affirmer de manière autonome, et qui ne trouvent aucun débouché politique au sein du système institutionnel italien.

On peut également illustrer l'idée d'un lien de proportionnalité inverse entre violence et conflit en revenant à l'expérience contemporaine, en France, des violences urbaines. Celles-ci non seulement témoignent du déclin du mouvement ouvrier, je l'ai dit, mais aussi procèdent des difficultés et des lenteurs avec lesquelles se mettent en place de nouvelles conflictualités. Lorsque depuis Marseille, mais aussi depuis les banlieues lyonnaises, est organisée la Marche pour l'égalité et contre le racisme, en 1983, l'action, même si elle comporte une dimension, très minoritaire, de forte tendance à la radicalisation, ^{p.096} est avant tout une pression non violente, comparable dans son esprit aux luttes pour les droits civiques dans les Etats-Unis des années soixante. Elle exclut la violence, elle en est l'opposé. Puis son souffle retombe, et bien des émeutes, bien des conduites de rage, notamment dans la banlieue de Lyon, ont à voir avec le sentiment des jeunes qui s'y livrent de

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

n'avoir plus de débouché politique pour une action non-violente. Dans une ville comme Vaulx-en-Velin, la violence urbaine de l'émeute, des rodéos et de la Galère, pour reprendre le titre du livre de François Dubet (Fayard, 1987), a précédé la Marche de 1983, et elle lui succède, marque de grandes carences dans la conflictualisation des demandes des jeunes des quartiers populaires. De même d'ailleurs, la grande émeute de 1990, dans cette même ville, a été suivie par l'apparition ou le renforcement d'associations qui, telle Agora, font clairement le choix de transformer la colère et la rage des jeunes en conflit social et politique, ce qui alimente des relations parfois très tendues avec l'équipe municipale, mais n'a rien à voir avec l'émeute ou les agressions contre des personnes ou des biens. Que l'action conflictuelle succède à la violence oblige, et j'y reviendrai, à envisager une autre piste, qui n'est pas nécessairement contradictoire : celle qui fait de la violence un élément fondateur du conflit, son point de départ, la condition nécessaire pour que se constituent des acteurs, pour que s'exprime une subjectivité jusque-là refoulée, peu explicite aux yeux des protagonistes de la violence eux-mêmes, ou trop inquiète ou malheureuse pour avoir tenté jusque-là de se manifester.

Peut-être même peut-on aller plus loin, en partant du constat d'un phénomène constamment signalé par les observateurs de terrain : l'islam est dans l'ensemble un rempart et non un facteur aggravant de la violence urbaine. Ce constat n'est véritablement démenti que pour la fraction la plus radicalisée, elle-même très limitée, de l'islamisme, dont Khaled Kelkal (précisément de Vaulx-en-Velin) fut l'expression la plus connue. En dehors de cette réserve, l'islam, comme mode de socialisation ou de

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

resocialisation, y compris sur un mode plus ou moins revendicatif ou contestataire, propose à ses croyants des normes de comportement qui confinent à l'exemplarité, et un mode d'engagement dans la vie de la Cité qui inclut la conflictualité, la pression négociatrice, mais qui écarte la violence. Là encore, l'existence d'une action structurée idéologiquement (ou religieusement) et aussi pratiquement, et apportant aux croyants les conditions favorables à l'expression collective de leur subjectivité personnelle apparaît comme le contraire de la violence. p.097

c) L'impossible conflictualisation et la violence comme rupture

Dans l'abondante littérature consacrée à la violence collective, deux penseurs sont souvent associés, qui l'un et l'autre s'intéressent à la subjectivité des acteurs, et pensent la violence en relation au conflit : Georges Sorel et Frantz Fanon. Ce qui vient d'être dit permet en fait de mieux comprendre ce qui les sépare. Pour Georges Sorel, que Hannah Arendt accusait d'amalgamer le marxisme et la philosophie de la vie de Bergson ¹ et à qui Jean-Paul Sartre reprochait des « bavardages fascistes » ², la violence ouvrière est fondatrice de l'acteur contestataire, à qui elle permet de ne pas s'avachir ni sombrer dans le trade-unionisme. Fondatrice de l'acteur, elle possède selon lui deux vertus. D'une part, la violence ouvrière irait de pair avec l'amélioration de l'action, à qui elle apporterait une « efficacité extraordinaire » ; et d'autre part, elle obligerait la bourgeoisie à assumer sa vocation d'acteur dominant en rendant au capitalisme ses « qualités belliqueuses ».

¹ Hannah Arendt, *Du Mensonge à la violence, essais de politique contemporaine*, Paris, Calmann-Lévy, 1972.

² Dans sa préface aux *Damnés de la terre* de Fanon, Paris, Maspéro, 1961.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

Laissons de côté la contradiction qu'il y a chez Sorel à évoquer d'un côté la vitalité de la bourgeoisie, retrouvée par la violence, et d'un autre côté sa disparition, qui « n'est pas plus qu'une affaire de temps ». L'intéressant est surtout que Sorel propose une théorie du sujet collectif qui repose sur une forte valorisation de la violence non seulement du point de vue de l'acteur contestataire, non seulement de celui de l'acteur dominant, mais en plus de celui du rapport qui tout à la fois les lie et les oppose. Sorel va en effet très loin, en associant cette conflictualité fondée sur la violence à des propositions qui vaudraient pour la civilisation — « la violence (...) apparaît ainsi comme une chose très belle et très héroïque, elle est au service des intérêts primordiaux de la civilisation (...) elle peut sauver le monde de la barbarie » ¹.

Mais appliquée au mouvement social et au conflit, cette théorisation est inacceptable. En France, elle s'est effondrée historiquement, dès l'époque où Sorel écrivait, avec l'éloignement du syndicalisme révolutionnaire de la violence, même sociale, puis avec l'échec en 1908 de ce même syndicalisme qui se caractérisait par une grande radicalité, et sa mutation définitive lors de la guerre de 1914-1918 ².

^{p.098} Plus généralement, plus le mouvement ouvrier est puissant et efficace comme mouvement social, plus il construit une action organisée et négociatrice, quitte à mener des luttes dures et longues, et plus il ferme l'espace à la violence, qui est toujours

¹ Georges Sorel, *Réflexions sur la violence*, Paris, Genève, Slatkine, 1981, p. 110. Les expressions citées précédemment proviennent du même ouvrage.

² Sur cette période de l'histoire du mouvement ouvrier en France, cf. Alain Touraine, Michel Wieviorka et François Dubet, *Le Mouvement ouvrier*, Paris, Fayard, 1984, et les travaux de Jacques Julliard, notamment son *Clémenceau briseur de grèves*, Paris, Julliard, 1965.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

dans son histoire la marque de sa crise, de sa faiblesse, voire de sa déstructuration ou de son déclin. L'approche de Sorel apporte une idéologie au mouvement social émergent de son temps, mais il est dans l'erreur s'il s'agit de penser le conflit en tant que relation structurée.

Par contre, là où la violence constitue l'acteur dominé non plus dans une logique de construction d'un rapport conflictuel avec l'acteur dominant, mais dans une logique de rupture, lorsqu'il s'agit de penser non pas le conflit, mais la séparation, lorsque l'image de l'adversaire cède la place à celle de l'ennemi, tout change. C'est ici la pensée du dernier Frantz Fanon, celui des *Damnés de la terre* (publié l'année de sa mort, en 1961), qu'il faut prendre en considération. Non pas dans certaines de ses outrances ou de ses analyses parfois rhétoriques, par exemple à propos du *Lumpenproletariat* qu'il décrit comme l'avant-garde révolutionnaire dans les villes. Mais lorsqu'il explique que dans l'univers manichéiste de la colonisation, le colonisé doit se constituer de non-homme en homme et que la violence décolonisatrice crée l'acteur, c'est-à-dire l'être humain comme sujet, thème repris et formulé de façon radicale par Sartre — « la chose colonisée devient homme dans le processus même par lequel elle se libère » (p. 3).

Là où le conflit est impossible, là où il s'agit d'opérer la dissociation, la sortie d'un espace politique ou social commun, de rompre, la violence est fondatrice et, dans bien des situations, elle constitue la possibilité la plus directe de l'émancipation qui s'ouvre à l'acteur, comme le montre l'expérience de bien des mouvements de décolonisation ou de libération nationale, même s'il est arrivé aussi dans l'histoire, mais rarement, que se constituent des nations indépendantes et des Etats souverains

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

sans que la violence soit le principal opérateur du changement.

Disons-le nettement : la mise en relation des pensées de Sorel, qui associe à tort rapport social structurel et violence, et de Fanon, qui lie la fin du rapport colonial à la violence, nous conforte dans l'idée que cette dernière est le contraire du conflit, ou bien parce que plus celui-ci est puissamment constitué, et moins elle est présente, ou bien parce qu'elle vient signifier le non-conflit, la rupture, la fin de la relation. p.099

3. VIOLENCE ET TRAVAIL DU SENS

Dire de la violence qu'elle est le contraire du conflit, qu'elle trouve un espace d'autant plus large que le rapport conflictuel est lui-même faible ou introuvable tout comme d'ailleurs dire, en adoptant un autre point de vue, qu'elle est le fruit de la crise — sociale, politique, économique, etc. — pourrait laisser supposer une relation de simple proportionnalité inverse, ou suggérer l'image d'un mécanisme élémentaire, voire d'une sorte de jeu à somme nulle. C'est ce que peuvent donner à penser les théories les plus classiques de la sociologie et de la science politique, qu'il s'agisse des approches en termes de frustration, ou de celles en termes de « mobilisation des ressources »¹. Mais s'en tenir à ce type d'approche revient à passer à côté de l'essentiel et à être aveugle à ce qui caractérise toute violence : le fait que tout à la fois, elle met en œuvre du sens mais que ce sens, inévitablement, se perd en elle, s'y dénature, s'y pervertit ou s'y surcharge, ce qui est la marque du travail du sujet à travers la violence où il s'abolit — mais aussi, on l'a vu, se fonde parfois aussi.

¹ Sur ces approches, que je laisse ici de côté, cf. mon article sur « L'impasse des interprétations classiques », *Le Monde des débats*, n° 7, octobre 1999, pp. 10-13.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

Disons-le en termes encore élémentaires : dans toute expérience concrète où la violence intervient, il y a, plus ou moins spectaculaire, une part d'excès ou de défaut par rapport à ce que pourrait être cette expérience si la violence en était absente.

Cette part peut transparaître dans l'idéologie des acteurs, et indiquer par exemple qu'ils parlent en termes artificiels d'une réalité sociale ou culturelle, ou bien encore qu'ils essaient d'intégrer sur un mode mythique, fusionnel, des significations contradictoires ou incompatibles. Ainsi, le terrorisme d'extrême gauche a-t-il été d'autant plus meurtrier, je l'ai dit, qu'il parlait, dans les années soixante-dix et quatre-vingt, au nom d'une classe ouvrière devenant fictive. Différemment, la violence politique d'un mouvement comme ETA, au Pays basque espagnol, a tourné au terrorisme parfois échevelé à partir du moment où il s'efforçait de mettre en forme, de manière de plus en plus irréaliste, la synthèse mythique de ses trois composantes initiales : ETA est devenue d'autant plus terroriste qu'elle parlait au nom, premièrement, d'une identité nationale basque menacée, alors qu'elle était en fait très largement reconnue à partir de la transition démocratique en Espagne, deuxièmement, d'un projet de libération politique ne pouvant plus, dans ce contexte, associer de ^{p.100} manière réaliste dans un même combat perspectives démocratiques et pulsions révolutionnaires, et troisièmement, d'un mouvement ouvrier en fait décomposé et très éloigné de se reconnaître dans la pratique des bombes et des enlèvements. La perte de sens, ici apparaît donc comme le produit d'une subjectivité se coupant du réel, d'un rapport concret à l'expérience vécue de ceux auxquels l'acteur de la violence se réfère. Le mythe ou l'idéologie sont le fruit, lui-même instable, de cette déréalisation plus ou moins avancée, qui

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

passé aussi, pour ceux qui en sont les protagonistes, par des processus concrets de séparation et de mise à distance du réel, par exemple à travers l'expérience de la clandestinité. Il serait d'ailleurs intéressant d'aller plus loin dans l'analyse : le mythe par exemple n'est pas lui-même synonyme de violence, c'est, du moins dans le cas basque que je viens d'évoquer, lorsqu'il se défait dans la réalité, qu'il devient intenable, que la violence se déploie, vraisemblablement pour le maintenir.

L'excès et le défaut de sens apparaissent aussi dès que l'on considère la présence de la cruauté dans la violence. La cruauté ne s'explique pas, ou que très partiellement, par le souci instrumental de faire régner la terreur. Ainsi, les témoins ou les analystes des récentes épurations ethniques en ex-Yougoslavie ou dans l'Afrique des Grands Lacs soulignent-ils constamment l'association de la cruauté et de la violence, alors même que la cruauté n'est en rien nécessaire à la destruction des personnes. Véronique Nahoum Grappe, à propos de l'ex-Yougoslavie, note que « les excès baroques de la cruauté, sa surenchère énigmatique, gratuite, irrationnelle, n'entrent pas dans la rhétorique de la légitimation d'une politique » et, dans le même ouvrage, dirigé par Françoise Héritier, Claudine Vidal fait un constat comparable à propos de l'Afrique des Grands Lacs ¹. Primo Levi, pour sa part, à partir de son expérience d'Auschwitz, s'est lui aussi interrogé sur la cruauté inutile où il voyait un des « éléments essentiels de l'hitlérisme », fondé sur l'idée qu'« avant de mourir, la victime doit être dégradée afin que le meurtrier sente moins le poids de sa faute » ².

¹ Françoise Héritier, (ss la dir. de), *De la violence*, Paris, Odile Jacob, 1996, p. 289.

² Primo Levi, *Les Naufragés et les rescapés. Quarante ans après Auschwitz*, Paris, Gallimard, 1989.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

Remarque éclairante : la cruauté, qui a besoin de l'impunité ou du sentiment d'impunité pour se déployer, nous informe certainement sur la part de subjectivité qui s'inverse dans une certaine pratique de la violence, elle est parfois une manière ou un mécanisme paradoxal pour pouvoir se supporter soi-même. C'est en faisant de l'autre un ^{p.101} non-sujet, un être déshumanisé puisqu'il peut être avili et détruit cruellement qu'on se maintient soi-même du côté de ce qu'on croit être l'humanité du sujet — un sujet devenu de fait un anti-sujet.

Les conduites d'autodestruction liées à la pratique de la violence nous informent également sur le travail du sens et donc sur la présence d'un sujet qui se transforme pour se mettre à l'épreuve dans la violence. Il en est ainsi, en particulier, dans les phénomènes extrêmes de martyrisme, dont Farhad Khosrokhavar a montré, à propos des « Bassidji », qu'ils peuvent témoigner, paradoxalement, d'une pléthore de sens : ces jeunes gens qui, dans l'Iran de Khomeyni au début des années quatre-vingt, s'engagent dans la guerre contre l'Irak en sachant fort bien qu'ils y trouveront vraisemblablement la mort sont en quête d'une mort « digne », ils entendent répandre la terreur dans les rangs adverses en même temps que s'y réaliser, et obtenir par leur suicide la réalisation des promesses d'un monde meilleur que la Révolution ne tient déjà plus. Leur religiosité mortifère est le lieu unique où s'exerce une créativité, « la mort est synonyme de salut » ¹.

Apparemment au plus loin des conduites d'autodestruction,

¹ Farhad Khosrokhavar, « Le modèle Bassidji », dans « Un Nouveau paradigme de la violence ? », *Cultures et conflits*, (ss la dir. de M. Wieviorka), 1998, p. 118. Cf. aussi *L'utopie sacrifiée. Sociologie de la révolution iranienne*, Paris, FNSP, 1993, et *L'islamisme et la mort, le martyr révolutionnaire en Iran*, Paris, L'Harmattan, 1995.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

mais par contre hautement compatibles avec la pratique de la cruauté, certaines violences semblent commandées par la seule recherche du plaisir ou de la jouissance — un plaisir ou une jouissance éventuellement partagés par les témoins ou les spectateurs, lorsqu'ils ne sont pas indifférents ou, autre cas de figure, écoeurés. Norbert Elias, pour rendre compte de la violence des puissants au Moyen Age, introduit ainsi le thème de la jouissance ; et pour penser la rupture apportée par le sport moderne, il indique que sa nouveauté est de dissocier le plaisir de la violence et de permettre le *controlled decontrolling of emotions* ¹. Mais la recherche du plaisir peut passer aussi par la pratique d'une violence débridée, sinon extrême. On le voit dans les formes les plus radicales de hooliganisme, lorsque des supporters, comme ceux superbement décrits par Bill Buford, n'attendent du match de football que l'occasion d'un déplacement où ils se déchaîneront de manière tribale, bestiale, purement jouissive, contre les partisans de l'équipe adverse, ou contre les forces de l'ordre, en dehors du stade, p.102 sans intérêt pour l'événement sportif proprement dit, pour son spectacle ou même pour son résultat. Ici, le sens disparaît entièrement au profit du non-sens, il s'abolit dans la jouissance pure, dans la désocialisation complète du sujet, réduit à son animalité ².

Mythe et idéologie, cruauté, autodestruction, jouissance : ces aspects de la violence, dont la liste pourrait certainement être allongée, obligent à considérer le sens qui se transforme, se perd

¹ Norbert Elias, Eric Dunning, « The Quest for Excitement in Leisure », *Leisure and Society*, 1969, n° 2, pp. 50-85. Sur Norbert Elias, cf. Johathan Fletcher, *Violence and Civilisation. An Introduction to the work of Norbert Elias*, Polity Press, Cambridge, 1997.

² Bill Buford, *Parmi les hooligans*, Paris, Bourgois, 1994.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

ou éventuellement se renouvelle dans l'expérience de la violence. Une expérience où le sujet n'est pas tant lui-même perdu ou affaibli que renversé, retourné en autre chose, qu'on peut appeler l'anti-sujet pour marquer qu'on a affaire à une sorte de renversement, à la production d'une figure plus ou moins invertie du sujet.

Cette approche fait du protagoniste de la violence un sujet plus ou moins pervers et nous éloigne de deux types de raisonnements opposés mais qui pourtant ont ceci de commun qu'ils se centrent sur la personnalité de l'acteur. D'une part, elle fait de la violence, lorsqu'elle s'exprime, le point d'aboutissement d'un processus, et elle la définit par l'excès ou le défaut, la surcharge ou le manque de sens ; notre approche se refuse, par conséquent, à naturaliser la violence pour la réduire à l'expression de pulsions, d'affects, elle se refuse à y retrouver, par exemple, une agressivité primordiale n'attendant que le relâchement des contrôles politiques ou moraux pour se libérer. La violence, même si elle revêt l'allure de la pire barbarie, n'est pas le fruit de la désocialisation et de l'affranchissement des contraintes propres à toute vie collective. Elle est l'aboutissement de processus où la part du sens, et donc du social, demeure présente, même si c'est en creux ou de manière particulièrement déformée. Elle n'est pas le retour à l'état de nature, sauf à considérer que la nature est un état particulier de la condition humaine.

Et d'autre part, la violence, dans la perspective qui vient d'être proposée, n'est pas réductible à la traduction, via une structure de personnalité, d'une culture qui lui serait particulièrement propice. Il est vrai qu'une importante tradition de recherches, ne serait-ce qu'à propos du nazisme, et allant

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

alors de Theodor Adorno à David Goldhagen ¹, insiste sur le terreau culturel qui, en Allemagne, a permis à l'antisémitisme de se déployer sur fond d'une épaisseur historique. Ces pensées sont à l'origine de débats d'une portée considérable, elles p.103 nous indiquent qu'une personnalité plus encline que d'autres à la violence peut se construire dans certaines cultures qui lui offrent des conditions favorables. On est avec elles au plus loin de toute naturalisation de la violence, qui devient plutôt un attribut culturel de certaines sociétés ou de certains groupes. Mais la faiblesse, ou les limites de ce type d'approches est qu'elles sous-estiment, voire ignorent les processus sociaux et politiques à partir desquels la violence émerge, se développe ou régresse. Ces approches suggèrent un déterminisme culturel où l'on risque de perdre de vue le sens que la violence met en forme (quitte, on l'a dit, à le pervertir). Elles expliquent des événements qui ont lieu à un instant donné par une structure de personnalité ou une culture politique qui leur préexistent avec un décalage dans le temps qui peut être éventuellement considérable, elles sautent au-dessus des médiations et des transformations qui font que la violence n'est jamais inéluctable. Le passage à la violence peut reposer sur des éléments qui renvoient à une personnalité ou à la culture que cette personnalité reproduit ou exprime ; mais, s'il s'agit de la personne, du sujet de la violence, les facteurs les plus importants, très différemment, procèdent du travail de l'acteur sur lui-même, de la production d'une idéologie, d'interprétations changeantes de sa situation, ils relèvent de transformations et non d'une simple reproduction.

¹ Theodor Adorno et al., *The Authoritarian Personality*, New York, Mayer, 1960 ; David Goldhagen, *Les bourreaux volontaires de Hitler*, Paris, Seuil, 1997.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

4. LA VIOLENCE FONDATRICE DU SUJET

Déjà en évoquant Frantz Fanon, j'ai pourtant d'une certaine façon mis en avant une hypothèse qui inverse ce qui vient d'être dit : la violence, au lieu d'être le contraire ou l'inversion de la formation ou de l'expression du sujet n'est-elle pas ce qui en autorise l'émergence, l'épanouissement ou la sauvegarde ? La thèse se rencontre couramment dans diverses pensées de l'anthropologie, pour lesquelles la violence serait une condition de la vie collective, incluse notamment dans le sacrifice ou dans les phénomènes de bouc émissaire. On la trouve aussi bien chez Sigmund Freud que, plus récemment, chez Walter Burkert ou René Girard. Et à la perspective anthropologique, on peut ici, au moins pour certaines expériences, ajouter une considération plus historique : il est vrai, en effet, que les Etats et les nations, la plupart du temps, ne se créent que dans le sang et la guerre.

Mais la violence fondatrice n'est pas seulement celle de la collectivité, et donc du sujet collectif, qu'il s'agisse par exemple de la tribu, du groupe, de la nation. Son hypothèse mérite d'être aussi évoquée à ^{p.104} propos du sujet personnel. Il est vrai que dans certains cas, l'acteur ne semble pouvoir se constituer qu'en s'arrachant à un quotidien fait d'aliénation et de passivité. Que par exemple l'engagement dans une émeute, ou l'entrée dans la délinquance peuvent sembler être des moments décisifs à partir desquels d'autres engagements, et dégagements s'opéreront, violents, ou non violents, amorçant les uns la spirale d'une violence de plus en plus radicale, les autres, au contraire, la participation à des conflits en passe de se structurer. Mais j'ai aussi, lors de mes travaux sur le terrorisme, pu constater que l'idée stéréotypée d'un basculement dans l'engrenage de la

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

violence à partir d'un moment fondateur lui-même violent était couramment démentie par mes interlocuteurs, anciens terroristes qui me décrivaient des processus bien éloignés de correspondre à cette image. Soyons donc ici, simplement d'une grande prudence : il est possible que la violence soit fondatrice du sujet dans certaines expériences, mais il n'en demeure pas moins qu'elle est souvent, et très vite, son contraire ou sa négation.

5. LE TRAVAIL DE LA VIOLENCE SUR ELLE-MÊME

Nous avons déjà dit que pour penser la violence, il convient de penser la place du sujet aboli, interdit, introuvable, la perte de sens, ou l'excès. Cette réponse doit être complétée par l'examen des processus qui s'observent une fois la violence initiée. Que se passe-t-il, en effet, entre le point de départ d'une expérience de violence, et son aboutissement, quel qu'il soit ? D'innombrables logiques sont ici susceptibles d'opérer, ce qui donne l'image d'une grande variabilité possible de la violence elle-même.

La violence en effet n'est jamais stable bien longtemps, ou stabilisable, contrôlée par son protagoniste, fixée par lui à un seuil ou un autre où serait réglée son intensité. Elle est en elle-même changement, au point qu'on a pu parfois parler pour elle d'engrenage ou de machine infernale. Elle circule du « chaud » au « froid », de l'expressivité sans retenue à l'instrumentalité la mieux organisée — mais elle ne s'y installe jamais que provisoirement. Elle passe aussi d'un niveau à un autre, du social au politique, du politique au social, de l'infrapolitique de la délinquance au métapolitique de la religion. Le même acteur peut être un jour terroriste, le lendemain criminel très classique, s'emballer dans des dérives de plus en plus meurtrières et

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

illimitées, ou retourner à une délinquance de faible envergure. Dans les innombrables processus qui font de la violence un phénomène multiforme, celle-ci se décharge et ^{p.105} se surcharge aisément de significations qui la transforment constamment. C'est pourquoi son protagoniste peut passer de l'autonomie, c'est-à-dire d'une certaine capacité à fixer lui-même les orientations et les modalités de son action, à l'hétéronomie, qui signifie qu'il devient le vecteur d'un sens qui ne lui appartient pas — à la limite, il devient sicaire, tueur à gage, mercenaire d'une cause qui n'est pas la sienne, ou en tout cas pas celle pour laquelle il a opéré le passage à la violence. Ce qui est le contraire de l'hétéronomie des acteurs sociaux lorsqu'ils sont faibles. Avec la violence, l'acteur hétéronome adopte le sens proposé par d'autres à qui il s'offre comme ressource, tandis que l'acteur social faible demande à d'autres de mettre leurs ressources, par exemple politiques, au service du sens dont il est porteur, mais qu'il ne peut transcrire lui-même dans un rapport conflictuel.

La violence est toujours susceptible de s'éloigner considérablement de son sens premier, et son protagoniste de passer à des conduites où ce sens s'est perdu, tandis qu'un autre, éventuellement, est apparu. Ainsi, pour donner un exemple de cette remarque, le point de départ de Khaled Kelkal ¹, dont j'ai déjà parlé, est la conviction qu'à ce jeune immigré de subir une discrimination sociale et raciale lui interdisant de se construire personnellement. Le point d'arrivée est une violence extrême, dans laquelle l'islamisme vient apporter un sens pléthorique, mais au plus loin du désir, délaissé ou perdu, de se constituer en sujet

¹ Tel que le révèle l'entretien publié par *Le Monde* le 7 octobre 1995, entretien réalisé en 1992 par le sociologue Dietmar Loch.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

personnel de la société française. Entre les deux, il y eut, sans qu'on ait nécessairement une connaissance précise de sa trajectoire, des épisodes de délinquance, classique, mais aussi la découverte, ou la redécouverte d'un islam l'encourageant à être exemplaire, et à prôner l'exemplarité, notamment à l'égard de ses proches. Mais comprendre le point de départ ne permet pas de comprendre le point d'arrivée, ni même la trajectoire. On ne passe pas sans toutes sortes de ruptures et d'inflexions du sens initial de la violence, lourd chez Kelkal d'une subjectivité ancrée dans des rapports sociaux et une expérience vécue qui est celle des jeunes issus de l'immigration dans les banlieues lyonnaises, aux significations qui sont les siennes lorsqu'il s'agit de promouvoir un islamisme devenu radical.

Ce n'est pas parce que le sujet se perd, s'avère introuvable ou impossible au fil de l'expérience d'un acteur, que la recherche doit abandonner l'outil analytique que constitue la notion de sujet. Au contraire, la subjectivité n'est pas une sorte de quantité qui ^{p.106} diminuerait au fil des étapes dans la trajectoire de tel ou tel acteur, elle est plutôt ce qui se transforme, se pervertit, s'inverse surtout, dans les cas les plus extrêmes, et que le chercheur doit retrouver dans ses expressions éclatées, appauvries, distordues.

6. LE POINT DE VUE DES VICTIMES

La réflexion sur la violence a longtemps été relativement indifférente aux victimes concrètes. Elle s'est beaucoup plus préoccupée de ses implications générales pour la société dans son ensemble, pour l'ordre social ou moral, pour le tort qu'elle cause aux institutions, étatiques ou autres, familiale notamment.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

a) Une première famille de problèmes

Le passage à une certaine sensibilité à l'égard des victimes est une caractéristique de la modernité plutôt récente, et qui est un processus en cours, loin d'être achevé. L'action humanitaire en situation de guerre, par exemple, n'est véritablement née qu'avec Henri Dunant et l'invention de la Croix-Rouge, dans la seconde moitié du XIX^e siècle. La sensibilité à l'égard des victimes du crime ne s'est aiguisée qu'à la même époque ; il en est ainsi, à l'évidence, pour les violences subies par les enfants et les femmes. C'est alors, constate Georges Vigarello, que le regard sur l'enfant ou la femme victime commence à se transformer, qu'on découvre la violence morale, et qu'on commence à admettre que des pressions et des menaces permettent « d'étendre le territoire de la violence en visant une brutalité non directement physique »¹. Ce mouvement s'est accéléré depuis peu, sous l'effet des fortes mobilisations des mouvements de femmes, ou sous celui de l'opinion publique révoltée par des épisodes comme celui qui, en Belgique, a mis en évidence, tout à la fois, l'ignominie meurtrière de Dutroux et ses complices, et la décomposition des appareils de justice et de répression. Plus largement, la prise en considération du sujet souffrant ou atteint par la violence doit beaucoup à la formation d'acteurs collectifs qui, dans le cadre d'associations notamment, se mobilisent pour obtenir une reconnaissance qui lui est déniée : ainsi, on s'occupe en France beaucoup mieux des victimes du terrorisme, y compris au moment même où le phénomène se p.107 manifeste, depuis que Madame Rudetzki, en créant l'association SOS-Attentats, a su mobiliser l'attention des pouvoirs publics et des médias.

¹ Georges Vigarello, « L'invention de la violence morale », *Sociétés et représentations*, n° 6, juin 1998, p. 186.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

Les victimes, on l'admet de plus en plus aujourd'hui, ne sont pas seulement des blessés ou des tués dont on fait la comptabilité de manière administrative, elles sont des sujets plus ou moins atteints dans leur intégrité physique ou morale, privées partiellement ou entièrement, du fait de la violence, d'une capacité à construire leur existence. Le problème n'est pas le même s'il s'agit de victimes d'actes aux dimensions politiques, terrorisme par exemple, ou de crimes, de délinquance, voire d'incivilités : la responsabilité des pouvoirs publics n'est pas la même, et l'expérience vécue diffère nécessairement. Mais dans tous les cas, le point de vue des victimes n'est reconnu que parce que ce qui leur est arrivé est considéré comme un problème concernant la collectivité, et appelant une réponse, un traitement de sa part. C'est pourquoi il est si important que des violences jusque-là méconnues car considérées comme relevant de la seule sphère de la vie privée soient reconnues dans l'espace public : la violence sur les femmes ou les enfants n'est devenue dans bien des pays un problème réel que le jour où elle a été en quelque sorte extraite de l'espace privé. Ce qui conduit à situer aussi les problèmes de la violence, et de nos perceptions du phénomène, dans le contexte de la séparation du privé et du public, et des transformations de cette séparation dans les sociétés comme la nôtre. Ce qui conduit également à tracer un parallèle avec le débat contemporain sur le droit d'ingérence. Les changements intellectuels et politiques récents, qui font qu'il est possible aujourd'hui de considérer que si des crimes contre l'humanité sont commis dans un pays, la souveraineté de son Etat passe après le droit d'ingérence de forces internationales, ne procèdent-ils pas d'une logique comparable à celle qui veut que la justice et la police sont concernées par des

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

violences jusque-là ignorées au nom du respect de la vie privée ou de la famille.

b) Les victimes de crimes contre l'humanité

Ce qui vaut pour les victimes de la criminalité ou de la délinquance classique vaut aussi pour celles de violences collectives relevant de crime contre l'humanité, et qui, depuis la Seconde Guerre mondiale, se dressent, de plus en plus nombreuses, pour réclamer reconnaissance et réparation. Ce phénomène a pris une telle importance qu'on a pu parler de « concurrence des victimes », selon le titre d'un ouvrage ^{p.108} récent ¹, pour rendre compte des dynamiques qui animent divers milieux de mémoire, Juifs, Arméniens, Noirs, etc., au point parfois de les opposer entre elles de manière virulente.

Les victimes, ici, ne sont pas seulement atteintes dans leur être individuel, comme personnes ou sujets personnels. Elles ont aussi été l'objet, elles ou leurs ascendants, de crimes, massacres ou génocides qui ont détruit leurs repères historiques, leur culture, leur mode de vie, d'où par exemple l'emploi d'un terme comme celui d'ethnocide. Et ce qu'elles ont à demander, qu'il s'agisse de reconnaître le drame qu'elles ont vécu ou d'obtenir des compensations ou des réparations, éventuellement tangibles, financières par exemple, ne va pas de soi. Les demandeurs en effet peuvent être les descendants des victimes, et parler en leur nom, quant à ceux à qui s'adressent les demandes, ils peuvent aussi être les héritiers ou descendants des criminels. Que signifie alors, par exemple, de se préparer à

¹ Jean-Michel Chaumont, *La concurrence des victimes*, Paris, La Découverte, 1997.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

accorder un pardon au nom de personnes disparues, et à des personnes ou des groupes qui n'ont pas eux-mêmes commis les crimes qu'il s'agit de pardonner ? La subjectivité des uns et des autres, ici, est celle de personnes concernées, impliquées, et pourtant qui n'ont, du moins pour certaines d'entre elles ou dans certaines expériences, qu'un rapport historique ou mémoriel avec le drame en question.

7. SORTIR DE LA VIOLENCE

Il est possible de tirer quelques leçons, encore rapides, des analyses qui précèdent, et qui toutes privilégient le point de vue du sujet, pour réfléchir aux prolongements normatifs d'une telle réflexion, et donc à des suggestions relatives à la sortie de la violence, ou à sa régression. Il est possible, autrement dit, de réfléchir à ce qu'on pourrait appeler, à la suite de Robert Fraisse, une politique du sujet ¹ appliquée à la violence.

En premier lieu, nous avons insisté sur le fait que la violence se caractérise par la perte de sens. S'il s'agit de recommander des politiques d'intégration, susceptibles d'inclure des exclus ou de liquider les frustrations relatives des plus radicaux, alors, il faut insister sur la nécessité de politiques de reconnaissance, dans lesquelles le problème est d'articuler des efforts pour satisfaire à des demandes ou des attentes d'ordre économique et social, et d'autres permettant de cesser de ^{p.109} disqualifier par le mépris et la discrimination sociale et raciste des individus et des groupes. Une politique du sujet, ici, passe par des mesures d'équité sociale et de reconnaissance culturelle, elle peut appeler des efforts de

¹ Cf. Robert Fraisse, « Pour une politique des sujets singuliers », *Penser le sujet. Autour d'Alain Touraine*, Paris, Fayard, 1997, pp. 551-564.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

médiation et de restauration de la communication partout où elle se défait et se rompt au profit de logiques de rupture.

Nous avons insisté sur la relation entre violence et conflit : si notre raisonnement est fondé, l'idée d'une politique du sujet, ici, implique que tous les efforts soient déployés pour transformer la violence en conflit. Cela revient à encourager les acteurs en place à reconnaître et accepter des interlocuteurs avec qui il vaut mieux échanger : par exemple, pour l'équipe municipale d'une banlieue populaire, d'accepter de débattre et de négocier avec des associations, même très « ethniques » ou religieuses, ou d'encourager des projets portés par des jeunes, même très radicaux, en échangeant avec eux, en favorisant tout ce qui structure et organise leur action sur la durée, même si c'est sur un mode très revendicatif ou hautement conflictuel.

Enfin, nous avons introduit le point de vue des victimes, et il est temps maintenant de l'intégrer dans un raisonnement d'ensemble. La réflexion sur la violence, dans certains cas tout au moins, devrait s'inscrire nettement dans un triangle dont les trois sommets sont constitués par le protagoniste de la violence, la victime, et la collectivité concernée, qu'il s'agisse de la communauté internationale, par exemple en matière de génocide, ou de la nation et de l'Etat, par exemple en matière de délinquance et de crime. Dès lors, la réflexion sur la sortie de la violence, ou sur sa régression devrait, elle aussi, s'inscrire dans un tel triangle. Pour indiquer qu'il s'agit là d'une réelle possibilité, on en donnera deux illustrations, l'une renvoyant à la délinquance des mineurs, l'autre à des expériences historiques à implications internationales.

La délinquance des mineurs, lorsqu'elle est traitée selon les

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

modalités de la répression la plus classique, se prolonge couramment par des formes redoublées de violence et de criminalité nées notamment de la détention : les réponses ou les sanctions sont largement criminogènes elles-mêmes. Par ailleurs, les formes les plus classiques de la répression se heurtent à deux problèmes. D'une part, en tant que telles, elles ne se préoccupent en aucune façon des victimes, et d'autre part, elles sont relativement peu soucieuses de la subjectivité malheureuse ou déniée de ceux qui sont devenus délinquants. D'une certaine façon, tout se passe le plus souvent dans la dissociation des trois pôles du triangle évoqué plus haut : la communauté veille à punir le délinquant, et à faire ainsi entendre le discours de l'ordre et de la loi ; la p.110 victime est laissée de son côté, quitte à ce que des dommages et intérêts lui soient versés ; et le côté « sujet » du délinquant est abandonné aux travailleurs sociaux, ou assimilables, qui n'ont plus qu'à opposer leur logique de prévention ou de protection des jeunes à celle de la répression. Or il est possible de chercher à intégrer davantage ces trois dimensions, comme en témoignent les pratiques dites de « réparation » mises en œuvre dans certains pays, au Canada notamment et, depuis quelques années, en France. Il s'agit ici de proposer à la victime d'accepter que le délinquant la dédommage et répare, en commençant par faire connaissance avec elle, et donc par découvrir la personne qu'il a maltraitée ou volée. Ce qui premièrement tient compte de la subjectivité blessée de la victime, deuxièmement implique une sanction et donc la mise en avant de la loi et de la nécessité de respecter ses normes. Ce qui enfin, troisièmement, responsabilise le jeune délinquant, lui permet de retrouver ou de trouver une estime de soi et de fonctionner en sujet responsable ayant reconnu l'autre, sa victime, comme sujet.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

Deuxième exemple, celui des négociations permettant de résoudre d'importantes situations proches de la guerre ou de la guerre civile, comme les conflits armés qui séparent Israéliens et Palestiniens, indépendantistes basques et pouvoir espagnol, catholiques et protestants en Irlande du Nord, etc. Il n'y a évidemment pas de recette ou de technique toute faite pour ce type de problèmes, mais l'expérience suggère que si certaines conditions sont remplies, les chances de succès sont plus grandes. Ces conditions impliquent notamment que la violence armée n'interdise pas aux protagonistes de se parler, évidemment de manière discrète, voire secrète, du moins en phase initiale, et qu'ils soient capables de chacun admettre que l'autre, en face, incarne un sujet collectif, méritant reconnaissance. Il faut lire par exemple le récit que donne Uri Savir des rencontres dites d'Oslo ¹, pour comprendre à quel point cette reconnaissance mutuelle est vitale, et doit être authentique. Le plus important, dans ce récit, tient certainement à la découverte étonnée que font les acteurs de leur vis-à-vis : ils découvrent des êtres humains, sensibles, et non les barbares ou les cyniques qu'ils pouvaient imaginer, ils se perçoivent comme sujets. Et pour que le processus de sortie soit réellement possible, il faut aussi qu'une instance tierce intervienne, extérieure aux acteurs, mais reconnue ou acceptée par eux comme plus ou moins légitime car incarnant un intérêt supérieur transcendant leur propre opposition : p.111 ce peut être un responsable politique identifié non pas à l'opposition des acteurs, ou à une des parties, mais à l'idée qu'une solution acceptable peut être trouvée par eux — on peut ici rappeler comment Michel Rocard fut l'artisan des accords réglant pour de nombreuses

¹ Uri Savir, *The Process*, Random House, New York, 1998.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

années au moins le drame de Nouvelle-Calédonie (il nous a expliqué, lors d'un entretien privé, que le plus important pour lui fut de réunir les deux protagonistes de l'opposition à l'hôtel Matignon à Paris, puis de leur dire : « Il y a de la nourriture dans le frigo, je vous laisse, je suis évidemment à votre disposition, mais c'est à vous de trouver la solution »). Ce peut être des diplomates, ou encore un pouvoir politique étranger, capable d'exercer une pression politique ou économique, ou bien encore des responsables d'une institution associée à l'idée même de paix et de résolution négociée de la violence. Ce qui veut dire que la sortie de la violence implique, là encore, la reconnaissance mutuelle que l'autre est un sujet, et l'intervention d'un principe transcendant l'opposition des acteurs face à face, que ce principe soit moral, éthique, ou politique, voire économique.

Il serait absurde de ne plus penser la violence qu'en référence au sujet, qu'il s'agisse de l'acteur ou de la victime. Les conduites humaines en effet ne se déploient pas dans le vide, ou dans le seul choc des subjectivités, mais au sein de systèmes sociaux, politiques, culturels. Mais au sortir d'une époque où la réflexion en général, et à propos de la violence en particulier, a eu tendance à se désintéresser du sujet, au point chez certains d'en proclamer rien moins que la mort, et alors même que manifestement, partout on assiste à un retour du sujet, il me semble qu'en pensant la violence dans la perspective du sujet, on se donne les moyens de mieux réfléchir aux moyens d'y faire face.

@

DÉBAT

VIOLENCES À GENÈVE

INTRODUCTION D'ANTOINE MAURICE
journaliste

@

ANTOINE MAURICE : p.113 Nous parlerons ce soir du thème que vient de nous présenter Michel Wieviorka, la violence urbaine, en mettant l'accent sur la violence parmi les jeunes, en particulier sur une forme de violence qui se distingue de la petite délinquance, en ceci qu'elle a une dimension politique.

Farhad Khosrokhavar est professeur à l'École des hautes études en sciences sociales. Il est donc un proche voisin intellectuel de notre précédent conférencier. Il vient de publier avec Olivier Roy un ouvrage extrêmement intéressant sur la révolution islamique, *L'Iran ou comment sortir d'une révolution religieuse*, paru au Seuil. Il a également beaucoup travaillé sur les violences urbaines.

Uli Windisch est professeur de sociologie à l'Université de Genève. En sus de ses nombreuses publications, consacrées notamment aux relations interculturelles en Suisse, il a dirigé un ouvrage qui se rapporte très directement à notre thème de ce soir, intitulé *Violence, jeunes, médias et sciences sociales*.

Michel Vuille est l'un des collaborateurs du Service genevois de la recherche en éducation (SRED). Avec plusieurs collègues, il a participé à un ouvrage collectif sur la violence ordinaire.

Jean Rossiaud est maître assistant en sociologie, à Genève. Il s'est intéressé sur mandat à la question de la violence à Genève. Il a

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

publié plusieurs articles et a un livre en préparation sur la question.
p.114 L'originalité de sa démarche est de rapporter son sujet à une réalité tout à fait différente de celle de Genève, celle du Brésil.

L'objectif de notre débat est de mettre en évidence, à partir du cas de Genève, en l'occurrence des manifestations de mai 1998 et de la casse contre l'Organisation mondiale du commerce (OMC), les paramètres de la violence politique moderne chez les jeunes. Nous parlerons de violence politique par opposition à la violence ordinaire — petite criminalité, petite délinquance, violence à l'école — et par comparaison avec des phénomènes analogues ou différents, par exemple dans les banlieues françaises.

Après les exposés introductifs, notre débat portera sur l'importance de la précarité sociale et de la perte des repères dans la production de la violence des jeunes, puis sur la représentation de la violence dans la presse et l'effet des médias sur les événements. Empruntant ses niveaux d'explication à Touraine, nous parlerons enfin de la structure des événements, de la conjoncture dans laquelle ils s'inscrivent, et de leur déroulement proprement dit. Avant de passer la parole à mes invités, je vais indiquer en quelques mots ce dont nous allons parler.

La violence à Genève semble procéder d'une double impossibilité logique. Premièrement, Genève appartient à la Suisse, un pays qui refuse la violence, notamment la violence politique, depuis sa dernière et ultime guerre civile, la guerre du Sonderbund. Depuis lors, la Suisse a cherché à travers des institutions longuement peaufinées à établir et perfectionner la paix et même les paix, puisqu'on parle couramment de paix civile ou interconfessionnelle, de paix sociale, dite paix du travail, ou encore, depuis trente ou quarante ans, de paix de l'âme ou de paix

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

psychique avec la multiplication des thérapeutes de l'âme, enfin, depuis dix ans, de paix avec la nature et l'environnement. La Suisse a plus que d'autres perfectionné ce trait culturel, qui est commun à la plupart des démocraties, au point d'apparaître non seulement comme une démocratie modèle, ce qu'elle a longtemps prétendu être, mais, à la faveur d'une population vieillissante et de son relatif retrait du monde actuel, comme un asile de vieillards dont la paix préfigurerait peut-être celle des cimetières.

Les médias étrangers aiment cette image qui s'est changée en stéréotype de la Suisse, malveillant certes, mais pas complètement inapproprié.

Deuxième impossibilité logique de la violence à Genève : parmi toutes les villes du monde, Genève est en elle-même un emblème de la paix. Un emblème obligé, ou reçu, car c'est dans cette ville que sont nées quelques-unes des théories les plus anciennes sur les relations ^{p.115} internationales et sur l'établissement de la paix perpétuelle. Je pense à Jean-Jacques Rousseau ou au baron Jean-Jacques de Sellon au début du XIX^e siècle, ou encore, plus récemment, à la création de la Société des Nations, à laquelle plusieurs citoyens de ce canton et de cette ville se sont attelés personnellement, et qui avait pour seul défaut de vouloir établir la paix en la supposant déjà acquise. Je pense encore à Henri Dunant et au droit humanitaire, qui vise à éradiquer des guerres, non toute violence, mais ce qu'on pourrait appeler le trop-plein de violence. C'est là pour Genève un héritage glorieux mais encombrant, oublié sans doute par la majorité de ses habitants, mais néanmoins présent à travers certains de ses acteurs, et même, comme référence à la fois lointaine et précise, dans les manifestations de mai 1998.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

La ville est ainsi devenue, au fil des décennies, à ce double titre interne et international, une capitale de ce qu'on pourrait appeler une nouvelle paisibilité civile. Celle-ci est faite de valeurs et de pratiques partagées, reposant sur une croyance dans la perfectibilité de l'être social bien encadré, et surtout bien consulté, dans les règles de la démocratie. Deux éléments viennent, non pas perturber cette paisibilité civile, mais au contraire la conforter. La petitesse de la cité permet à chacun, comme chez les Grecs, de rester presque à portée de voix des autres. Par ailleurs, l'armée n'a pas été un facteur de perturbation civile, jusqu'à ce que précisément, il y a quelques années, des manifestations contre un défilé militaire débouchent sur un premier épisode de rue. L'armée suisse, défensive, neutre, armée du peuple, instrument de la paix, se transforme alors, aux yeux de certains habitants de Genève, et selon des critères proches de ceux du pacifisme classique, en une menace contre la population elle-même.

Si on analyse ce qu'est cette paisibilité civile aujourd'hui, on pressent qu'elle se conforte directement dans l'épreuve « externalisée » des guerres mondiales, qui renforce chez les Suisses l'idée que la paix est une valeur essentielle dans l'Europe de la première moitié du siècle. Elle recouvre aussi la croyance en l'éradication de la violence par la raison, l'éducation, le contrôle familial et social, et par la prévention des pulsions violentes dans les individus. Cette tendance, perceptible dans toutes les démocraties d'aujourd'hui, met cependant ces dernières devant le paradoxe d'une consommation accrue de violence, notamment à travers la télévision et les images, en même temps que d'une répulsion de plus en plus profonde des citoyens devant la réalité de la violence.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

Et pourtant, malgré cette tradition, de la violence s'est produite ici à Genève parmi la jeunesse, dans la rue et comme une manifestation ^{p.116} publique. C'est de cela que nous allons partir dans notre débat. Cette violence s'est produite en rupture avec presque tout ce qui semblait acquis et ce qui était arrivé jusque là. Elle a surpris, annonçant quelque chose d'entièrement nouveau, réveillant chez certains une nostalgie de la contestation des jeunes, qui n'avait pas vraiment eu lieu à Genève il y a trente ans. Elle a été fortement symbolisée et théâtrale, même si le passage à l'acte s'est bel et bien produit. Les médias l'ont reflétée avec une complaisance certaine. Et par-dessus tout, dans ce pays qui peine à s'affronter, dont la société peine beaucoup à penser les conflits, elle a constitué quelque chose comme une nouvelle expression de violence politique, qui branche directement les données les plus locales, en particulier la question du logement des jeunes, sur l'international et même le plus international, puisque, il faut le souligner, le motif de ces manifestations de rue était la contestation de l'Organisation mondiale du commerce, qui tenait à Genève sa première assemblée générale. C'est donc cette articulation du local et de l'international que nous allons essayer d'analyser. Partir du local pour aller vers le mondial, réintégrer ce phénomène genevois dans le thème et la préoccupation internationale des Rencontres, car je pense qu'il y est de plein droit.

JEAN ROSSIAUD : L'événement qui a secoué Genève en mai 1998 a été vécu, par les politiques, les médias, les acteurs de l'ordre et ceux de la contestation, avec une grande perplexité. Effectivement, l'événement est complexe, et il faut pour l'interpréter recourir à plusieurs angles d'analyse. Nous en avons

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

dégagé trois principaux : la durée de l'événement, la nature des violences commises et le niveau de mobilisation des participants — local, national, international ou mondial.

A propos de la durée de l'événement, disons simplement qu'il dure plusieurs jours, avec des temps forts et des périodes de calme. Il est composé de différents types de manifestations, produisant différents types de conduites violentes.

A propos de la nature des violences commises, il faut distinguer les conduites violentes d'inspiration politique des conduites non politiques ou strictement sociales. Les violences politiques sont par définition organisées et stratégiques et sont dirigées contre des objets ou des personnes en fonction d'objectifs idéologiques plus ou moins pré-définis. Dans cette catégorie entrent par exemple la destruction d'une voiture diplomatique, les pavés lancés contre les façades des banques ou des McDonald, le samedi après-midi, ou encore la violence des ^{p.117} autonomes contre des policiers en uniforme ou en civil. Ces conduites de lutte urbaine sont bien connues de la police genevoise, qui généralement sait comment y faire face.

Ce qui a donné à l'événement de mai 1998 son caractère exceptionnel n'est pas à chercher dans ce registre, mais dans les violences non politiques qui se sont déroulées en marge des manifestations politiques. Celles qui ont été observées par les autorités aussi bien que par les organisateurs et les médias sont de trois ordres et sont le fait de trois types d'acteurs extrêmement différents.

D'abord, il s'agit de jeunes défavorisés, qui auraient ainsi exprimé leur rage ou leur peine, comme Michel Wieviorka l'a dit

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

tout à l'heure, face à un système social qu'ils rejettent parce qu'ils ont le sentiment, vrai ou faux, d'en être exclus.

Ensuite, il s'agit d'une jeunesse plus protégée, d'élèves, de collégiens ou d'étudiants, qui ne se sentent pas menacés d'exclusion, mais qui trouvent dans la violence l'expression d'un désir de fête et le frisson de braver l'interdit.

Enfin il y a une violence due à des bandes délinquantes organisées, d'ici ou d'ailleurs — cela reste assez flou — dont le but est de s'introduire dans les manifestations susceptibles d'entraîner des débordements, afin de profiter de la confusion pour piller quelques boutiques, principalement de luxe.

Venons-en au troisième point, celui des niveaux de mobilisation : les manifestations contre l'OMC sont celles qui conjuguent le niveau international, le niveau national et le niveau local. Chacun de ces niveaux attire des acteurs différents, attendus ou non par les organisateurs, qui se mobilisent en fonction d'enjeux et d'objectifs spécifiques.

Parmi les acteurs internationaux se trouvent les représentants des zapatistes (Mexique) ou des paysans du Karnataka (Inde), mais également des autonomes allemands, français ou italiens, que l'on a parfois qualifiés de « touristes de l'émeute ». Ces deux types de manifestants ne se connaissent pas, ne se rencontrent pas et ne partagent ni la même idéologie, ni les mêmes objectifs politiques, ni surtout la même conception de l'action violente.

Une manifestation internationale draine également des militants du pays d'accueil, comme le ferait une manifestation nationale. Un bon nombre de Bernois et de Zurichois étaient de la partie, et notamment des groupes radicaux qui s'étaient déjà déplacés lors

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

des manifestations contre le défilé militaire, trois ans plus tôt.

p.118 Bien sûr, une manifestation internationale, surtout lorsque le thème de la mobilisation — contre les effets de la mondialisation — est aussi large, donne également l'opportunité aux différents groupes politiques locaux d'exprimer certaines de leurs revendications et constitue, plus généralement, une occasion pour le camp de la contestation dans son ensemble de compter ses forces ou de régler ses comptes face aux autorités.

Les manifestations internationales posent donc un problème spécifique de maintien de l'ordre, principalement à Genève où la politique du maintien de l'ordre repose sur une culture locale, partagée de manière consensuelle par les policiers et les organisateurs de manifestations. Les policiers venus en renfort d'autres cantons, aussi bien que les militants habitués à des confrontations dures avec leurs polices respectives, sont littéralement étrangers à cette culture genevoise. Ils n'en comprennent souvent pas la logique. Ils ne saisissent pas pourquoi la police n'intervient pas plus tôt, dès les premières vitres brisées, et pourquoi les organisateurs des manifestations restent en contact téléphonique permanent avec le chef de la gendarmerie, comme cela se fait couramment à Genève.

De plus, chaque acteur a sa propre manière de répondre à la violence, directe ou indirecte, évidente ou supposée, qu'il attribue aux autres. Dans le cas qui nous occupe, la multiplicité des acteurs et de leurs niveaux d'action, le fait qu'ils entrent en scène à des moments différents, en soulevant des problématiques de maintien de l'ordre également différentes, a généré une situation d'une grande complexité. Et, bien évidemment, plus la complexité est grande, plus les routines des acteurs genevois, réglées dans les

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

situations moins complexes qui ont précédé, risquent de dysfonctionner, c'est-à-dire de participer à la création d'une situation qu'il n'est plus possible de contrôler.

Si maintenant on cherche à reconstituer l'événement, le premier problème qui se pose consiste à le délimiter. Quand commencer ? Avec la fondation de l'Action mondiale des peuples contre le libre-échange et l'OMC, l'AMP, en février 1998, parce que l'AMP est le principal organisateur de la manifestation politique ? Ou alors au moment de la décision de fonder l'AMP, en août 1997 en Espagne, lors de la seconde conférence intergalactique du mouvement zapatiste ? Faut-il commencer avec la première conférence de presse de la police genevoise, quelques semaines avant les premières manifestations et sa couverture plus ou moins alarmiste par la presse ^{p.119} locale ? Avec l'arrivée des premiers manifestants ? Ou faut-il débiter avec le constat des premiers débordements ?

Quand faut-il clore l'événement ? A la dernière manifestation, le mercredi 20 mai ? A la remise des rapports des experts mandatés par le Conseil d'Etat ? Au jugement à venir des personnes déférées devant la justice ? A l'indemnisation des victimes ?

Le second problème qui se pose pour analyser les émeutes de mai 1998 est celui de l'établissement des faits, exercice hasardeux et problématique. De manière générale, la vision rendue par la presse est parcellaire et ne permet pas de reconstituer la complexité de l'événement. Sur la base d'une vingtaine d'entretiens avec des manifestants et des membres des forces de l'ordre, sur la base des articles de presse, nous avons réussi à faire apparaître des actions simultanées ou consécutives des différents acteurs.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

Dans l'étude que nous avons faite pour l'Université de Genève, nous avons découpé les faits en un certain nombre d'épisodes (huit précisément), durant lesquels entrent en scène des acteurs précis, dont les logiques s'entrecroisent de manière spécifique, rendant possibles ou non le déclenchement, puis le développement ou l'arrêt de la violence. En dégagant ainsi la chronologie des faits, l'idée apparaît peu à peu que l'événement s'est déroulé largement selon sa logique propre, dans une spirale qui a échappé aux acteurs, mais à laquelle chacun a contribué.

Faute de temps, je ne reprendrai pas ici chacun de ces huit épisodes, mais je vais détailler celui que je trouve le plus important, parce qu'il donne le ton de ce qui se passera les jours suivants. Il s'agit de la seconde manifestation, celle qui se déroule du samedi soir vers 22 heures 30 au dimanche matin vers 3 heures.

La grande manifestation du samedi après-midi, à laquelle avaient appelé l'ensemble des formations de la gauche et les Verts, ainsi que de larges secteurs du monde associatif, s'était déroulée, malgré quelques incidents que la police tolère généralement, selon le principe genevois dit de l'opportunité. Ce principe induit que certains débordements soient tolérés afin de préserver globalement l'ordre public. Il est systématiquement appliqué à Genève, ce qui n'est le cas ni à Lausanne ni à Zurich.

Vers 22 heures 30, les organisateurs disent avoir dissous la manifestation, ce que conteste la police. Un cortège se déplace vers la place des XXII Cantons, afin de « continuer la fête ».

23 heures, place des XXII Cantons : la « sono » bat son plein et

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

quantité de badauds rejoignent la fête. Des manifestants amènent p.120 une voiture et commencent à la casser à coups de masse ; il s'avérera qu'il s'agit de leur propre voiture, récupérée à la démolition. Mais personne, ni les badauds, ni les autonomes, ni les policiers, ni les casseurs qui se seraient mêlés à la manifestation, ne le suppose alors. C'est à ce moment précis que la manifestation dérape, comme si chaque acteur (casseur, policier, badaud) attendait ou espérait un signal pour entrer en action.

Depuis plusieurs semaines, la police craignait des provocations ainsi qu'un déclenchement organisé de la violence et s'y était préparée. Elle a vu dans l'action de la voiture brûlée la réalisation de ses anticipations. Il est donc tentant d'analyser cette attitude comme le résultat d'une prophétie autoréalisatrice. Selon les termes de la police : « La voiture a été amenée par les squats..., par cette équipe-là..., par les manifestants. Elle était destinée justement à créer un effet de violence. Elle a été achetée pour cela, c'est une pure provocation médiatique ».

Ce type d'action, dans l'esprit du théâtre de rue, est typiquement inspiré des stratégies de démonstration symbolique prônées par les éco-anarchistes anglo-saxons, et en particulier par l'organisation anglaise *Reclaim the Streets*, extrêmement importante dans l'Action mondiale des peuples. Elle peut donc être imputée à l'AMP, non parce que le comité genevois de l'AMP l'aurait effectivement organisée, mais parce qu'elle est partie intégrante du répertoire d'actions de l'AMP et parce que les militants ont suffisamment d'autonomie pour se passer de l'aval d'un quelconque comité. L'un des organisateurs des manifestations s'exprime de la manière suivante :

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

« Leur truc, c'était de la couper en morceaux avec une meuleuse pour montrer comment on dépèce le système de la voiture. Un truc 'hypersymbolique'. Ils avaient pris une meuleuse et une génératrice pour la brancher (...) Et là, tout à coup, il y a quelqu'un qui se précipite et qui fout le feu.

Ce groupe-là, ils sont masqués quand ils font leur action. En fait ils sont déguisés ; ça fait partie de l'action. Ils ont une espèce de truc en tissu (...) L'idée c'est qu'on fait l'émeute en théâtre, parce qu'on ne la fait pas vraiment. Donc on fait un *show*. L'idée était super, sauf qu'ils ne se rendaient pas compte... bref je sais qu'ils se sont fait engueuler... Et ils ont regretté amèrement cette histoire, parce que ça a fait un peu effet de détonateur, au lieu de *catharsis*.

C'est probablement par inadvertance, ou par négligence, ou par bêtise, que la voiture est incendiée sous les lignes électriques du tram. En effet, une telle action inspirée de *Reclaim the Streets* ou de leurs ^{p.121} émules genevois proches de *Critical Mass* vise à lutter contre l'emprise de la voiture sur l'espace urbain. Pour cette raison, elle est favorable aux transports publics.

Le feu sous les lignes du tram fait craindre un court-circuit et la police demande aux manifestants de laisser intervenir les pompiers. C'est ce moment précis qu'un deuxième type d'acteurs, un petit groupe de casseurs, choisit pour entrer en action et briser systématiquement les vitrines.

Plusieurs témoignages convergent en effet pour désigner ce petit groupe de casseurs comme l'élément déclencheur de

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

l'émeute. En effet, devant faire face à ce qu'elle perçoit comme une action coordonnée (incendie d'un véhicule et destruction systématique des vitrines), la police charge les manifestants encore présents, sans poursuivre précisément le petit groupe de casseurs qui, dans sa course, entraîne l'ensemble des manifestants vers la plaine de Plainpalais. On assiste alors à un spectacle peu commun où, derrière les casseurs, courent les manifestants et de jeunes badauds excités par la situation, eux-mêmes poursuivis par des policiers.

La charge de la police contre la manifestation dans son ensemble et non spécifiquement contre les casseurs, génère une grande confusion et soude manifestants et casseurs, donnant à ces derniers la possibilité de manipuler la foule paniquée et de s'en servir comme bouclier, avant que celle-ci ne s'autonomise, faisant alors exploser des violences incontrôlables.

Arrivée à Plainpalais, la foule est rassemblée, unie par un sentiment partagé d'injustice, le sentiment d'avoir été chargée de manière injustifiée ou disproportionnée à ses yeux. La foule se trouve de plus échauffée par sa course-poursuite. La police, elle, est ostensiblement présente et vise à montrer, pour des raisons dissuasives, qu'elle est prête à intervenir. Un hélicoptère tourne sans arrêt au-dessus de la foule, ce qui contribue, d'une part à faire monter la tension, d'autre part à attirer de nombreux badauds et des jeunes qui attendent et espèrent un moment propice pour participer à la fête explosive annoncée. Ce sont des jeunes que l'on peut qualifier d'opportunistes. Ils savent par la presse et le bouche à oreille qu'il y a des chances pour que la manifestation dégénère. Ils sont motivés par le désir de voir la « fête » et d'y participer. Ils seront encore plus nombreux et plus

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

diversifiés lors des débordements annoncés, notamment le lundi et le mardi soir.

Avec eux, tous les ingrédients de l'émeute sont réunis. A partir de ce moment, il faut distinguer entre émeutiers et manifestants, ou plus ^{p.122} précisément entre les actes relevant de l'émeute et les actes relevant de l'action politique. Une même personne peut, selon les moments, agir en fonction de l'une ou de l'autre catégorie d'action, bien que généralement ces actions soient le fait de catégories sociales spécifiques.

L'épisode que je viens de décrire est le plus important de ces cinq jours, parce qu'il va donner le ton des prochains affrontements. Nous avons vu comment les casseurs ont constitué l'élément déclencheur, mais également comment, dans l'incapacité ou dans l'impossibilité de différencier clairement les acteurs à ce moment précis, la police a contribué à faire monter la tension d'un cran. Derrière ces actions différentes se trouvent des acteurs également différents, qui obéissent à des logiques qu'il n'est pas judicieux de confondre. En l'occurrence, même s'il s'agit dans les deux cas de troubles de l'ordre public, les manifestants qui cassent théâtralement leur propre voiture et la foule qui les applaudit doivent être traités différemment des casseurs qui, de manière préméditée, cassent des vitrines, à des fins d'incitation à l'émeute politique ou à des fins simplement délinquantes — casser pour permettre à des complices de piller.

Cette émeute du samedi soir eut encore d'autres conséquences. Pour les manifestants, dispersés sans ménagement, elle appelait à un second round ; pour les jeunes émeutiers, le signal était donné, et ils furent plus nombreux les soirs suivants. La presse, sous le choc, fonctionna comme caisse de résonance. Quant aux policiers,

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

la nuit fut, pour eux, longue et fatigante, et ils eurent conscience que les jours suivants s'annonçaient pénibles.

ANTOINE MAURICE : Vous avez cité la caisse de résonance des médias. J'aimerais demander à Uli Windisch de situer la relation entre ces événements et la manière dont ils sont en quelque sorte nourris sur le champ.

ULI WINDISCH : Je vais me limiter à un ou deux problèmes. La recherche qui a été mandatée par le Conseil d'Etat a été effectuée par cinq personnes, et il ne serait pas possible de résumer en quelques minutes un livre préparé à cinq pendant six mois.

Quelques remarques sur les violences elles-mêmes. Il a été dit qu'il est pour ainsi dire impossible d'avoir une vérité objective dernière, une vérité absolue dans la présentation des faits. Toutefois, et c'est l'exposé de Monsieur Wieviorka qui m'amène à poser ce problème, il est clair que dans les responsabilités de la manifestation, question ^{p.123} également très délicate, on peut dire deux ou trois choses. Il y a peut-être aujourd'hui des manifestations différentes des grandes manifestations classiques des syndicats français et du mouvement ouvrier, avec des services d'ordre extrêmement puissants et bien organisés, manifestations que personne n'aurait osé perturber. Or aujourd'hui on a vu des manifestations de lycéens, elles-mêmes perturbées par ce qu'on appelle des casseurs. Les manifestations dont nous parlons drainaient quarante publics différents, avec des revendications complètement différentes, de la fusion Lausanne-Genève aux beurs d'Annemasse, etc. Très grande diversité de publics et de manifestations, services d'ordre peu importants : le problème se

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

pose aujourd'hui de savoir ce que manifester veut dire. Quand des conséquences négatives et des violences apparaissent, cela risque de se retourner contre les manifestants eux-mêmes. Cela me semble un changement très important dans le type de déroulement des manifestations.

Il y a aussi une logique manifestante, une dynamique d'ensemble. Certaines manifestations ont été violentes, d'autres pas. Ainsi, par exemple, après ces violences et ces situations très tendues, une manifestation a eu lieu en fin de journée. Il y avait une atmosphère de détente du côté des manifestants, mais la police était en état de tension évidemment avancée suite à ce qui s'était passé. Il conviendrait d'analyser ces nouvelles logiques manifestantes.

Il y a enfin des faits d'une gravité nouvelle. Deux policiers ont été très gravement blessés. Autre nouveauté, qu'on a connue en France avec Daniel Nivelles : la possibilité et la peur d'être tué, chez les policiers, dans certains types de manifestations. Ce sont là des faits nouveaux. La réflexion n'est pas terminée. La contestation est un thème passionnel, bien entendu, et il est difficile de présenter ces situations de manière objective.

Je me concentrerai sur deux points : l'influence des médias dans ces phénomènes et la prévention. Que peut-on faire ? Les gens se demandent qui est responsable et quels sont les remèdes. Je donnerai quelques exemples choisis au niveau international.

En ce qui concerne la logique médiatique, il faut dire une chose qui me semble très importante. En général très peu de gens, dans la cité, assistent personnellement aux manifestations, ont vécu les manifestations. Ils en prennent connaissance par l'intermédiaire

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

des médias, qui les présentent d'une certaine façon. C'est capital. Souvent les gens pensent vivre les manifestations, alors qu'ils en retiennent ce que les médias en donnent. Il faut dire que les violences ont un côté ^{p.124} spectaculaire, dramatique, parfois esthétisé. La logique médiatique donne de l'importance à cet aspect. On pourrait presque dire que ce qu'on retient au niveau instantané, à la télévision, est un peu comme un match de football où on ne verrait que les buts.

Il ne s'agit pas de s'en prendre aux médias. Mais on connaît encore très mal la logique médiatique, contrairement à ce qu'on pense. Récemment, lors des élections fédérales, trente parlementaires ont protesté en disant que le succès d'un certain Monsieur Blocher, en Suisse, était dû essentiellement aux médias et à la presse. Je crois qu'ils font erreur, et que c'est complètement surestimer le rôle de la presse et des médias que de leur attribuer un tel succès. Cela montre qu'on connaît encore très mal le langage audiovisuel. Nous n'avons aucun enseignement sur ce sujet. Une influence certaine de la télévision est qu'à la longue on finit par voir la réalité en fonction de lunettes télévisuelles. « Si les événements dégénèrent, disait une journaliste, la télévision reprendra l'antenne ». Autrement dit, c'est uniquement s'il y a de la casse qu'on intervient. C'est ce qu'on appelle l'information instantanée. On ne peut pas leur reprocher : il faut bien qu'ils informent. Mais il y a quand même là-dedans une logique tout à fait spécifique. Cela n'empêche d'ailleurs pas que par la suite on fasse des émissions plus approfondies. La radio aussi a eu ce côté instantané. Mais en même temps, ses journalistes ont fait un travail très approfondi avec certains dirigeants des manifestations. Ils ne leur ont pas rendu la tâche facile.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

A quel point une manifestation peut-elle être transformée par les médias ? En général ils prennent un, deux ou trois acteurs, par exemple un leader des manifestants, un responsable de la police, un homme politique. Ils offrent ainsi une personnalisation de la manifestation. Ces quelques personnes, en intervenant à la télévision et dans la presse, vont définir les responsables de manière différente. Ces acteurs, en fonction de leur compétence médiatique, vont réussir à imposer tel ou tel sens. Le sens, la signification, la responsabilité d'une manifestation ne sont donc jamais fermés, terminés. C'est une activité qui se joue aussi dans les médias. Ce que nous avons retenu, ce que nous pensons des responsabilités sont le résultat des interventions des différentes personnes dans les médias. On pourrait même dire, parfois, que ceux qui luttent pour une cause minoritaire semblent particulièrement habiles à utiliser la logique médiatique. Ce qui ne veut pas dire que le public partage forcément leur point de vue. Il y a parfois des réactions très virulentes à certaines interventions reprises par la télévision. Ce que je veux dire, c'est que quelque chose ^{p.125} comme la compétence médiatique semble jouer un rôle très important dans la définition de l'enjeu et du sens d'une manifestation.

J'aimerais maintenant poser une question à Michel Wieviorka. Vous avez dit qu'il s'agirait de passer d'une logique de la violence brute, de caste ou autre, à une logique du conflit et des rapports, autrement dit de recréer du collectif, des rapports sociaux entre acteurs politiques. N'est-ce pas un peu nostalgique ou un peu utopique ? Dans certains cas, les situations ne sont-elles pas si dégradées qu'il n'est plus possible de constituer la violence en acteur collectif et de revenir à des modalités d'affrontement politique plus classiques ?

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

En ce qui concerne la prévention, qui intéresse beaucoup de gens, tout se joue entre répression et prévention. De ce point de vue, j'aimerais dire à quel point il est intéressant et même surprenant, mais parfois aussi inquiétant, de voir comment les attitudes sur la question de la répression ou de la prévention ont évolué en quelques années seulement. En France, il y a dix ou quinze ans, des responsables de gauche voyaient encore le fantasme de l'insécurité partout et critiquaient très sévèrement l'idéologie sécuritaire. Aujourd'hui, ils n'ont pour ainsi dire plus que le mot sécurité à la bouche. Il y a une modification très sensible dans le traitement, dans les remèdes qu'on essaie d'apporter à la violence. On est en train de passer, de manière quasi automatique, de la prévention à la répression. Un exemple : en Italie, où on a pourtant dit que les violences étaient relativement faibles, la gauche actuellement au pouvoir est allée jusqu'à dire qu'il fallait développer une poigne de fer contre la criminalité. Mieux encore, la sécurité des citoyens passe avant la justice. La droite, goguenarde, répond qu'il n'y a pas de sécurité sans justice. Ce que je veux montrer, c'est que l'une des tentations actuelles, c'est le passage de la prévention à la répression brutale.

Pourtant, la logique de la réparation me paraît extrêmement intéressante. J'aimerais donner quelques exemples de ce qu'il est possible de faire. On croit parfois qu'une situation est sans espoir. Mais la logique réparatrice, ou certaine logique de prévention, ont des potentialités considérables. Ainsi, le fait de confronter un agresseur à sa victime, dans un cadre communautaire : s'il y a aujourd'hui une chose commune, dans nombre de pays, c'est le passage de mesures centrales à un niveau local. J'ai analysé des centaines d'expériences dans la logique préventive. On part du

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

point de vue que l'un des facteurs clefs est celui de l'urbanisation. En 2020, on prévoit que 70% de la population mondiale vivra dans des villes. La première conséquence est ^{p.126} l'effondrement des régulations sociales traditionnelles, autrement dit un dépérissement de la vie communautaire. D'où l'idée de travailler au niveau local. Tous les acteurs s'entendent là-dessus — création de réseaux, coalitions locales, mesures en faveur de la participation de tous, stratégies de sécurité communautaire. On fait appel à l'engagement des habitants, à la reconstruction communautaire, pour essayer de mettre sur pied une communauté qui recrée en quelque sorte du lien social et prévienne ainsi les risques de violence émanant d'individus effectivement hors des liens sociaux.

Dans des dizaines et des centaines d'expériences, on centre aussi l'action sur les parents. On pense à les éduquer, à développer la compétence parentale. Autrement dit, certains parents n'auraient plus la compétence parentale et on leur fait faire l'apprentissage de cette compétence, dans le sens d'un développement personnel. On insiste sur la précocité des interventions, avec même, dans certains milieux particulièrement défavorisés, une aide prénatale aux mères, une aide aux enfants défavorisés, un repérage de ceux qui ont des difficultés. On a pris des groupes témoins : on prend des enfants en difficulté, on leur donne une scolarisation de qualité et de longue durée, et on compare avec les enfants en difficulté qui n'ont pas eu cette scolarisation. Il y a chaque fois des gains considérables. Bien sûr, on n'arrive pas à un niveau de violence zéro. On évalue ces expériences — aux Etats-Unis, on les chiffre. On considère qu'un dollar investi dans ce type d'éducation particulièrement intense,

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

dès le plus jeune âge, permet d'économiser jusqu'à sept dollars. On cherche à aider les enfants à terminer l'école. Que se passe-t-il dans les associations de parents, qui jouent un rôle capital au niveau local ? Effectivement, Monsieur Wieviorka, les Etats trop centralisés rencontrent certainement ce type de difficulté parce qu'ils ne mettent pas assez en valeur le local, où réside un certain nombre de solutions. Dans les associations de parents, on a remarqué que les parents des enfants les plus défavorisés ne viennent pas. C'est pourquoi il faut aller à leur rencontre. Ce sont là des mesures préventives importantes, qui à mon avis devraient être mieux connues et mieux étudiées dans nos pays, puisque même la gauche devient de plus en plus sécuritaire et pense à la voie répressive. Nombre de personnes qui étaient très critiques envers la sécurité, après être passées aux Etats-Unis et avoir fait l'expérience de la tolérance zéro, se disent qu'après tout, dans certains cas, la répression est sans doute nécessaire.

Il y a pourtant des cas où la violence atteint des niveaux pour le moins problématiques. Le maire socialiste d'une commune de ^{p.127} France, peu suspect de sympathie à l'égard du Front national, a été scandalisé de voir que dans sa commune, en quelques jours, trois jeunes filles avaient été tabassées et violées. Par rapport aux faits divers, il y a deux tendances dans la société et les médias. Certains les minimisent. Faut-il parler ou non de telles violences ? Le maire concerné a estimé que ce n'était plus possible de se taire et a fait imprimer une affiche dénonçant les auteurs de violences. Des faits divers comme ceux-ci sont soit minimisés, soit dramatisés par la presse à sensation, dans l'idée bien sûr d'entraîner des sentiments de type xénophobe. Pour moi, de tels faits divers devraient être vus comme des événements

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

particulièrement révélateurs et comme l'occasion de réfléchir sur les valeurs essentielles auxquelles nous tenons. Il ne faut pas avoir peur de réaffirmer certaines valeurs centrales, non comme des leitmotive, mais en montrant comment les mettre en pratique.

Autre exemple de fait divers, l'assassinat en Suisse d'un instituteur par un immigré, parce qu'il avait noué un rapport de confiance avec sa fille. Etaient en jeu, dans ce cas, les rapports hommes-femmes et le respect de l'individu. Ou encore ce fait divers : « Un Turc tente de noyer sa sœur parce qu'elle avait un petit ami suisse ». Imaginez l'effet ravageur que peut avoir un tel fait divers, monté en épingle par des journaux à sensation. Notre rôle serait peut-être, justement, de considérer ces cas comme particulièrement révélateurs, et comme une occasion de réfléchir sur des dimensions fondamentales, sur des valeurs essentielles, sur lesquelles nous sommes intransigeants. Cela nous permettrait d'éviter la naissance de mouvements réactifs, particulièrement conservateurs, qui semblent se développer très aisément, et dont l'un des thèmes centraux, précisément, est la sécurité. Autrement dit, la sécurité et la violence devraient devenir des thèmes de réflexion majeurs.

MICHEL WIEVIORKA : Je crois qu'Un Windisch est encore plus nostalgique que moi. Je parle de retrouver du conflit, lui parle de retrouver des communautés locales ! Voilà qui nous projette encore plus dans des mondes qui se défont !

Sérieusement, je pense que ce qui s'est passé à Genève, dont je comprends mieux maintenant les logiques, peut en partie être analysé de la manière suivante. L'OMC, dans cette affaire, disparaît complètement. Une fois qu'on a dit que la manifestation

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

était organisée contre l'OMC, c'est terminé. Toutes sortes de demandes et d'attentes de la jeunesse sont ensuite présentées. Cela me rappelle le grand ^{p.128} rassemblement du Larzac, en 1974 ou 1975. On avait côte à côte des occitanistes, des paysans modernisateurs, des représentants de la cause palestinienne, des Bretons, des gens de la CGT et de la CFDT, etc. Il y avait tout. D'une certaine manière, ce rassemblement annonçait la fin d'une époque et la naissance d'une autre. Sans vouloir créer du conflit de manière artificielle, je me demande si les manifestations de Genève ne recouvrent pas le sentiment qu'un vieux monde se défait, ou qu'un monde vieillit et qu'il faut qu'il se défasse. Il y a des attentes et des demandes qui ne sont pas conflictualisables, mais qui sont là. L'OMC n'est que le prétexte. Mais au-delà se dessine quelque chose qui, dans dix, vingt, cinquante ans, sera perçu comme l'amorce de contestations qui ensuite, pour certaines d'entre elles, auront trouvé les voies d'une certaine institutionnalisation. Dans tout cela, peut-être, verrons-nous apparaître des acteurs plus constitués, plus clairement identifiables que ceux que vous avez décrits.

J'ajoute une dernière remarque. Je crois que deux problèmes sont posés, et que nos deux points de vue doivent être complémentaires. Une société est toujours quelque chose qui est à la fois un et pluriel. Un : c'est le lien, la communauté, tout ce dont vous avez parlé. Là-dessus, je suis tout à fait d'accord avec vous. Je pense qu'il faut recréer le lien social par le bas. Mais une société, c'est également la division et les conflits — c'est-à-dire ce sur quoi j'ai insisté. Les deux aspects existent. Je crois qu'on ne réglera pas les problèmes de violence en jouant uniquement sur un registre ou uniquement sur un autre. Le drame de la France est

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

que depuis vingt ans elle n'a eu qu'un mot à la bouche : intégration — c'est-à-dire le côté lien social, mis en avant de manière un peu incantatoire. C'est pour cela que j'insiste sur le côté conflit. Mais les deux logiques doivent être prises en compte, et non une seule.

MICHEL VUILLE : Dans l'expertise qui nous a été confiée par le Conseil d'Etat, il fallait bien entendu analyser les faits de violence de mai 1998 à Genève. Mais un deuxième axe portait sur la métamorphose de la violence au quotidien dans les rapports individuels et sociaux. De ce point de vue, nous avons travaillé à Genève sur différents terrains : le terrain scolaire, celui de la santé, celui du travail social — des animateurs socioculturels et des conseillers sociaux — et celui de la police. Nous avons essayé d'appréhender, à travers l'intervention de ces professionnels, ce qu'est la violence au quotidien dans les institutions genevoises. J'ai lu des auteurs comme le Norvégien Dan Olweus, qui a développé p.129 toute une méthode pour essayer de remédier au conflit du plus fort contre le plus faible. Il est très modeste quant aux résultats de sa méthode. En parlant de ses interventions, il dit par exemple qu'elles améliorent de 50% le climat scolaire. Michel Wieviorka, dans *Violences urbaines*, affirme lui aussi qu'il faut être modeste dans les interventions qu'on fait par rapport à la violence.

Ce que nous avons dit, en tant qu'experts, c'est que la violence est d'abord une construction sociale. Cela veut dire qu'elle engage tout un partenariat qu'il faut identifier quand il y a fait de violence. Mais quand nous avons identifié de nouveaux faits de violence, nous nous sommes rendus compte aussi que la société évolue. Pour nous, la métamorphose des rapports entre violence et société

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

exige aussi de réfléchir sur l'évolution de la société. Je vous propose précisément, ce soir, d'essayer de penser le passage de la société industrielle à une autre société qui ne porte pas encore de nom, qu'on appelle postmoderne ou postindustrielle, même si Touraine a utilisé l'expression dans les années 1960.

Je ferai référence à Robert Castel qui, dans *Les métamorphoses de la question sociale*, dit ceci : « Il m'a semblé qu'en ces temps d'incertitude, lorsque le passé se dérobe et que l'avenir est indéterminé, il fallait mobiliser notre mémoire pour essayer de comprendre le présent » — ce qu'il a fait, précisément, dans son livre. Une hypothèse : jusqu'à la fin des années 1960 à peu près, les cadres contraignants de la société industrielle permettent de penser la violence comme une des composantes qui cimentent le système social. Mais la configuration de notre univers de crise contemporain conduit à une redéfinition du rapport entre violence et société, rapport qui n'entraîne plus nécessairement le développement du lien social et le renforcement de la cohésion de la société globale. La violence est débridée. C'est un flux indifférencié. La thèse de Norbert Elias sur la civilisation des mœurs, que tout le monde connaît, semble être battue en brèche. On parle maintenant de brutalisation — ou de rebrutalisation — des mœurs. Mais ce que dit Elias, c'est qu'aujourd'hui, si le sentiment d'insécurité est aussi important au sein de nos sociétés, ce n'est certainement pas dû à une augmentation de la violence criminelle, mais plutôt à une sensibilité accrue face au moindre incident violent, considéré comme hors norme dans une civilisation comme la nôtre.

On peut imaginer de discourir sur la violence sans faire référence à la société. Entre 1966 et 1999, des choses importantes

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

se sont passées dans les sociétés occidentales. Pendant ces trente années, les faits de violence se sont métamorphosés de manière subtile en se déplaçant ^{p.130} du secteur policier et judiciaire, qui tenait compte des crimes et délits exclusivement, au domaine de la sphère sociale et culturelle, du « vivre ensemble ». On appelle ces formes nouvelles des « conflits de civilité ». La violence ancienne n'a pas disparu. Statistiquement, elle a même tendance à augmenter. Mais les conflits de civilité apparaissent désormais comme les nouvelles formes de violence, auxquelles sont confrontés enseignants, travailleurs du secteur social, îlotiers et policiers dans leur travail quotidien.

Que sont ces conflits de civilité ? Je vous en donne quelques exemples : violences verbales, insultes, impolitesse, paroles blessantes, moqueries, attitudes irrespectueuses, vaguement inquiétantes, défis à l'autorité, menaces, provocations, bousculades, bagarres, casse de matériel, dégradation du cadre bâti, saleté, incendies de poubelles, petite délinquance, petits larcins, gaspillage de nourriture. Evidemment, ces faits de violence paraissent anodins. Mais ce qu'il faut comprendre, c'est que si ces incivilités ou conflits de civilité renvoient à des faits peu graves, ils ont en revanche des conséquences sociales importantes. C'est comme s'ils mettaient en cause le fait de pouvoir vivre ensemble, de partager des valeurs communes. Finalement, ils augmentent le sentiment d'insécurité. Même si les crimes et délits n'augmentent pas de manière spectaculaire, le sentiment d'insécurité est lié précisément à la confrontation quotidienne avec ces incivilités ou conflits de civilité — Debarbieux estime qu'il vaut mieux parler de conflits de civilité que d'incivilité, parce que ce seraient les jeunes qui seraient *a priori* tenus pour incivils.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

Partant de là, je me suis demandé ce qui faisait que dans la société, ce type de conflit trouve un tel écho. J'y vois trois raisons principales. La première est ce que les sociologues appellent l'anomie. Nous sommes dans une situation où il n'y a pas absence de règles, mais plutôt multiplicité de règles qui ne sont pas nécessairement convergentes. Comme le dit Raymond Boudon, la théorie de l'anomie paraît d'une importance fondamentale à une époque qui comme la nôtre est caractérisée par des changements rapides. Le changement implique le vieillissement des règles de conduite traditionnelles en même temps que l'existence, dans les phases de transition, de systèmes de règles mal établis ou contradictoires. La nouvelle question sociale a été formulée par Castel, qui nous dit qu'il y a trois zones de cohésion sociale. La première est la zone d'intégration, où l'on trouve des jeunes et des populations qui ont un travail stable et qui ont une insertion relationnelle solide. La deuxième est une zone de vulnérabilité, où règnent précarité du travail et fragilité des supports de proximité. La troisième ^{p.131} zone est celle qu'il appelle de « désaffiliation » : absence de participation à toute activité productive, isolement relationnel. Ce qui est intéressant, chez Castel, est qu'il a fait une analyse du salariat. Il montre que la zone la plus présente, dans la société actuelle, est celle de vulnérabilité. Et c'est dans cette zone, notamment, que se trouvent de nombreux jeunes.

Deuxième élément d'explication, *l'individualisme*. Je pense ici aux travaux d'Ehrenberg sur *L'Individu incertain*, *La Fatigue d'être soi*, etc. Il y a toujours eu une réflexion sur l'individu dans la société. A l'heure actuelle, chaque individu devient entrepreneur de sa propre vie. Le nouvel individualisme signale moins un repli généralisé sur la vie privée que la montée de la norme

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

d'autonomie. Se comporter en individu signifie décider de sa propre autorité pour agir par soi-même. Je voudrais faire référence ici à Dubet, qui s'est intéressé aux lycéens français et a montré en 1991, dans *Les Lycéens*, que ces derniers ne pensent plus en termes d'institutions, mais qu'ils se perçoivent comme des personnes individuées au sein d'une organisation. Les élèves parlent comme s'ils n'étaient pas les membres d'une institution, entrés dans un processus de socialisation et d'apprentissage de rôles, mais comme s'ils étaient des individus construisant des stratégies d'adaptation à des contraintes et à des règles qu'ils n'auraient que très partiellement intériorisées. Dubet constate finalement que chacun peut se faire une idée sur les valeurs qui ont cours dans le lycée, mais que chacun a une vue personnelle. Ce n'est pas un système organisé de valeurs et de représentations, dont on dit qu'il devrait guider l'action éducative comme action volontaire.

Troisième point : la *compétition*. Il existe une forte compétition pour les emplois, pour trouver du travail. Comme le dit Christophe Dejours, il y a aussi une forte compétition des gens qui sont au travail. Cette compétition-là produit du *mobbing*, de l'exclusion et toute une série de situations limites de rejet, soit dans la formation scolaire et professionnelle, soit dans la recherche d'un emploi, soit entre employés ou travailleurs dans l'entreprise. Dubet s'est demandé à propos des lycéens : que trouvent-ils au lycée ? Ils y trouvent un espace contradictoire, fait du libéralisme du marché, donc de la compétition, de la performance, de l'ascétisme et d'un contrôle non négociable, sans droits pour les lycéens, mais en même temps d'un libéralisme culturel et subjectif pour lequel la réalisation de soi et la construction d'une autonomie définissent les

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

seules expériences méritant réellement d'être vécues. Le lycéen est très libre au niveau de son comportement et de sa conduite quotidienne, mais il n'a pas véritablement ^{p.132} voix au chapitre en ce qui concerne les données de sa formation, l'évaluation qui en est faite. En cette matière, il est privé de droits. Un ouvrage vient de sortir en France, *Le nouvel esprit du capitalisme*, de Luc Boltanski et E. Chiapello. On y apprend deux choses. Dans les années 1960, l'idée de progrès, l'excitation du progrès, et la sécurité des carrières dominaient. C'était le monde industriel. Dans les années 1990 s'est imposée l'idée de l'épanouissement personnel par la multitude des projets. C'est un monde qu'on appelle « connexionniste » : littérature du management, anti-autoritarisme, obsession de la souplesse, métaphore du réseau. Nous sommes là dans une situation nouvelle. Dans les années 1960, on envisageait de donner à chacun selon ses résultats ou son efficacité, alors qu'on valorise aujourd'hui ceux qui savent travailler en projet, que ce soit en tant que leaders ou en tant que simples collaborateurs. Les personnes de valeur, dans cette optique, sont celles qui réussissent à travailler avec des gens très différents, qui se montrent ouvertes et flexibles quand il s'agit de changer de projet, et qui parviennent à s'adapter en permanence à de nouvelles circonstances. L'activité de l'individu vise à générer des projets, à s'intégrer à des projets lancés par d'autres ou, le projet n'ayant pas d'existence hors de la rencontre dans des réseaux, à les explorer pour rompre son isolement et avoir des chances de rencontrer des personnes ou de frayer avec des choses dont le rapprochement est susceptible d'engendrer ce projet. Réseaux et projets, à l'heure actuelle, permettent à des personnes extrêmement souples, mais aussi extrêmement sûres de leurs

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

compétences, d'agir dans des réseaux divers, sur des projets multiples, en se situant à des carrefours. Ce qui rend la chose intéressante, c'est que ces gens sont capables d'entraîner un certain nombre de personnes dans leurs activités. Celui qui est « grand », dans la terminologie de Boltanski et Chiapello, peut faire cela. Mais le « petit », celui qui ne sait pas communiquer parce qu'il est fermé ou a des idées arrêtées, parce qu'il est autoritaire ou intolérant, incapable de compromis, etc. ? D'une certaine manière, on voit s'esquisser, à l'heure actuelle, un profil de la personne qui pourra s'intégrer dans les réseaux et les projets, à savoir celle qui est autonome et responsable, qui prend des initiatives. Du même coup pourront être exclus de ces processus ceux qui ne peuvent pas communiquer de cette manière. Cela fait référence aux réseaux sociaux. Je pose la question : que peuvent apporter l'école et la formation professionnelle dans la constitution de réseaux ? Qu'est-ce que la famille peut apporter à ces personnes ? Je pense que des gens sont précarisés, aujourd'hui, parce qu'ils ne reçoivent pas, dans leur cadre familial, cette capacité d'entrer ^{p.133} en réseau, de faire des projets et d'établir des connexions. Une des manières de parler de la société postindustrielle serait peut-être de dire que c'est désormais une société de réseaux qui s'esquisse. Un réseau, au XII^e siècle, désignait un filet servant à prendre certains animaux. Qui acceptera de se faire prendre ou déprendre ?

FARHAD KHOSROKHAVAR : Je vais analyser rapidement deux expériences empiriques que j'ai faites, tout en réagissant aux propos qui ont été tenus, et tenterai ensuite de conclure en présentant une vision que je qualifierai de transcendantaliste sur la problématique de la violence.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

On peut dire que nous sommes dans des sociétés qui sont plus violentes que dans le passé. On peut prendre comme référence les années 1970 ou 1980, selon les cas. Mais les travaux historiques dont on dispose pourraient, en un sens, inverser ce point de vue. En France, jusque dans les années 1950, il y avait un racisme extrêmement virulent. Les immigrés, qu'ils soient Italiens, Polonais, Espagnols, etc., étaient perçus et traités comme des sous-hommes. Le langage même qui s'appliquait à eux était extrêmement agressif. On peut se demander si nous ne sommes pas dans des sociétés beaucoup plus policées qui, malgré la crise qu'elles traversent, parviennent tant bien que mal, non à juguler la violence, mais à la contenir. Je pense qu'on peut inverser les propos qui ont été tenus, sans les contredire, en se posant la question : pourquoi nos sociétés ne sont-elles pas plus violentes ? Après tout, nous constatons que la différence des classes s'accroît, ou que les formes de sociabilité qui façonnaient la vie sociale se distendent, sont mises en cause ou entrent en crise. On pourrait imaginer des formes beaucoup plus virulentes de violence, un racisme beaucoup plus accentué, et surtout une clôture sur soi beaucoup plus marquée des groupes exclus — qui vont parfois jusqu'à 20 ou 25% de la population dans les sociétés occidentales. La question que je me pose, sous une forme apparemment paradoxale, c'est : pourquoi ne sommes-nous pas dans des sociétés beaucoup plus violentes qu'elles ne le sont ? Le nombre de gens tués, en Europe, a fortement diminué. Ces sociétés, dans l'ensemble, parviennent tant bien que mal à faire régner l'ordre, même s'il y a beaucoup de ratés. Malgré les médias, malgré les dérapages, malgré toutes les formes de dissensions qui font surface, dans l'ensemble je ne pense pas que l'alarmisme soit de

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

rigueur, compte tenu de l'histoire, de ce qui s'est passé et surtout de ce qui pourrait se passer, dans des sociétés où la stratification sociale est devenue beaucoup plus tendue, où des gens sont devenus beaucoup ^{p.134} plus riches et d'autres beaucoup plus pauvres, et où les classes moyennes entrent parfois en crise. On pourrait imaginer des situations beaucoup plus difficiles que les nôtres. Je me demande pourquoi, malgré crimes et incivilités, nous sommes dans des sociétés somme toute peu violentes.

J'en viens à mes deux expériences. J'ai eu une expérience de terrain en France, dans ce qu'on appelle les quartiers difficiles, sensibles, cités, lieux de désaffiliation, de relégation, etc. Il existe toute une terminologie plus ou moins sociologique qui dénote la prise en considération de ces quartiers et la volonté d'apporter des solutions ad hoc à leur malaise, surtout au chômage et à l'agressivité des jeunes, qui sont dans l'écrasante majorité des cas des garçons. A situation familiale, sociale, anthropologique égale, une fille n'est pas aussi violente qu'un garçon. Il faudrait, là aussi, poser les questions en évitant de voir ces groupes comme un tout dont l'unité me paraît parfois fictive, et introduire des nuances selon l'âge, le sexe, etc.

Je pars de l'expérience des jeunes de banlieue, en particulier du problème de leur islamisation. Le résultat de mes recherches, effectuées en partie sous la direction de Michel Wieviorka, est un ouvrage portant sur l'islam des jeunes en France, où j'essaie de montrer comment, à partir d'une situation d'exclusion et de racialisation, une construction symbolique s'interpose, qui donne parfois un sens à leur vie, et qui d'autres fois accentue leur rupture avec la société. J'ai analysé ces formes symboliques en relation avec l'espace. Les banlieues ne sont pas totalement hors société.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

Mais les transports en commun sont souvent en crise, le rapport à l'espace extérieur est tissé la plupart du temps de malentendus. Les jeunes garçons ont peur d'aller seuls en ville. C'est pour cette raison qu'ils vont en groupes et font peur aux gens. Dans une sorte de cercle vicieux, on voit s'accroître la peur, la méfiance, le rejet l'un de l'autre et parfois le passage à la violence — ce qui peut arriver en raison d'un simple regard jeté sur l'autre. La mésinterprétation de ces faits anthropologiques peut avoir pour résultat que le passage à la violence s'effectue de manière extrêmement rapide.

Ces jeunes ont le sentiment de n'être ni Français ni Arabes. Ceci me semble fondamental. Ils sont rejetés des deux côtés. Ils n'ont pas d'appartenance du côté de leurs ancêtres, puisqu'il y a la rupture de l'immigration, et ne se sentent pas perçus et acceptés comme des Français à part entière. D'où une sorte d'entre-deux, qui complique leurs relations avec la société et qui s'exacerbe parfois dans les formes émeutières que tout le monde connaît, dans des violences verbales, dans la casse d'objets comme les poubelles ou les abris de bus, etc. Ils ^{p.135} ont le sentiment d'être rejetés de la société, et surtout d'être confinés dans des espaces où ils moisissent et où l'on ne leur reconnaît pas la même dignité qu'aux autres. Le sentiment d'indignité apparaît souvent dans leurs propos. Ils se sentent non respectés et méprisés. Ce sentiment est omniprésent, surtout chez les jeunes d'origine immigrée, de condition socio-économique inférieure.

A partir de là, on voit comment se met en place la construction d'une forme de religiosité. On constate chez certains une manière de s'assumer dans la religion, qui refroidit en quelque sorte leur haine et leur rage contre la société. Chez d'autres, en revanche, la

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

religiosité peut faire basculer dans la rupture radicale et frontale avec la société, dans la mesure où les autres deviennent des impies, et où la société globale les rejette parce qu'ils sont musulmans. Une construction quasiment paranoïaque de soi et de l'autre se met en place, à partir de laquelle on en vient à rejeter les autres de manière agressive. Même si les médias ont souvent joué en cette matière un rôle extrêmement dangereux, c'est pourtant le premier cas de figure qui domine. L'islamisation permet de s'assumer comme différent des autres et, à partir de cette différence, de neutraliser le potentiel d'agressivité que l'individu porte en soi et projette sur les autres, en raison du sentiment d'indignité qu'il éprouve. La perte d'un horizon d'espérance me semble fondamentale dans l'exclusion et dans la construction des formes d'agressivité de la part des jeunes : le sentiment qu'on n'appartient pas à cette société, qu'on n'a pas d'avenir, que de toute façon on sera exclu du travail, parce que si on s'appelle Ali ou Mohamed, on n'a pas les mêmes chances que si on s'appelle Roland ou Robert. Bref, une construction symbolique se met en place. Elle revêt souvent un sens ambivalent, ne serait-ce que dans les formes de religiosité auxquelles elle donne forme et naissance.

Je passe à mon second cas de figure, qui vous paraîtra vraisemblablement très décalé par rapport au premier. Il s'agit de l'Iran révolutionnaire, sur lequel j'ai également travaillé, plus particulièrement des martyrs de la guerre, dans les années 1980. Les mêmes formes de haine et de hargne exacerbées, devenant mortifères, se perçoivent dans leur attitude et dans leur analyse, que l'on peut résumer grossièrement de la manière suivante : si la révolution a échoué, c'est que le monde a comploté contre elle, et

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

par conséquent il faut se battre à mort contre le monde. D'où l'identification du monde entier au grand Satan, avec l'Amérique en figure de proue. A cela s'ajoute un sentiment profond de culpabilité : si la révolution a échoué, pensent-ils, c'est qu'ils ont manqué à leur devoir envers elle, en tant que ^{p.136} révolutionnaires ; par conséquent ils se sentent coupables, et la seule façon qu'ils ont de se racheter est de passer par la mort. Voilà une construction obsidionale, où l'on voit émerger un individu que je qualifierai d'individu « dans la mort », qui est devenu en Iran, en l'espace de quelques années, une figure importante — la guerre contre l'Irak, dans laquelle ils ont servi de chair à canon, a fait aux alentours de deux cent mille morts.

Ces deux formes d'*ubris* me paraissent intéressantes. D'un côté celle de ces jeunes qui donnent parfois dans l'agressivité, parce qu'ils n'arrivent pas à donner à leur malaise une forme politique — en ce sens que c'est l'impossibilité de constituer une vision de soi et de l'autre en termes politiques et de conflictualiser ces rapports qui pose problème. Ils souffrent donc d'une déficience politique. De l'autre côté, il y a pléthore de politique, à savoir un projet révolutionnaire sacralisé au nom de l'islam, et qui du fait même de son effondrement, lui-même dû à l'impossibilité de réaliser l'utopie, donne lieu à une autre forme d'agressivité. Celle-ci, en un sens, paraît beaucoup plus profonde, ne serait-ce que parce que l'Etat islamiste a tout fait pour accentuer cette dimension-là dans la guerre contre l'Irak.

Entre ces deux formes d'*ubris*, qui débouchent sur la violence, existe une possibilité. Dans les sociétés modernes, surtout occidentales et européennes, cette possibilité s'incarne dans un processus dont a parlé Michel Wieviorka, dont parle Touraine et

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

dont nous parlons tous, à savoir l'émergence du sujet. Dans les sociétés modernes et même, mutatis mutandis dans l'Iran contemporain, malgré la fragilité du lien social et l'accentuation des différences de classe, malgré l'exclusion, la précarité et le racisme, existe un espace normal dans lequel l'individu peut se constituer en sujet. Deux exemples. Dans le cadre d'un travail que j'ai mené dans un quartier de Strasbourg, j'ai constaté que jusque dans l'exacerbation de l'exclusion il y avait des formes de construction de sens, une culturalisation du malheur, présentes dans des bandes de hip-hop, dans le théâtre, dans le sport ou toute autre expression de soi, même cantonnée à un quartier, voire quelques immeubles. Des formes de construction de sens existent. Nos sociétés, malgré tous les travers qu'on leur attribue — en toute légitimité : je ne veux pas faire l'apologie de la modernité — offrent au sujet la possibilité de se constituer. Même quand il est dans la précarité, même quand il est dans l'exclusion, cette possibilité ne lui est pas déniée entièrement. En d'autres termes, la question que je me posais au début de cet exposé, à savoir pourquoi nos sociétés ne sont pas plus violentes, peut recevoir plusieurs réponses.

^{p.137} La première est de type transcendantaliste. René Girard a présenté sa théorie sur la victime émissaire et sur la manière dont une société se fonde sur l'évitement de la violence, en raison même de sa constitution comme telle. Cette réponse me semble très massive et très profonde. Un autre type de réponse, beaucoup plus empirique, consiste à dire qu'on est dans des cultures d'évitement de la violence, et que nos sociétés, à partir de cette culture, tentent de faire en sorte que les conduites violentes soient plus ou moins endiguées, réduites à la portion congrue. Dans cet

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

éviter, surtout, les uns et les autres contribuent à ce que la violence ne se déchaîne pas *ad infinitum*. Cette réponse me semble également plausible et valable. Une troisième est celle que j'ai essayé d'esquisser — je n'ai pas le temps de la développer. Il s'agit de l'existence de possibilités, non seulement pour les individus qui sont intégrés dans la société, au sens socio-économique du terme, mais pour ceux qui ne le sont pas. Nombre de ces jeunes exploitent ces possibilités. J'ai fait à Strasbourg un travail sur le foulard et la République en France. On voit beaucoup de tels cas. Je pense que dans ces cas de figure, les filles parviennent beaucoup mieux que les garçons à construire cette formation de soi en tant que sujet, au sein d'une société où, malgré leur passé, leurs origines et les lieux qu'elles fréquentent, elles ont la possibilité de se constituer en sujets. J'appelle cela la subjectivation, c'est-à-dire la possibilité qu'à l'individu, dans des situations quasiment désespérées, de construire un sens en se fondant évidemment sur un certain nombre de solidarités, en faisant appel à l'Etat, aux autorités locales, à la municipalité, etc. Cette possibilité de surmonter les difficultés n'est pas négligeable. Il ne faut surtout pas la minimiser, même si les médias n'en parlent pas, parce qu'ils ne parlent jamais des choses qui vont bien.

Pour clore, j'aimerais transcendantaliser ce que j'ai dit. Le modèle de Girard est séduisant. Mais il y a aussi le modèle de l'Orestie. Je fais bien sûr violence au mythe, et reconstruis la tragédie à ma convenance. Agamemnon sacrifie sa fille aux dieux pour favoriser sa victoire. Sa femme, avec son amant, le tue pour venger sa fille en même temps que pour s'en sortir, puisque l'amant trouve, dans la présence même d'Agamemnon, un émule

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

peu plaisant. Puis Oreste tue sa mère et son amant, avant d'être à son tour poursuivi par les Titans. Il demande asile à Athènes, qui le lui accorde et qui, pour apaiser les Titans, leur voue un culte. Oreste, précisément, est ce sujet-là. Il se déchaîne dans la violence, mais il parvient ensuite à trouver un compromis avec la société qui accepte cette violence, la neutralise en partie et l'apprivoise, tout en lui donnant la capacité de se constituer en sujet.

ANTOINE MAURICE : p.138 Pour nous ramener à notre point de départ, c'est-à-dire à la situation de Genève, j'aimerais poser deux questions. La première s'adresse à tous les participants. C'est celle de la construction subjective qui peut se produire chez les acteurs de ces violences et qui peut, on l'a dit à plusieurs reprises ce soir, déboucher sur une reconstitution du social. Une telle évolution s'est-elle produite à Genève ? Y a-t-il de ce côté-là quelque chose comme une sortie de la crise illustrée par les événements de mai 1998 ? La seconde m'a été suggérée par la dernière remarque de Michel Wieviorka. Est-il bien réel que dans les événements genevois on ait perdu en route la motivation qu'on pourrait dire la plus transcendante ou la plus transcendantale, ou en tout cas la plus élevée et la plus politique, qui était la contestation de l'OMC ? Sur cette question, j'aimerais en particulier entendre Jean Rossiaud.

Commençons par la première. Les acteurs de mai 1998 ont-ils ensuite été capables de construire quelque chose ? Ont-ils été incités à construire quelque chose qui serait de l'ordre d'un conflit plus institué et d'une socialité mieux affirmée ?

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

ULI WINDISCH : Genève est-elle sortie du fameux pacte social selon lequel il y avait une grande tolérance à l'égard des manifestations, et en retour les manifestations se déroulaient sans violence marquante ? Très vite, on a conclu que tel était le cas. Mais il faut voir les choses à long terme. Je ne pense pas qu'on soit entré dans une logique de rapports et de conflits, parce que les acteurs présents dans cette manifestation étaient extrêmement hétérogènes. Mais d'un autre côté je pense que tout n'est pas perdu à Genève avec le pacte social. Je le disais, me semble-t-il, dans la mesure où une réflexion approfondie est menée par tous les acteurs concernés. L'une des questions, à mon sens, est de redéfinir ce qu'à l'avenir manifester veut dire, de sorte que les acteurs qui veulent promouvoir une cause n'aboutissent pas à un effet contraire à leurs objectifs initiaux. Tout mouvement social avance, mais il peut avoir des effets contraires.

Ces derniers temps se sont tenus à Genève un ou deux colloques importants, massifs. L'un était organisé sur l'initiative des autorités genevoises. Quatre cents personnes y ont participé. On a refusé du monde. Tout le milieu enseignant n'a pas pu y avoir accès. Il y a eu des mécontents. Il faut effectivement que ce problème soit traité, mais il faut qu'il le soit également du point de vue des minorités agissantes. Il faut redéfinir un certain nombre de pratiques politiques. En ^{p.139} termes idéaux, j'aurais plaisir à voir défiler de très grandes manifestations, avec bien sûr un minimum de violence. Je ne pense pas que ce soit impossible. Je ne pense pas non plus, à cet égard, que le pacte social genevois soit définitivement brisé. Cela suppose un engagement de tous les acteurs. Pas seulement de nous, les chercheurs, qui réfléchissons et travaillons sur ces sujets, mais de ceux qui sont directement

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

concernés. Je ne possède pas, à ce niveau, toutes les méthodes et démarches auxquelles il conviendrait de recourir. Si violence il y a, je crains que des mesures plus dures, plus répressives ne se développent, comme dans plusieurs pays environnants. Il faut tout faire pour éviter d'entrer dans une logique répressive — et non conflictuelle : qu'on le veuille ou non, les conflits existeront. Ce que je disais tout à l'heure, c'était dans une optique très précise de prévention de certains aspects, ce qui n'exclut pas le conflit. Michel Wieviorka l'a rappelé, toute société est par définition conflit.

MICHEL VUILLE : A propos d'alarmisme, je crois qu'il faut tenir compte du fait que quand on parle globalement de violence dans la société, il y a des moments où elle augmente, et d'autres où elle peut diminuer. Je prends un exemple. Debarbieux, qui est un spécialiste de la violence à l'école en France, a fait des recherches au niveau secondaire. Il a publié cette année un livre dans lequel il dit très clairement que sur la base des indicateurs qu'il a pris en compte, c'est-à-dire les délits et le climat scolaire — ambiance, sentiment d'insécurité, etc. — il a constaté une augmentation de la violence en France depuis trois ans. C'est un fait qui semble prouvé par des recherches empiriques.

A Genève, les travailleurs sociaux hors les murs, qui travaillent avec des jeunes en rupture, savent que ces jeunes n'ont pour l'instant pas de place dans la société. Il y a une sorte de marginalité ludique juste après la sortie du cycle secondaire. On est dans la cité, on fait les quatre cents coups. Mais après, la marginalité devient subie. Et il est vrai qu'il faut trouver une place pour ces jeunes. Parce que s'ils ne trouvent pas de place, il y a potentiellement sentiment d'injustice, et éventuellement réaction

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

violente. Le rapport de cause à effet n'est pas aussi évident, mais je crois qu'il faut tenir compte du fait que l'inclusion et l'exclusion sont deux modes à prendre en considération dans les sociétés. Ceux qui sont exclus se sentent dans la non-reconnaissance et l'indignité.

JEAN ROSSIAUD : p.140 S'il est vrai que le moment le plus important de réflexion après les émeutes se passe actuellement, rien n'est encore dit de ce qui va pouvoir être fait ailleurs et plus tard. Je vois ceci à trois niveaux. Le premier est celui de la politique à l'égard des squats et des acteurs agissant dans ces milieux-là. Ce qu'on voit depuis quelque temps est que la nouvelle politique amène à la radicalisation d'un certain nombre de groupes, une hétérogénéisation des squats, qu'il devient beaucoup plus difficile de ramener dans la sphère politique, et une déconnexion d'une partie du mouvement squat avec la société civile, et donc avec l'Etat. Premier problème : comment réintroduire ces acteurs dans les négociations, comme dans les années 1980 ? Ensuite, la politique du logement social a été d'essayer d'éviter l'homogénéité sociale ou ethnique dans les quartiers et les immeubles. La nouvelle politique des HLM aurait tendance à homogénéiser une partie des immeubles, plutôt que des quartiers, ce qui pose problème au niveau des liens que les gens pourraient faire entre leur identité et la manière dont ils sont exclus de la société. Le troisième point est le discours sécuritaire développé par une partie du gouvernement, en particulier par le conseiller d'Etat Ramseyer, qui a une influence directe sur les rapports que l'Etat entretient avec les secteurs qu'Uli Windisch a appelés les minorités agissantes. Cela contribue à cristalliser le conflit plutôt qu'à le dénouer.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

Qui a perdu l'OMC en route ? Si l'on se place du point de vue de la violence, c'est simple : les acteurs opposés à l'OMC ont été perdus en route parce qu'ils n'étaient pas venus pour manifester de manière violente. Ils étaient là pour défendre les principes de la non-violence active, principes tirés à la fois du gandhisme et du néo-zapatisme. De la part des acteurs de l'AMP, il y a donc une volonté de se dissocier des violences, sans les condamner, parce qu'on est dans un mouvement social « en réseau », où les responsabilités ne sont pas attribuables. Chacun vient comme un invité surprise et légitime pour défendre des positions qu'il juge justes, même violentes, face à l'OMC. Pour moi, on n'a donc pas perdu les acteurs internationaux en route : on les retrouvera ailleurs. La manifestation de Genève n'était pour eux que l'une des quarante-sept manifestations qu'ils ont organisées dans le monde. Il faudra voir dans quelques semaines à Seattle comment les choses se passent. Ce ne sont pas nécessairement les mêmes personnes qui se déplacent, mais les mêmes réseaux idéologiques et stratégiques qui sont derrière ces actions. Comment cette mobilisation, ce que j'appellerai ce nouvel internationalisme, se développe-t-il ? Le ^{p.141} principal but idéologique de cet internationalisme est le renversement du rapport entre violence et non-violence. La non-violence est une valeur hiérarchiquement supérieure à la notion de violence.

UN INTERVENANT : Je crois que nous vivons dans une société qui reconnaît la violence comme une valeur. Les individus ne peuvent s'y reconnaître qu'à travers la violence. Faisons un peu d'histoire. On a parlé de l'égalité des Noirs et des Blancs aux Etats-Unis. Mais l'intégration ne se faisait pas. Il y a eu, à Atlanta, une agression sauvage d'un Noir contre une femme blanche.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

L'intégration a rapidement repris son cours. Pendant vingt-cinq ans les Palestiniens ont vécu comme des rats. Personne n'en parlait, personne ne s'en souciait. Ils n'avaient aucun avenir. Ils ont pris les armes et on a commencé à savoir qu'ils existaient. C'est au moment où le mouvement féministe a commencé à recourir à la violence qu'on a pris conscience de l'existence d'un problème. Ici même, un tiers de la population est une minorité à laquelle on ne reconnaît aucun droit. L'école est le principal véhicule de non-intégration dans cette république. On y casse des vies. Et cela se passe ici. Il faudrait en tirer la leçon. Il faudrait promouvoir le dialogue, l'écoute et la reconnaissance d'autrui.

UN INTERVENANT : Monsieur Wieviorka, vous avez fait paraître dans *Le Monde des débats* un article extrêmement intéressant sur Fukuyama et ses thèses sur la fin de l'humanité, succédant à celle de l'histoire. Je fais un lien avec l'école, et vous me direz ce que vous en pensez. Je pense qu'à l'école, en tout cas dans la partie de la Suisse où j'enseigne, on évalue les élèves sur le savoir, plutôt que sur le savoir-être, sur leur capacité de travailler en groupe ou en réseau, sur leur attitude. Je me demande si l'on ne risque pas de se trouver, ensuite, face à des adultes qui ne savent pas être. S'ils ne savent pas des choses, on peut toujours essayer de les leur apprendre. Mais s'ils ne savent pas être dans la classe, être avec eux-mêmes, que peut-on faire ? C'est une bombe à retardement. En d'autres termes, je suis pessimiste par rapport aux outils qu'on utilise dans l'école actuelle pour prévenir la violence.

MICHEL WIEVIORKA : Votre interrogation, me semble-t-il, pose la question du sujet. Je me demande si ce n'est pas là une

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

nouvelle idéologie d'élite, de classe dirigeante, de gens qui peuvent s'offrir le luxe d'être sujets, et qui ^{p.142} peuvent l'offrir à leurs enfants. C'est ainsi que je comprends votre question. Je la prends très au sérieux, mais ne peux y apporter qu'un début de réponse. Je pense que les gamins qui sont du mauvais côté de cette barrière auront beaucoup plus de difficultés à se constituer comme sujets, et qu'ils ne le feront — d'où l'importance de la violence — que par l'arrachement, par le refus, par le dégagement, qui faute de pouvoir passer par d'autres canaux, se manifesteront peut-être par la violence. Je le répète, je crois qu'il y a derrière l'appel au sujet le luxe de gens opulents. Et c'est quelque chose que je ne suis pas prêt à accepter.

UNE INTERVENANTE : Monsieur Wieviorka, quelle part accordez-vous à une forme de violence qui n'apparaît jamais comme telle, je veux dire l'attaque du sujet par lui-même, sous la forme du suicide ou de la drogue. Comment peut-on parler des écoles, dans un contexte où l'interculturalité apparaît aux directeurs comme la donnée la plus difficile à gérer, où les religions autrefois minoritaires sont désormais mieux connues, où les anciens racismes ont cédé la place à une nouvelle forme de tolérance ? Dans ce contexte positif, que fait-on de cette forme terrible de violence qu'est le suicide — qui touche aussi bien les femmes que les hommes ? Quelle prévention peut-on promouvoir, pour que la jeunesse cesse de s'en prendre à elle-même, mais s'investisse dans le futur.

ANTOINE MAURICE : Nous parlons ce soir de la violence des jeunes, de la violence urbaine, dirigée contre les autres plutôt que contre soi. Plusieurs intervenants ont dit que la violence diminuait

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

globalement dans nos sociétés. On pourrait également évoquer la violence des accidents de la route.

MICHEL WIEVIORKA : Je n'aime pas me dérober, mais il est difficile d'improviser une réponse sérieuse à votre question, qui ouvre une nouvelle porte. Ces phénomènes d'autodestruction traduisent, pour moi, l'impossibilité de se construire comme sujet. Ce sont par conséquent des phénomènes que l'on peut essayer de lire à la lumière de cette hypothèse, qui a traversé nos discussions. Mais à partir de là, je ne puis que me taire. Je sais par exemple que les gens qui travaillent sur la toxicomanie, sur l'usage de la drogue, disent des choses très contradictoires. Tout le monde ne dit pas que ce n'est que de l'autodestruction, etc. C'est un ^{p.143} domaine immense. La seule chose que je puis vous dire aujourd'hui est la suivante : utilisons l'hypothèse de ce sujet impossible, ou nié, ou qui ne peut pas se constituer, pour essayer de réfléchir à ces questions.

UN INTERVENANT : J'ai été étonné par la disparition de l'OMC, à un certain moment, lorsqu'on parle de la violence à Genève. De manière générale, ce débat et cet engouement pour les violences de l'année derrière me surprennent. Je suis étranger dans cette cité. Pourquoi ces événements ont-ils provoqué un tel engouement chez les intellectuels ? Je me demande d'ailleurs si la première étincelle n'est pas venue de l'Etat lui-même, qui a commandé des travaux et a provoqué chez les députés de gauche la volonté de commander des études alternatives, afin de défendre le point de vue des organisateurs des manifestations anti-OMC.

Deuxième question : pourquoi les violences qui ont eu lieu

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

pendant la nuit du samedi au dimanche n'auraient-elles pas un rapport direct avec les manifestations contre l'OMC ? Après tout, que représente l'OMC, si ce n'est la destruction de certains mécanismes bien connus de solidarité, de mécanismes de régulation de la société ? Pourquoi l'exaspération violente de cette nuit d'émeute ne serait-elle pas une forme d'action politique inconsciente ? Je crois que c'est aller un peu vite en besogne que d'écarter cette possibilité.

UNE INTERVENANTE : On a à peine effleuré le fait que le système économique actuel est violent en lui-même. Dans des débats publics que vous avez tenus, messieurs, à l'époque où vous meniez votre enquête sur les émeutes, un philosophe a parlé de la violence du système lui-même. Aujourd'hui, il n'est question que de compétitivité, et finalement d'écraser l'autre, dans un monde de gagnants et de perdants. On enseigne l'agressivité aux gens. On voit ce qui se passe dans l'industrie : le chantage que les industries et les multinationales font subir même aux Etats, etc. On a à peine effleuré ce sujet. Je trouve cela un peu bizarre. J'aimerais quand même que vous releviez que toute cette jeunesse qui se sent exclue répond à la violence par la violence.

UNE INTERVENANTE : Je suis Brésilienne. A Genève, que je ne connais pas bien, il me semble qu'on n'ose plus être heureux, qu'on n'ose plus parler ou sourire, ou même dire que nous sommes heureux. Que se passe-t-il ? Il en va de même au Brésil. Nous devenons de plus en plus honteux ^{p.144} d'être heureux. Nous avons peur de manifester quelque chose, de parler vraiment. Nous nous isolons, nous nous enfermons. Il me semble que les événements de 1998 cachent quelque chose de plus profond, de

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

plus intime. Ils ne révèlent pas seulement des conflits. La question est de savoir ce qui se fait, à Genève, pour mettre les gens plus en contact avec la vie et le sourire, pour leur humanisation. Au Brésil, la violence se manifeste dans l'agression ; ici, dans la répression. Ici les gens n'osent pas parler et se tuent. Au Brésil ils crient pour être écoutés.

UNE INTERVENANTE : Comment est-il possible que la police ne soigne pas un peu plus ses relations avec la jeunesse ? Des mineurs qui se font fouiller, mener au commissariat, vont retourner cette violence quand le moment opportun se présentera.

UNE INTERVENANTE : Nous sommes pris entre violence de la jeunesse et suicide de la jeunesse (Genève est au deuxième rang mondial pour les suicides de jeunes) : la jeunesse serait-elle désespérée ? La police de Genève pratiquerait-elle le racisme anti-jeunes ?

ANTOINE MAURICE : Deux questions portaient sur l'OMC. Les autres portaient sur la violence du système économique, qui ne parle que de compétition, de gagnants et de perdants.

JEAN ROSSIAUD : Il est clair que l'OMC fait figure d'emblème et qu'il existe une violence structurelle. Il est inutile d'y revenir. Mais ce qui est intéressant, c'est que l'AMP, pour lutter contre l'OMC, choisit la non-violence active. Le fait est nouveau. Peu importe que la non-violence active, telle que la prône l'AMP, ait lieu à Genève ou ailleurs. Maintenant, la violence structurelle, telle que la subissent les habitants de Genève ou de la région, doit être lue à un autre niveau, celui des politiques conjoncturelles que j'ai

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

mentionnées tout à l'heure. La police est partagée entre sa volonté de plaire à l'opinion publique sécuritaire et la volonté de plaire à l'opinion publique libérale — encore majoritaire — qui se mobilise facilement contre les débordements policiers. C'est cela qu'il faut analyser, à Genève, si l'on veut comprendre la violence envers les jeunes et la violence des jeunes. C'est pourquoi je n'ai pas ^{p.145} trop insisté sur le rôle de l'AMP dans sa lutte contre l'OMC, puisque précisément l'AMP préconise la non-violence.

ULI WINDISCH : Certains ont regretté qu'on n'ait pas accordé plus de place à la question de l'OMC. Je ne pense pas que les Rencontres aient été centrées sur ce sujet. Pour ma part, j'en aurais volontiers parlé trois quarts d'heure. De fait, j'ai choisi de présenter quelques problèmes, alors que nous avons travaillé six mois sur le sujet. Je crois qu'il s'agit plutôt d'une question de dosage au niveau de l'ensemble des Rencontres.

A propos de ce qui s'est passé ensuite, en particulier du rôle des autorités, ce que je trouve bien, c'est que les autorités genevoises, indépendamment de leur couleur politique, ont tout de suite voulu s'interroger, lancer un débat, discuter. Je crois que c'est une manière intéressante d'aborder le problème. On aurait pu enterrer l'affaire. Discuter est l'une des façon de faire des sociétés démocratiques. Je trouve cela éminemment positif, et je souhaite que cette discussion continue avec d'autres acteurs, surtout les plus concernés, ceux pour qui il importe de faire avancer une cause politique, par des voies manifestantes ou autres. Ce débat devrait se généraliser. Et je rappelle que ce sont les autorités qui l'ont ouvert. Je trouve très saine leur capacité de réaction immédiate, dans un espace public où tout peut se discuter.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

MICHEL VUILLE : L'Hospice général a tenu un forum où sont venues quatre cents personnes environ. Le titre en était « Violence et société », et le sous-titre « Comment vivre ensemble dans le respect de chacun ». Je crois qu'à Genève, indépendamment des manifestations de mai 1998, on a mis l'accent sur le fait de briser la loi du silence en matière de violence. On ignorait, dans la diversité des lieux où ils se produisent, quels sont véritablement les faits de violence au quotidien. Nous avons commencé à les enregistrer. Nous n'avons pas fini le travail. Nous sommes dans un processus de clarification. Une des recommandations des experts était de dire : identifions les faits de violence, essayons de les analyser sur un plan plus global que dans un établissement scolaire ou dans un quartier, au niveau cantonal, pour avoir une vue d'ensemble. Évidemment, certains craignent qu'on ne se mette à fichier des gens. Non : on identifie les faits de violence, tels qu'ils se produisent, dans le lieu où l'on tente d'y remédier. Il est bon qu'à la suite des manifestations de mai 1998 se regroupent des personnes qui peuvent faire ce ^{p.146} va-et-vient entre les terrains d'observation où s'exprime la violence au quotidien, et une analyse pour essayer d'y remédier autant que faire se peut au niveau de la prévention. Il faut analyser. Il faut aussi et surtout conceptualiser. La conceptualisation de Michel Wieviorka autour du sujet, ce soir, me renvoie à cette préoccupation qu'ont les écoles de pacifier les sociétés. Des gens comme Condorcet ou Rousseau estimaient qu'à travers l'éducation on pacifie la société. Certains, aujourd'hui, disent : l'école ou la guerre civile. L'école rejette un certain nombre de jeunes, et ces jeunes se retrouvent exclus d'une partie de la place que pouvait leur offrir la société. Il faut réfléchir là-dessus. Je n'ai pas encore

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

de réponse définitive. Mais entre précarité et violence, il y a vraiment un lien qu'il faut analyser.

ANTOINE MAURICE : Il faut encore que nous parlions du malaise qui règne à Genève, et de la question de l'autodestruction, de la violence tournée contre soi-même.

FARHAD KHOSROKHAVAR : Si on part de l'idée que la subjectivation se définit comme la construction d'un sujet autonome, il faut bien constater que celle-ci se fait pour le meilleur et pour le pire, malheureusement. Plus on est sujet, plus la conscience malheureuse est forte. Il n'y a pas de réponse à cela. La mise en place d'une politique du sujet, si elle était possible, devrait s'accompagner, comme vous le suggérez, d'une politique du bonheur. Comment transformer la conscience malheureuse en conscience heureuse par une politique publique ? C'est la question.

MICHEL WIEVIORKA : On voit bien qu'il y a un déchaînement de violence dans un certain nombre de cas, par exemple à Genève. Cela a manifestement affecté le public. Les Genevois n'étaient vraisemblablement pas habitués à cette forme de violence. La presse a apporté son eau au moulin d'une forme de médiatisation qui a contribué, à son tour, à l'accentuation des choses. Mais en France, il y a vingt ans qu'on nous dit que les banlieues vont s'embraser, et qu'elles vont mettre la société globale à feu et à sang. Je n'ai rien vu venir. Pour ce qui est de la recrudescence des violences dans les établissements scolaires, pendant les trois dernières années, c'est vrai. Mais sur six ans ? Ce sont des données statistiques que l'on construit. Je ne veux pas nier le fait que sur les trois dernières années il y ait une accentuation de la

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

violence. Mais si on ^{p.147} l'étale, aurons-nous les mêmes résultats ? De même, un certain nombre de violences qui autrefois étaient tues sont maintenant connues. Le viol des femmes : avant, il était déshonorant pour une femme de dire qu'elle avait été violée. Maintenant, de plus en plus de femmes le disent. Donc, dans les statistiques, on constate une augmentation des viols. Tout cela est une construction. Sur certains points, certes, il y a une recrudescence de la violence. Mais en comparaison du XIX^e siècle ou du début du XX^e siècle, où il y avait des « classes dangereuses », où souvent les violences débouchaient sur des assassinats nombreux, où les émeutes se terminaient parfois par plusieurs dizaines de morts, ce que je vois dans les sociétés contemporaines, Suisse incluse, est que la dernière violence ne s'est pas terminée dans un bain de sang.

En second lieu, il me semble que nos sociétés sont telles que des formes de violence qui auparavant étaient acceptables, ou tolérées, ou tues, ou occultées, ne sont plus admissibles. Je le répète, la dimension du réel ne me semble pas mythique. Je ne dis pas que tout cela est une invention. Mais je dis que dans la forme de construction, en particulier des statistiques, il faut apporter un élément de réflexion. Sur le moyen terme, malgré l'exacerbation des exclusions, malgré l'accentuation des différences de classes, il n'est pas sûr que la violence, sous sa forme brute et globale, se soit exacerbée. Moins une société est violente, plus son rejet de la violence s'accroît. Par conséquent toute forme de violence ou de gestuelle qui renvoie à la violence est perçue comme de plus en plus intolérable. Cette dimension symbolique et anthropologique me semble fondamentale. J'aimerais qu'on me dise, à Genève, combien il y a eu de blessés et de morts en 1998. Je ne veux pas

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

dire qu'il faille aller jusque-là. Mais je veux dire que la perception de la violence, telle qu'elle s'est déroulée, me semble, si on la compare à d'autres sociétés, rendre l'image apocalyptique d'une réalité dont l'existence est indéniable, mais dont la portée ne me paraît pas aussi évidente qu'on l'affirme, pour ce qui est de la « violentisation » de nos sociétés.

ANTOINE MAURICE : Je vous remercie.

@

**PSYCHIATRIES ET POUVOIR :
MINIMALISER LE MAL ¹**

INTRODUCTION

par Georges Nivat
professeur à l'Université de Genève,
président des Rencontres Internationales de Genève

@

p.149 Le parcours de notre hôte de ce soir est un parcours inhabituel, héroïque. Il appartient à la petite cohorte de ceux qui furent appelés « dissidents », mais, en russe, le mot qui les désignait était plutôt « inakomyслиachtchie », c'est-à-dire « qui pensent autrement », ou encore hétéropenseurs.

L'URSS s'est écroulée, il y a neuf ans, définitivement, et le désenchantement qui s'ensuivit : la liberté n'a pas fait sortir l'égalité, la fraternité et la démocratie, comme trois déesses de l'écume de l'histoire. Non, mais les souffleurs de panique, quand ils parlent de Russie, ou encore d'Ukraine, oublient toujours un point qui est capital : la liberté de pensée, de réunion, d'action et de réaction a introduit dans ces pays ce dont le communisme les avait privés depuis sept décennies, la liberté critique vis-à-vis du pouvoir sous toutes ses formes. L'Ukraine peut glisser vers un certain marasme économique et même moral grandissant, mais elle connaît la liberté politique, ses hétéropenseurs, si l'on me permet de reprendre ce néologisme, sont libres d'alerter l'opinion publique. Sans doute il est un usage de cette liberté que l'on voit en Ukraine comme en Russie, et qui n'est peut-être pas toujours le

¹ Le 18 novembre 1999.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

meilleur : l'émigration, la liberté d'aller chercher fortune ailleurs. Au demeurant nos ambassades occidentales tentent de colmater la brèche, filtrent, humilient, et repoussent à l'entrée de nos consulats et de nos ^{p.150} chancelleries, les suisses comme les autres. En un sens il y a là un bilan qui est à pleurer. Un mur reconstitué, mais sans moellons ni mitrailleuses, mais avec des directives bureaucratiques, des quotas, et c'est nous qui le reconstruisons... Et peut-être le moment d'instaurer une nouvelle fraternité est-il déjà passé.

Notre hôte est un de ces dissidents qui persistent aujourd'hui à mal penser, et ce grand modeste dissident a fait la queue dans la rue de Kiev pour recevoir son visa helvétique — et nous le remercions d'avoir surmonté cette petite épreuve. C'est un homme libre au plein sens du terme, aujourd'hui comme hier, à la tête d'une association professionnelle de psychiatres d'Ukraine. Il ne dénonce plus une psychiatrie soumise au diktat secret d'une police totalitaire, mais il aide les victimes de ce totalitarisme aujourd'hui souvent réduites à la mendicité, mais il lutte contre les psychiatres vénaux qui internent de faux patients sur ordre de truands mafieux qui veulent leur appartement ou leur bien. Il est un des hommes qui sont l'honneur de l'Ukraine libre d'aujourd'hui.

Né en 1946 dans une famille de médecins de Kiev, Seymon Gluzman fit des études en médecine (psychiatrie et pédiatrie) et les termina en 1970. On est alors au début d'une période de regel de l'Union soviétique, liée au nom de Brejnev, et qui se marqua par une effarante crispation de tous les rapports sociaux dans cette société sclérosée, puis par le renvoi d'un très grand nombre de dissidents vers l'Ouest ; le plus souvent avec l'étiquette de juif, et sans papiers, on débarquait à Vienne pour y être pris en charge

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

par les organisations juives. Gluzman est nommé psychiatre dans un dispensaire provincial et, d'emblée, il entame la lutte contre les abus de la psychiatrie soviétique à finalité policière et rédige un mémoire sur le général Grigorenko, ce général soviétique incarcéré dans un asile psychiatrique pour délire de la personnalité, car il s'était élevé contre les abus du pouvoir dans l'armée et les persécutions des Tatares de Crimée.

L'écrivain Victor Nekrassov, ce merveilleux mousquetaire russo-ukrainien à qui l'on doit *Dans les tranchées de Stalingrad*, *Kira Guéorguïèvna* et d'autres récits, prend alors le manuscrit sulfureux, l'emporte à Moscou et le remet à l'académicien Andreï Sakharov. De là le texte parvient à s'échapper vers le monde libre et l'opinion publique mondiale. Gluzman est arrêté ; son procès a lieu à huis clos à Kiev. Activité antisoviétique, sept ans de camp, trois de relégation.

Dans un nouveau camp de l'Oural spécialement organisé pour mieux isoler ces nouveaux dissidents intrépides, Gluzman organise avec d'autres la résistance, rencontre le jeune Vladimir Boukovski et ensemble ils rédigent le « Manuel de psychiatrie à l'usage des ^{p.151} dissidents ». Boukovski venait de l'Institut Serbski et avait subi sur sa personne les manipulations chimiques et physiques de psychiatres dévoyés dirigés par Snejevski.

Vient le temps de la relégation de Gluzman en Sibérie. Son nom est à présent connu du monde. O ironie, à Saint-Denis, municipalité communiste de la banlieue parisienne, on attribue son nom à un dispensaire psychiatrique, qui le porte jusqu'à ce jour. Nous voici en 1982, il rentre de relégation à Kiev, tente d'émigrer, écrivant à Andropov : « Puisque je vous suis inutile, laissez-moi partir ! » Ils sont nombreux les intellectuels russes qui, sous

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

l'ancien et le nouveau régimes, se sont ainsi adressés au tsar du moment. De Tchaadaïev à Zamiatine, de Merejkovski à Pilniak. C'est la longue litanie des « hommes inutiles ». La réaction du pouvoir faiblissant de Brejnev est autre : on lui attribue un poste de médecin pédiatre dans un hôpital. Bientôt ce sont les prémices de la perestroïka. Le service des passeports, l'OVIR, le convoque : « Dr Gluzman, vous nous faites des ennemis, de partout à l'étranger on proteste en disant que nous vous interdisons d'émigrer, or ce n'est pas le cas, voici votre passeport, vous pouvez émigrer ! » La réponse de Gluzman est entrée dans la légende : « Non, pas du tout, maintenant c'est moi qui reste, et c'est à vous de partir... » Les Hollandais publient alors son ouvrage *On Soviet Totalitarianism Psychiatry* (1989). Au début des années 90 il s'adonne à l'écriture : scénarios, poèmes sortent de sa plume. En 1994 il publiera un recueil intitulé *Psaumes et détresse*.

Mais en 1991 le lutteur né qu'il est s'engage dans un autre combat. Il fonde la première association libre professionnelle de psychiatres en Ukraine. Il la préside toujours aujourd'hui, et travaille à la réforme d'une profession qui avait été dévoyée par la politique. Les Hollandais, encore eux, lui donnent une presse, et il fonde une maison d'édition, « Sfera ». Il publie plus d'une centaine d'ouvrages, dont beaucoup sont des traductions de livres spécialisés occidentaux. Mais aussi un livre à trois voix, *Feuilles de liberté*, composé de ses propres textes et de ceux de deux amis dissidents, Miroslav Marinovitch et Zinovi Antoniouk. Et, nouvelle ironie du sort, voici qu'entre au comité de rédaction de sa maison d'édition un général de l'ex-KGB ukrainien, engagé dans une publication des archives les plus honteuses de son service, et en particulier du montage qui permit de condamner et exécuter le

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

comité juif antifasciste ! Il faut un homme comme Gluzman pour attirer de telles collaborations. Il faut aussi, comme l'explique le général en question, le dénuement d'un KGB reconverti qui, avec cet intrépide général, aimerait battre sa coulpe, mais n'en a pas les moyens financiers. L'ancien ^{p.152} détenu du KGB aide donc aujourd'hui ses anciens bourreaux, du moins leurs successeurs, à publier leur acte de contrition.

Permettez-moi, en terminant, de vous lire ce poème de Seymon Gluzman, tiré de son dernier livre à trois voix, et que j'ai tenté de traduire de l'ukrainien :

Console-moi, si faible, ô Yahvé !
Console-moi ici-bas !
Par le sens et par le but
Fortifie-moi, si faible,
Fasse que je voie
Au travers des jours !
Que soient métamorphosés
Le billot en sciure,
La peur en poussière,
Les hommes en hommes !
Et redonne-moi le monde d'ici-bas !

@

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

SEMYON GLUZMAN Né en 1946 à Kiev en Ukraine. Après des études de médecine dans sa ville natale, travaille en qualité de psychiatre dans différents hôpitaux ukrainiens. Arrêté en 1972 comme dissident, est condamné à dix ans d'emprisonnement. Reprend ses activités de psychiatre en 1983, devient secrétaire exécutif de l'Association psychiatrique d'Ukraine en 1991.

Ses nombreuses publications (y compris dans des revues scientifiques de l'Ouest) sont consacrées à des recherches *in vivo* sur la torture et la répression des victimes dans les camps de prisonniers.

Dès 1982, offre une assistance pratique (juridique et psychologique) aux victimes de la répression et à leurs familles. Crée en 1995 le Centre de réhabilitation pour les victimes de la guerre et du totalitarisme à Kiev.

Membre de sociétés psychiatriques américaine, anglaise, canadienne et allemande. A reçu des distinctions en France (où un hôpital porte son nom), aux Etats-Unis et en Angleterre.

CONFÉRENCE DE SEMYON GLUZMAN

@

p.153 L'esprit de contradiction est à la base de toute avancée scientifique. C'est exactement de la même façon que les religions se nourrissent des hérésies et se développent à leurs dépens. Ces mots de Lucien Febvre peuvent être transposés dans la langue des politologues : « l'esprit de contradiction se trouve à la base de tout Etat ; l'Etat, qui régule la vie du citoyen, éprouve simultanément la nécessité immanente de limiter les droits de ce citoyen, jusqu'à exercer la violence à son encontre ».

Le sujet de ma conférence ne touche que l'un des aspects de la façon dont l'Etat remplit sa fonction, à savoir comment il dispense l'aide psychiatrique. A la fois témoin et acteur de ce processus, je vais parler de deux psychiatries : d'une part, la psychiatrie d'un Etat totalitaire, qui bafoue les droits de l'homme, même chez ses citoyens sains et responsables, et, d'autre part, la psychiatrie d'un pays civilisé, dans lequel les abus de la psychiatrie sont un artefact.

La psychiatrie contemporaine est une discipline médicale qui a

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

son histoire. Le psychiatre qui observe le monde psychique d'un individu établit si ce dernier souffre de troubles psychiques, jusqu'à quel point et comment est affecté le psychisme du malade. Aujourd'hui dans les pays civilisés, le traitement et la prise en charge psychiatriques s'appuient tant sur les découvertes de la biologie que sur la compréhension du caractère relatif et provisoire de toute conception scientifique, comparée aux postulats de la morale et du droit. La science n'est pas sacrée. Comme l'a remarqué Paul Feuerabend, le fait que la science existe, soulève l'enthousiasme, donne des résultats, ne suffit pas à fonder sa supériorité. La connaissance n'est pas le bien. La connaissance est intrinsèquement neutre d'un point de vue moral.

L'histoire de la psychiatrie est remplie de conceptions, de classifications, de typologies... Il y en a de sèches, de pittoresques, de logiques, d'exotiques. Pourtant les concepts de « norme psychique » et de « maladie psychique » n'ont à ce jour encore aucune définition communément admise. Nous ne sommes pas plus intelligents que nos prédécesseurs. Huxley écrivait déjà : « La médecine a fait de tels progrès qu'il n'existe pratiquement plus un seul homme sain ».

^{p.154} Il n'en demeure pas moins que les degrés extrêmes de la folie sont évidents. Evidents pour une culture donnée, une époque donnée, un système de valeurs donné. La tradition, la culture, l'expérience nous permettent, dans certains cas, de penser avec assurance : « Cet homme bizarre est un malade mental ». Les psychiatres sont des gens ordinaires, les enfants de leur époque, de leur Etat, qui, dans leur grande majorité, ont la conception du monde « type » de leur époque et de leur pays. La psychiatrie soviétique est le rejeton du système totalitaire soviétique. Elle

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

était représentée par des citoyens parfaitement standards, lesquels avaient par la volonté du destin choisi la médecine pour profession. Vivant et travaillant dans le cadre de la pensée et du comportement sanctionnés par l'Etat, les psychiatres, comme les autres citoyens, étaient les « rouages » de la machine totalitaire, laquelle punissait inéluctablement et cruellement tout écart de la norme.

Dans tout Etat totalitaire, la dissidence est une catégorie non seulement sociale, mais aussi juridique. L'individu déclarant ou démontrant par sa conduite son désaccord avec la doctrine officielle, s'expose non seulement à la pression de la majorité de ses concitoyens, mais aussi à des poursuites judiciaires. L'Etat totalitaire, en réprimant toute manifestation de dissidence, tout au moins dans l'idéal, poursuit deux buts ; une prévention individuelle : punir et éliminer de la société son adversaire, et une prévention collective : faire peur aux autres citoyens par un exemple concret. Reconnaître le roi nu habillé (d'après le célèbre conte d'Andersen) est le symbole du conformisme. Dans une société caractérisée par la pensée unique, déclarer que le roi n'a pas de vêtements est une dissidence évidente. Le contrôle social peut viser l'éradication de la sédition par n'importe quels moyens, en premier lieu, physiques. Tel était le contrôle social sous Staline. Dans la version plus douce du totalitarisme brejnévien, le contrôle social ne visait plus qu'à priver de toute publicité les discours et les actes des individus hostiles à l'Etat et à les maintenir sous une pression constante.

Staline est mort en 1953. Mais son enfant chéri lui a survécu, la seule chose à laquelle il ait été attaché, son seul amour : le système totalitaire. Sous Krouchtchev et Brejnev, l'Etat totalitaire

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

soviétique n'était plus capable des répressions de masse antérieures. Dans la société, la peur avait cessé d'être totale, dévorante. C'est alors qu'est née dans les profondeurs de l'appareil d'Etat l'idée d'accentuer la peur par un autre moyen, facile et efficace : l'utilisation de la psychiatrie à des fins de répression. La privation de liberté était aggravée par la privation de la personne. Dans un Etat démocratique, la condamnation juridique d'un citoyen par un tribunal doit correspondre à la condamnation ^{p.155} morale de ce même citoyen par la société. C'est un principe fondamental de la théorie du droit, un postulat juridique. Ce n'est malheureusement pas le cas partout. Cette correspondance n'existait pas pour l'intelligentsia soviétique. Des milliers et des milliers de citoyens soviétiques soutenaient moralement les dissidents politiques et religieux, les gens avaient cessé d'avoir peur et avaient acquis la faculté de parler à haute voix. C'est alors que la dictature déclinante a décidé de faire peur à ses citoyens au moyen de la répression psychiatrique.

Revenons à Hans Christian Andersen. Le petit garçon a vu que le roi était nu. Cela était suffisant pour ce petit garçon sincère qui n'était pas corrompu par le mimétisme social des adultes. Car, dans son royaume, le commandement « tu ne mentiras point » n'avait pas été formellement supprimé. Le roi veut rester pour l'histoire un « dirigeant civilisé », bien qu'il récuse le célèbre principe kantien, selon lequel « l'homme n'est pas un moyen, mais un but ». Le petit garçon a dit que le roi était nu. Les organes de sécurité sont à la hauteur, le petit garçon est aussitôt arrêté. La légalité est sauve, on juge le petit garçon « conformément à la loi ». On ne peut l'exécuter. Le régime totalitaire déclinant trouve une solution : il faut le punir de façon exemplaire. « Des millions

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

de gens n'ont rien vu, mais lui a vu... Si des millions n'ont rien vu, pourquoi, lui, l'a-t-il vu ? Pourquoi ? Lui seul, ne nous craignant pas, ne craignant pas non plus la foule... Pourquoi donc ? Seul un fou peut agir de la sorte. Oui, un fou... Que l'on fasse venir les experts ! »

Mais qui sont ces experts ? Des psychiatres, des médecins, des gens qui, en gros, n'étaient peut-être ni mauvais, ni idiots... Mais eux aussi « ne voient pas ». Ils ne voient pas que le roi est nu. Ils ne crient pas aussi fort que les autres au sujet du nouvel habit du roi, ils ne le saluent pas avec autant d'enthousiasme dans la rue, mais ils « ne le voient pas ». Et c'est ainsi que les experts décrivent notre petit garçon dans un article qui se veut scientifique : « Les traits caractéristiques des syndromes paranoïaques en psychopathie sont : la thématique unique, la vraisemblance des propos, le recours aux émotions pour traiter des questions de la vie quotidienne, le caractère concret et étroit des interprétations pathologiques, l'absence de grossièreté et d'absurdité dans le délire même », c'est une citation tirée d'un soi-disant article scientifique, rédigé par des collaborateurs de l'Institut Serbski à Moscou, en 1973.

« Le petit garçon est un malade mental ! » Voilà ce qu'on chuchote sur les places publiques, dans les magasins, dans les interminables queues que l'on fait pour acheter les produits de base. Les voleurs, les assassins, les violeurs, eux, sortent de prison, ils purgent des peines de ^{p.156} durée définie. Le petit garçon, lui, a disparu pour une durée illimitée, peut-être pour toujours. Les voleurs, les assassins, les violeurs disent de lui qu'« il en a pris pour perpét' ». L'hôpital psychiatrique est un châtiment très sérieux, presque « vital ». Particulièrement dans une société

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

traditionnellement méfiante à l'égard des fous, dans une société où toute dissidence est répréhensible, où sur fond d'absence de droit des citoyens ordinaires, l'absence de droit des malades mentaux est quasi absolue...

En URSS, la psychiatrie en tant qu'institution a été moralement déformée. Comme toutes les autres institutions, au demeurant. On peut l'expliquer facilement : les éléments d'un système rigoureusement déterminé ne peuvent remplir une fonction qui détruirait ce même système. Qui a pris la décision d'utiliser la psychiatrie à des fins politiques et à quel moment ? Aujourd'hui, beaucoup de choses ont cessé d'être un secret d'Etat, on a publié les lettres secrètes du président du KGB Andropov au comité central du Parti communiste, d'autres documents encore. Beaucoup de ceux qui ont subi la répression psychiatrique ont été réhabilités. Tout appartient au passé, semble-t-il...

Hélas, tout n'appartient pas au passé. Nous avons l'obligation de connaître les raisons de ce qui s'est passé pour nous protéger à l'avenir de la répétition de tels maux. *De facto* notre psychiatrie n'était pas contrôlée par le droit, la justice. C'est pourquoi petit à petit, insensiblement, elle s'est développée dans une sphère qui, initialement, ne relevait pas de sa compétence. Livrée à elle-même, fermée à la société, elle s'est transformée en ce en quoi elle devait se transformer : en un véritable rejeton du système totalitaire. Dans une société où la plupart des problèmes se règlent à l'aide de la politique, le droit n'a que peu d'application et tend malheureusement à passer par-dessus bord. C'est un axiome.

C'est une toile de fond commode. Commode pour déclarer malades mentaux tous les petits garçons amoureux de la vérité. Car le roi est toujours habillé, même lorsqu'il est complètement

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

nu. Généralement, de toute la palette psychiatrique, on n'utilisait pour les diagnostics que la psychopathie et la schizophrénie. C'était plus commode ainsi. D'autant plus que la science psychiatrique soviétique se distinguait par la « découverte » d'une forme de schizophrénie jusqu'alors inconnue dans le monde, la schizophrénie dite « larvée ».

La spécificité du « traitement » dans les hôpitaux psychiatriques spéciaux du ministère de l'Intérieur a été suffisamment bien décrite. Il est indéniable que la répression psychiatrique était beaucoup plus sérieuse et plus terrifiante que la détention en camp ou en prison. Dans ce cas, ^{p.157} les autorités exerçaient un stress beaucoup plus large, et beaucoup plus intense. On peut diviser en trois catégories les divers facteurs de stress, supportés par les détenus des prisons psychiatriques :

1. FACTEURS DE STRESS DE CARACTÈRE PHYSIQUE

a) Entassement dans des cellules exigües. Les anciens prisonniers des hôpitaux spéciaux et les experts internationaux témoignent de ce que le passage entre les lits était difficile, même pour une seule personne. Il n'était pas question que plusieurs personnes se déplacent en même temps. Les prisonniers étaient ainsi condamnés à rester sur leur lit, assis ou couchés, dans un air vicié, à cause de l'absence généralisée de ventilation.

b) Nourriture mauvaise et grossière qui ne variait jamais. Dans les établissements pénitentiaires soviétiques, l'indigence du régime alimentaire était traditionnellement l'une des méthodes les plus efficaces pour agir sur la conduite des détenus. Mais la spécificité des prisons psychiatriques était que les prisonniers recevaient moins de nourriture qu'en prison ou en camp et ce pour une raison

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

simple : une part importante des aliments était mangée par ceux que l'on appelait infirmiers et que l'on avait recrutés pour travailler dans les hôpitaux spéciaux parmi le contingent ordinaire des prisons ; c'étaient des criminels condamnés à la réclusion pour des délits relevant du droit pénal, des « droit commun ». Les anciens prisonniers des hôpitaux psychiatriques spéciaux déclarent en outre que ces infirmiers, avec la bénédiction de l'administration, leur extorquaient par le chantage, les menaces ou les coups, une grande partie des aliments qu'ils recevaient, en quantité fort limitée, de leurs parents restés en liberté.

c) L'absence de conditions acceptables pour l'exercice physique et les promenades à l'air libre. Il était prévu des promenades journalières d'une heure, mais en réalité elles se passaient de la façon suivante : on faisait sortir les détenus par cellule pour les conduire dans de petites cours, totalement dépourvues de végétation et d'équipement sportif. Murs en béton, sol d'asphalte, clôtures surmontées de fils barbelés, telles étaient les conditions typiques des promenades. En outre, leur durée était presque toujours arbitrairement diminuée de moitié, selon le désir de l'administration et non des détenus, cet état de fait étant facilité par la totale absence de droits juridiques des détenus, déclarés malades mentaux, et par l'absence chez ces derniers de montres, ce qui était typique de tout le système pénitentiaire soviétique.

d) ^{p.158} Selon les témoignages des anciens prisonniers, la souffrance physique la plus pénible était liée à l'absence de toilettes dans les cellules. On ne pouvait satisfaire ses besoins physiologiques qu'aux heures prévues par l'administration, laquelle n'accordait pas plus de trois minutes à chacun. Nous supposons tout commentaire superflu... il suffit de rappeler que la majorité du

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

contingent n'était pas constituée de dissidents, mais de véritables malades, gravement atteints, de malades mentaux sans plus de pudeur. Il faut également rappeler que tous les détenus des hôpitaux psychiatriques spéciaux prenaient des neuroleptiques à haute dose, ce qui ralentit le péristaltisme de l'intestin.

c) Sans aucun doute, les passages à tabac auxquels les infirmiers « droit commun » soumettaient les détenus étaient un facteur de stress physique. Fréquemment ces passages à tabac étaient si sévères qu'ils entraînaient les pires conséquences. Des témoins font état de morts dues aux coups et donnent les noms des victimes.

2. FACTEURS DE STRESS DE CARACTÈRE MORAL ET PSYCHOLOGIQUE

a) Le diagnostic d'une grave démence et l'obligation d'un traitement intensif étaient, sans aucun doute, un facteur de stress extrêmement fort pour les dissidents sains d'esprit.

b) Un aspect très pénible de cette sanction était la durée illimitée de l'internement ; les passages réguliers (une fois tous les six mois) devant une commission d'experts n'étaient que pure formalité, la décision de libération, ou tout au moins le transfert dans un hôpital psychiatrique normal, était du ressort du KGB et n'était que symboliquement visée par les médecins et le tribunal.

c) Un autre et important facteur traumatisant était que le détenu comprenait que, même après sa libération, il n'aurait plus aucune perspective d'avenir réelle étant donné qu'il devrait se soumettre à un contrôle psychiatrique régulier dans son lieu de résidence.

d) Le séjour dans un hôpital psychiatrique privait le détenu des

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

droits juridiques les plus élémentaires, ce que ne faisait pas la détention en camp ou en prison.

e) Le souci pour les familles que l'on avait dû quitter était encore aggravé à l'hôpital. Voici ce que nous a confié un ancien prisonnier de l'hôpital psychiatrique spécial à Dniepropetrovsk : « J'enviais la famille de Pliouchtch et celle de Grigorenko, elles pouvaient être fières, certes, à travers les larmes, mais fières quand même. Tandis que ^{p.159} mes parents n'étaient pas ceux d'un prisonnier politique, ils n'étaient que les parents d'un fou... »

f) L'exigence catégorique du personnel médical, lequel remplissait ouvertement une fonction policière, de renoncer à toute conviction politique, doublée d'une intensification du traitement par les chocs, les neuroleptiques et la sulfasine, obligeait de nombreux prisonniers-dissidents à opter, en fin de compte, pour un mimétisme idéologique : ils démontraient « la disparition de toute conception délirante ».

g) Malgré le fait que plusieurs dissidents étaient détenus simultanément dans chaque hôpital spécial du ministère de l'Intérieur, on ne les mettait jamais dans la même cellule. Chacun d'eux était « soigné » dans une cellule où se trouvaient uniquement des malades gravement atteints qui avaient commis des crimes odieux, abominables. Il était interdit aux dissidents d'avoir le moindre contact entre eux, leur lot était d'observer pendant des années des oligophrènes profonds, des catatoniques excités, etc.

h) Les détenus des hôpitaux spéciaux n'avaient pas le droit d'avoir dans leur cellule ni papier ni stylo, leur accès aux livres et revues était strictement limité. Il était ainsi impossible de s'adonner

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

sérieusement à d'autres activités, de se couper, au moins provisoirement de son triste sort, de son entourage insupportable... Dans les cas où les prisonniers commençaient à étudier les langues étrangères, les médecins constataient aussitôt une « aggravation de leur état » et augmentaient les doses de neuroleptiques. Un ancien prisonnier, médecin de formation, nous a raconté combien son médecin traitant avait souffert lorsqu'on avait appris qu'elle lui avait apporté un livre de médecine traitant de sa spécialité, essayant ainsi d'aider un collègue à conserver son moi.

3. FACTEURS DE STRESS SPÉCIFIQUEMENT MÉDICAUX

a) Premier de cette catégorie, les prisonniers nomment les injections de sulfasine. Le traitement à la sulfasine avait été proposé en 1924 par un psychiatre danois pour soigner les paralysies progressives. Malgré l'absence de recherches sérieuses confirmant, au niveau biochimique ou électrophysiologique, l'efficacité thérapeutique de la sulfasine, ce traitement est encore utilisé de nos jours en ex-URSS. Tous les anciens détenus des prisons psychiatriques confirment l'utilisation de traitements prolongés à la sulfasine comme sanction (douleurs musculaires intenses, effets pyrogènes exténuants, asthénie).

b) ^{p.160} Aussi bien certains dissidents que les experts internationaux qui ont visité des prisons psychiatriques en URSS relèvent la pratique de l'atropinothérapie. La littérature médicale spécialisée en URSS confirme cette pratique, tout en relevant le grand danger de cette méthode de soins archaïque.

c) Un grand nombre de dissidents ayant été soumis au traitement forcé dans les hôpitaux psychiatriques déclarent qu'on leur a infligé des chocs insuliniques.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

d) L'administration de neuroleptiques était constante, elle se répétait de jour en jour, d'année en année. Presque tous les anciens détenus déclarent que les correcteurs, qu'on leur donnait pour éviter ou réduire les effets sur le système extrapyramidal, leur étaient volés sous la menace de coups par le personnel infirmier, c'est-à-dire les infirmiers « droit commun », qui s'en servaient pour se droguer.

Les anciens détenus affirment que le traitement par neuroleptiques était la mesure la plus pénible tant par son effet immédiat et manifeste que par sa constance et sa durée. Un homme qui a passé de longues années dans les hôpitaux psychiatriques spéciaux, médecin de profession, décrit ainsi l'état d'un individu sain d'esprit, de caractère calme, après l'administration d'une forte dose de majeuretil, le neuroleptique alors le plus couramment utilisé : « Imaginez-vous une grande cellule où les lits sont si nombreux que l'on passe avec difficulté entre eux. Il n'y a presque pas d'espace libre. Et l'on vous a administré du majeuretil. Le résultat est que vous ressentez un besoin incoercible de bouger, de faire les cent pas dans la pièce et de parler, et à vos côtés se trouve une dizaine d'assassins et de violeurs dans le même état que vous... et il n'y a pas de place, tout mouvement inconsidéré peut vous conduire à l'affrontement avec des voisins tout aussi excités que vous... et ainsi se passent des jours et des jours, des mois, des années. »

e) Des modifications sensibles du psychisme sous l'effet des médicaments sont attestées par tous les anciens prisonniers. La crainte que ces modifications soient irréversibles, que l'on ne retrouve plus jamais son ancien caractère, ses intérêts antérieurs, professionnels et autres, les accablait terriblement. En règle

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

générale, les médecins cachait la réversibilité de ces modifications et cherchaient à profiter de ces craintes pour pousser les prisonniers à renoncer à leurs convictions politiques et religieuses.

Il ne reste plus qu'à ajouter que l'utilisation intensive des facteurs de stress d'ordre spécifiquement médical, en d'autres termes le « traitement » intensif, était fortement diminués lorsque les prisonniers faisaient preuve d'un mimétisme idéologique qui les contraignait à critiquer leurs anciens jugements, convictions et œuvres. Et vice versa.

Par analogie avec Frankel, lequel a décrit l'état psychique des p.161 rescapés des camps de concentration nazis, nous pouvons affirmer que les réactions des détenus des hôpitaux psychiatriques spéciaux en Union soviétique connaissent trois phases principales : le choc de l'admission, les modifications typiques du caractère lors d'une détention prolongée, la libération.

Le choc de l'admission. Ici, tous les témoignages des anciens détenus sur leurs premiers jours dans les hôpitaux spéciaux concordent. Le témoignage le plus frappant est celui d'un ex-détenu, médecin de profession, qui a alors tout vu et tout enduré, jusqu'au passage à tabac par un infirmier ; il définit sa réaction comme un accès aigu de terreur. Quatre personnes nous ont déclaré que c'était justement lors des premières heures et des premiers jours dans un hôpital spécial qu'étaient apparues chez elles des pensées précises de suicide, ce qui n'avait pas été le cas ni lors de leur arrestation, ni lors de leur séjour en prison durant l'instruction, ni pendant leur transport.

Modifications typiques du caractère, autrement dit phase d'adaptation. En son temps Bettelheim avait été frappé par la

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

faculté humaine de supporter l'insupportable, sans se suicider ni sombrer dans la folie. La détention illimitée en hôpital psychiatrique, conjonction de facteurs de stress extraordinairement forts, aux effets durables, n'a pour autant pas provoqué de tentatives de suicide chez les dissidents.

La durée indéfinie du séjour en prison-hôpital tend à supprimer toute projection dans l'avenir. Or, sans aucune référence dans l'avenir, l'homme ne peut vivre. Et les détenus des hôpitaux psychiatriques, à la différence des prisonniers politiques en camp, étaient privés de ce point de référence. Ce que racontent les prisonniers sur leur période d'adaptation permet de relever les modifications suivantes du caractère : indifférence aux stimuli autrefois importants, baisse des manifestations extérieures de l'émotivité. Il s'agit là sans doute de l'apparition de l'apathie défensive dont a parlé Frankel à propos des camps de concentration nazis.

Il ne faudrait pourtant pas édulcorer la situation. Sans exception, toutes les personnes que nous avons interrogées déclarent que les détenus criminels qui les entouraient, tant des malades mentaux que des simulateurs (de tels cas étaient assez fréquents) faisaient périodiquement preuve d'excitation agressive. A notre avis, il ne s'agit pas d'excitation psychotique ou pathologique, plus exactement, pas seulement de cela. Apparemment l'apathie et l'agressivité sont des états immanents, inévitables dans de telles conditions, ils se complètent mutuellement. On peut même supposer que l'alternance de ces deux états constitue un phénomène de défense. Ceux qui ont étudié la psychologie des rescapés des camps nazis font la même supposition.

A en juger par les témoignages des dissidents, leur

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

comportement dans les hôpitaux se distinguait par un plus grand équilibre et par ^{p.162} l'absence d'agressivité, qu'elle fût dirigée contre eux-mêmes ou contre autrui. Une enquête méticuleuse nous permet de dresser la liste (par ordre décroissant d'importance subjective) de ce qui leur a permis de conserver leur moi dans les conditions d'une « organisation totalement répressive » :

1. La foi. S'ils étaient peu nombreux à se déclarer sincèrement, profondément croyants au début de leur détention, ils l'étaient presque tous à la fin.

2. La conviction que leur credo politique était valable et qu'ils ne souffraient d'aucune maladie mentale.

3. Le fait de s'habituer à des conditions de vie terribles.

4. La conviction que le monde, en particulier les psychiatres des autres pays, connaissait leur sort, voulait les aider, les protéger, les sauver (nous savons, hélas, qu'il n'en était rien, que le monde continuait à mener sa vie et que la grande majorité des psychiatres refusait de « se salir les mains avec des intrigues politiques »...).

5. Les rares informations qui arrivaient parfois à filtrer dans ces institutions presque hermétiques, aidaient à supporter les privations et renforçaient la conviction que « le monde connaît mes souffrances et lutte pour moi ».

Nous pouvons ajouter, pour notre part, ce que n'a déclaré aucune des personnes interrogées, ce qu'elles ne pouvaient ni ne devaient déclarer. Nous n'avions d'ailleurs pas osé poser la question... Nous sommes pourtant convaincus que les doses massives de neuroleptiques, au moyen desquelles on « traitait » le

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

psychisme des dissidents, les ont paradoxalement sauvés en réduisant la douleur de la séparation d'avec les proches, la douleur causée par l'absence d'espoir et même en soulageant la douleur physique bien réelle des coups. En les sauvant on sévissait, ou bien en sévissant, on les sauvait...

Barton, dans ses études d'un tout autre phénomène, la « névrose de l'hôpital », chez des sujets atteints de schizophrénie et internés dans des hôpitaux américains, a dégagé les raisons de cette névrose spécifique. Ce sont aussi, à notre avis, les raisons des modifications du caractère chez les détenus des hôpitaux soviétiques spéciaux :

1. perte du contact avec le monde extérieur,
2. oisiveté forcée,
3. autorité absolue du personnel,
4. perte des proches, des objets et des occupations personnels,
5. prise excessive de médicaments,
6. atmosphère de déresponsabilisation,
7. perte de perspective hors des murs de l'institution médicale.

Dans toute organisation totalement répressive, lors de son admission, on prive l'individu de son aspect extérieur ordinaire, on le prive des moyens et de la possibilité de le conserver, c'est pourquoi il souffre ^{p.163} de dépersonnalisation. Pour autant, même dans ces conditions, les gens conservent les valeurs morales et culturelles qui étaient les leurs avant le début de la répression. Il sied ici de se rappeler les observations de Cohen à propos des camps nazis : « Effectivement, il y avait des détenus qui n'étaient pas entièrement saisis par l'égoïsme, chez qui il restait de la place

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

pour des sentiments altruistes et qui compatissaient aux souffrances de leurs codétenus. Apparemment les conditions de vie en camp de concentration n'avaient pas sur eux la même influence que sur les autres ».

Ce qu'a écrit Frankel sur ses codétenus à Auschwitz peut tout à fait se rapporter aux dissidents, incarcérés dans les prisons psychiatriques soviétiques : « Ils n'ont jamais considéré la vie au camp comme un simple épisode, pour eux c'était plutôt une mise à l'épreuve qui était devenue le point culminant de leur vie. De ces gens, en tout cas, on ne peut dire qu'ils avaient régressé. Au contraire, d'un point de vue moral, ils avaient progressé, ils avaient connu une évolution morale et religieuse. C'est en effet précisément durant leur détention, et grâce à elle, que de très nombreux prisonniers se sont inconsciemment, en le refoulant, tournés vers Dieu. »

Des années passaient. Commençaient ensuite une autre vie, tant désirée... Mais ce n'était pas la liberté, ce ne pouvait l'être pour toute une série de raisons.

Le chercheur objectif, sans préjugés, ne doit pas être juge, il n'a pas à juger, mais à comprendre. Il serait très simple de donner les noms des médecins qui ont condamné certains de leurs concitoyens innocents à d'intenses souffrances et ainsi clore le sujet. Mais les noms des exécutants sont secondaires. Comme les noms des victimes, d'ailleurs.

Et pourtant. Comment expliquer que le psychiatre Snejnevski, lequel avait défendu avec vigueur les droits de ses patients dans un hôpital du front pendant la terrible boucherie que l'on appelle la Seconde Guerre mondiale, comment donc expliquer que ce

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

psychiatre ait pu légitimer de son titre d'académicien et de ses distinctions scientifiques la détention en hôpital psychiatrique des dissidents ? Question éternelle, rappelons-nous la question posée par l'historien Lucien Febvre : « Comment expliquer que Bodin, le grand Jean Bodin, l'un des plus grands esprits de son temps... comment a-t-il pu publier en 1580 l'un des livres les plus accablants de son époque, la *Démonomanie des Sorciers*, un livre réédité à maintes reprises ? ».

La réponse ne se trouve pas dans les qualités de Jean Bodin ou d'André Snejevski, mais dans la mentalité de la société de l'époque. Chaque civilisation dispose de son propre appareil psychologique. Il ^{p.164} répond aux besoins de son époque, il n'est fait ni pour l'éternité, ni pour le genre humain en général, ni même pour accompagner l'évolution d'une civilisation particulière.

La mentalité, manière de concevoir le monde, n'est en rien identique à l'idéologie dont relèvent les systèmes de pensée réfléchis. Elle est le plus souvent, et peut-être principalement, irréfléchie, illogique. La mentalité, ce ne sont pas des systèmes philosophiques, scientifiques, esthétiques réfléchis, mais le niveau de conscience de la société, niveau auquel la pensée n'est pas séparée des émotions, des habitudes latentes et de la conscience. Les gens s'en servent habituellement sans même s'en rendre compte, sans songer à sa nature, à ses prémisses, à son fondement logique.

Toutes ces réflexions qui peuvent paraître philosophiques et abstraites n'en sont pas moins directement liées à notre thème car la paranoïa (et c'est précisément ce que l'on diagnostiquait, sous diverses formes, chez les dissidents) ne peut être comprise que dans la cadre précis de la culture à laquelle appartient le malade

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

puisque le délire est un jugement faux, précisément incompatible avec les croyances de cette culture. Le diagnostic de la paranoïa se complique encore lorsque le malade appartient à une autre culture peu connue. S'il ne prend pas en compte les normes et les traditions de cette culture, le psychiatre commet une erreur grossière.

Nous écartant sciemment des changements actuels en ex-URSS, nous posons la question suivante : sur quoi se fondait le diagnostic de la folie chez les dissidents ? Si la mentalité de la société comportait effectivement la foi inébranlable dans les valeurs idéologiques proclamées par l'Etat, la faute des médecins était réellement minime, dans ce cas leur péché ne serait que méconnaissance.

Malheureusement, Snejnevski & Co ne péchaient pas par méconnaissance, leur faute était consciente. Il existe une preuve absolue qui montre que la société ne nourrissait aucune illusion sur ses leaders ou l'idéologie officielle. Cette preuve indiscutable se trouve dans le folklore, dans les milliers et milliers d'anecdotes pleines d'esprit qui ont circulé pendant des décennies, malgré le danger de se voir accuser de « propagation d'élucubrations mensongères diffamant le régime soviétique ». Toute innovation idéologique générait immédiatement des anecdotes, il y avait même des anecdotes sur l'utilisation de la psychiatrie pour sévir contre ceux qui colportaient des anecdotes...

C'est dans une telle vie, une telle société que l'on revenait après avoir été libéré des hôpitaux psychiatriques. Tous n'en sont pas revenus. Certains sont revenus pour quitter à jamais leur patrie, d'autres ^{p.165} pour retourner au bout de quelque temps devant un tribunal, accusés d'« activité antisoviétique ».

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

En règle générale, la libération des détenus en prison psychiatrique était progressive, on passait d'abord d'un hôpital spécial à un hôpital psychiatrique ordinaire. Et ce n'est qu'au bout de plusieurs mois que l'on était véritablement libéré.

D'après les souvenirs et les réponses des prisonniers, on remarque qu'une grande partie d'entre eux ont observé, après leur libération, des symptômes nouveaux que nous pouvons qualifier de névrotiques. Il s'agit de sensations de fatigue, difficultés de concentration, excitabilité, troubles du système végétatif, irritabilité. Des études analogues ont été faites en leur temps sur les rescapés des camps de concentration nazis, voici leurs résultats comparés aux nôtres :

	Prisonniers des camps nazis	Prisonniers des hôpitaux psychiatriques
Symptômes névrotiques	78%	60%
Cauchemars (rêves des camps ou de l'hôpital psychiatrique)	47%	45%
Chronicité de l'état	44%	31%

Il nous faut estimer la douleur, les souffrances d'autrui dans des catégories spéciales qui ne relèvent pas de l'éthique... Nous comprenons ce juge qui, dans une situation analogue, a écrit en 1958 : « La langue de la psychiatrie est trop pauvre pour exprimer dans ses concepts tout ce qu'un expert peut observer chez ces personnes. Il me semble particulièrement dangereux de donner au diagnostic, pour les instances officielles, un semblant de scientificité à l'aide du concept trop vague de 'névrose' »,

Effectivement, comment décrire en termes médicaux la soi-disant liberté des anciens prisonniers, si cette liberté comprenait,

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

sinon pour tous, du moins pour beaucoup :

a) la reprise des poursuites, aussi bien de façon cachée qu'ouvertement ;

b) la solitude, tant morale que physique ;

c) la précarité, l'absence de domicile ;

d) ^{p.166} l'utilisation par les autorités des parents dans le but d'exercer une pression ou, simplement, une surveillance ;

e) l'absence dans le pays de centres de réhabilitation pour les victimes des tortures (à la différence de pays aux régimes autoritaires, comme en Amérique latine, au Pakistan, etc.) ;

f) l'« étiquette » psychiatrique avec tous les dangers et les limitations juridiques qui en découlaient...

Les chercheurs qui ont décrit l'état des rescapés des camps nazis attirent notre attention sur la fréquence et le caractère prononcé des états dépressifs. Ils expliquent que même la libération a eu peu d'influence sur ces dépressions.

Nous n'avons pas relevé de symptômes patents de dépression chez les anciens prisonniers des hôpitaux psychiatriques spéciaux (lorsque nous les avons interrogés sur leur passé, nous leur avons posé des questions aussi bien directes qu'indirectes, « cachées »). Nous l'expliquons ainsi : les détentions dans un camp nazi et dans un hôpital psychiatrique spécial soviétique ne peuvent être comparées ni par leur caractère, ni par l'intensité du stress. Si les victimes du racisme nazi ont été, pour la plupart, des victimes passives, les prisonniers des hôpitaux spéciaux avaient, quant à eux, été incarcérés à la suite d'actions (puisque le code pénal assimilait à des actions les paroles et les écrits) ; leur situation de

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

relative « liberté », avec toutes les caractéristiques susmentionnées, exigeait la mobilisation de toutes les facultés psychiques dans leur lutte pour la survie. Il en allait autrement pour les prisonniers des camps nazis : un sentiment de vide, la perte des proches, l'absurdité de la poursuite de la vie et bien d'autres choses encore, mais tout cela sans réel danger constant et immédiat. Il convient ici de relever que l'état psychique des anciens détenus soviétiques en hôpital psychiatrique qui ont émigré peu après leur libération (nous avons trois cas dans notre enquête) s'est sévèrement aggravé à l'étranger : états passagers de dépersonnalisation, angoisse extrême, chronicité des symptômes névrotiques et alcoolisme. On a relevé des cas analogues de dépersonnalisation chez les rescapés des camps staliniens.

Un autre fait retient l'attention : les anciens prisonniers psychiatriques qui sont rentrés dans leur famille ou qui ont fondé une famille peu après leur libération, montrent une chronicité minimale des symptômes névrotiques. Selon toute évidence, la famille était précisément l'unique institution de réhabilitation sociale pour ces gens qui revenaient vivre dans le mode hostile du totalitarisme déclinant.

^{p.167} Il va de soi que la situation des prisonniers psychiatriques libérés pendant la perestroïka était un peu différente. En règle générale, ils n'étaient plus menacés de poursuites par les autorités. Bien qu'il y ait eu, ici aussi, des exceptions : deux des personnes que nous avons interrogées ont été à nouveau hospitalisées de force en hôpital psychiatrique, mais pour peu de temps et dans des hôpitaux ordinaires, sans traitement médicamenteux intensif.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

Aujourd'hui, comme autrefois, il n'y a pas dans les pays de l'ex-URSS, à l'exception de l'Ukraine, de centres indépendants de réhabilitation pour les victimes des tortures, semblables à ceux qui existent à Islamabad, Copenhague, Buenos Aires... On comprend très bien que les victimes de la répression psychiatrique en URSS n'iront jamais demander d'aide thérapeutique, ni même de conseil, aux médecins qui travaillent au sein de la structure sanitaire officielle. Ils tentent de résoudre leurs problèmes psychologiques seuls. Même dans les associations indépendantes de psychiatres, ces gens ne viennent que pour demander une réhabilitation psychiatrique et juridique, jamais pour une aide thérapeutique.

L'éclatement de l'Union soviétique a radicalement changé la situation dans mon pays. En dépit de tous les problèmes économiques et politiques, il n'y a plus de prisonniers politiques en Ukraine. L'opposition publie ses propres journaux, ses propres livres. L'ancien KGB, dénommé aujourd'hui Service de la Sécurité d'Ukraine, a pris l'initiative de réhabiliter entièrement toutes les personnes qui avaient été poursuivies sur la base des articles politiques du code pénal. Grâce à une loi spéciale, nous tous, anciens prisonniers d'opinion, y compris les victimes de la répression psychiatrique, avons été reconnus innocents et réhabilités.

Mais je ne veux pas idéaliser la situation, tout n'est pas simple. Les cas d'abus psychiatriques se multiplient dans le pays, pour des raisons mercantiles, économiques. Le ministère de la Santé, qui est directement responsable de la psychiatrie, ignore ces faits. Le législateur, qui jusqu'à aujourd'hui n'a promulgué aucune loi définissant « les règles du jeu en psychiatrie », tend manifestement à créer un filtre psychiatrique pour tous ceux qui

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

désirent participer à la vie publique...

Les raisons en sont évidentes : un bas niveau de professionnalisme et la corruption. Ces deux phénomènes sont caractéristiques tant du législateur que de tous les niveaux du pouvoir exécutif, dans mon pays.

Je n'en demeure pas moins optimiste. Et mon optimisme se fonde sur des faits. On peut, en Ukraine, contredire le pouvoir sans courir ^{p.168} le risque de se retrouver en prison. Il y a maintenant en Ukraine des associations non-gouvernementales de psychiatres, de parents de patients et, enfin, de clients de la psychiatrie, et ces associations travaillent activement. Des groupes de professionnels, historiens, médecins, archivistes et, même, officiers de l'ex-KGB, travaillent assez activement à l'histoire des répressions en URSS, ils publient de très nombreux articles et des livres (j'en ai apporté quelques-uns à Genève). Comme l'a dit Charles Péguy, on étudie l'histoire à l'aide de textes ; nous pouvons dire aujourd'hui que des textes traitant de notre passé sont publiés dans notre pays.

Montesquieu a écrit que l'honneur est l'expression de l'intérêt porté à sa propre personne dans les yeux de son entourage. Eh bien, je peux dire que la psychiatrie ukrainienne gagne peu à peu son honneur, honneur qui lui était jusqu'alors inconnu.

(Conférence traduite du russe
par Gervaise Tassis Randegger)

@

DÉBAT

LES CORPS VIOLENTÉS

INTRODUCTION DE MICHEL PORRET
maître d'enseignement et de recherche à l'Université de Genève

@

MICHEL PORRET : p.169 Notre table ronde est consacrée à un objet qui a été évoqué depuis le début de ces conférences, mais qui est resté masqué. Nous nous interrogerons sur le problème du corps brutalisé, du corps mutilé ou blessé volontairement. Parler du corps violenté, pour les historiens, les anthropologues, les philosophes ou les juristes, c'est travailler sur un objet qui a une réalité concrète, dont témoigne par exemple la photographie judiciaire de la fin du XIX^e siècle. C'est aussi parler d'une certaine éthique de la recherche. On est en face de la souffrance. Il importe de voir le corps violenté dans sa réalité, pour comprendre de quoi il est question.

Pour discuter de cet objet, nous avons réuni quatre intervenants, quatre compétences fortes, qui ont mis leurs talents de chercheurs, de penseurs et d'intellectuels au service d'une problématique fondamentale des sciences humaines — problématique qui est peut-être devenue plus fondamentale encore depuis 1975, date de la parution de *Surveiller et punir* de Michel Foucauld. Ce livre a en quelque sorte naturalisé, dans les sciences humaines, cet objet qu'est le rapport entre le corps et la violence institutionnelle.

Jasna Adler enseigne l'histoire contemporaine à la Faculté des lettres de l'Université de Genève. Elle a soutenu et publié en 1997

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

une thèse remarquée par les spécialistes et au titre emblématique, *L'union forcée*, consacrée à la naissance de la Croatie dans la violence de ^{p.170} l'histoire. Elle travaille actuellement sur de nouveaux objets de l'histoire culturelle, notamment l'identité socioculturelle des nations. Elle mène également des recherches sur les conséquences humanitaires de la guerre dans les Balkans. Elle parlera des récents phénomènes collectifs de massacres de civils dans le cadre de l'éclatement de l'Etat fédéral yougoslave.

Bruno Aubusson de Cavarlay, statisticien et sociologue, est directeur de recherche au CNRS. Il est membre d'une institution qui a des liens très forts avec Genève, le Centre de recherches sociologiques sur les droits et les institutions pénales, connu sous le nom de CESDIP. Ses travaux, que prolonge une importante bibliographie scientifique, portent notamment sur la mise en application des normes pénales dans la société moderne. Ils sont articulés autour de deux institutions qui ont fondé notre modernité, la police et la justice. Il fait aussi un travail critique, extrêmement original, sur les statistiques officielles et les enquêtes quantitatives, qui dans la longue durée de la modernité de l'Etat libéral et de l'Etat social ont structuré notre représentation de la violence et de la dangerosité. Il s'interroge sur le rôle des pseudocertitudes de l'information chiffrée. Il est en outre président de l'association Pénombre, née en 1993, qui développe un espace important de réflexion sur l'usage du nombre dans les débats de société et dans l'information, et constitue un outil critique extrêmement intéressant pour les sociologues. Il a participé récemment à un ouvrage édité à La Découverte sous la houlette de l'association Pénombre, *Chiffres en folie, petit abécédaire de l'usage des nombres dans le débat public et les médias*.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

Frédéric Chauvaud est professeur d'histoire contemporaine à l'Université de Poitiers. Elève d'Alain Corbin, il est à mon avis l'un des meilleurs dix-neuviémistes de sa génération. En témoigne la vaste bibliographie de ses articles, ouvrages collectifs, dirigés ou publiés en solo. Il travaille essentiellement sur le XIX^e siècle et l'aube du XX^e, sur l'histoire sociale, l'histoire institutionnelle, celle des pratiques judiciaires, des savoirs criminologiques, celle du crime, de la violence des villes et des campagnes. Il est particulièrement sensible à la dimension des sensibilités collectives — ce qui est important pour parler du corps violenté —, des représentations et des codes culturels. Il vient de publier un très bel ouvrage collectif intitulé *Le sanglot judiciaire*, qui est une histoire de la désacralisation de la justice, ainsi qu'une remarquable monographie de 350 pages sur les criminels du Poitou au XIX^e siècle. Il va éditer un travail sur l'expertise ^{p.171} médico-légale au XIX^e siècle. Il est bien armé pour nous aider à penser le problème du corps violenté dans la longue durée.

Vincent Barras, médecin et historien, professeur d'histoire de la médecine à l'Université de Lausanne, enseigne aussi à Genève. Ses travaux portent sur l'histoire du corps, par exemple sur la dissection dans l'Antiquité, ou sur le problème du corps nerveux au XVIII^e siècle. Il travaille sur l'histoire de la psychiatrie, à laquelle il a consacré plusieurs articles scientifiques, et s'est intéressé à l'invention du patient moderne au XVIII^e siècle. Cette invention est importante, puisque l'attention à la douleur devient une valeur dominante dans les sociétés occidentales, depuis 1740-1760. Il vient de terminer un article sur la profession médicale au XX^e siècle. Et, pour ajouter une corde à son intérêt pour l'histoire du corps, il a copublié une série de textes fondamentaux qui nous

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

parlent du corps, et a en particulier réédité *L'âme et ses passions* de Galien. Il apportera à ce débat la problématique et la perspective de l'histoire de la médecine.

Ce débat aurait dû faire suite à la conférence d'une anthropologue qui a consacré de nombreux travaux au problème du corps violenté. Celle-ci n'ayant pas pu venir, je vais commettre une petite infraction à la règle et mettre en place une problématique générale. Je proposerai ensuite à mes quatre invités de réagir à mes suggestions.

Une réflexion du grand poète René Char invite à penser l'objet de cette table ronde. Dans *Feuillets d'Hypnos*, écrits entre 1943 et 1945, il écrit : « Nous avons recensé toute la douleur qu'éventuellement le bourreau pouvait prélever sur chaque pouce de *notre corps*, puis le cœur serré, nous sommes allés et avons fait face ». Cette idée de René Char, qui désigne par la poétique l'engagement d'une résistance partisane, est particulièrement intéressante pour commencer de penser le problème de la violence sur le corps. La violence est une douleur ressentie comme infligée. Elle mène à la souffrance morale, au sentiment d'injustice, à la honte de la victime. C'est ce que montre le grand livre de Georges Vigarello, paru en 1998, sur l'histoire du viol. Il y a un lien très fort entre la nature des violences subies et celle de la honte chez l'individu qui les subit. Pour éviter les anachronismes, je crois qu'il faut considérer le mot « victime ». C'est en français un néologisme qui apparaît vers 1730-1740, dans un contexte très particulier. La victime n'est plus victime d'un sacrifice religieux, mais d'un délit, d'un accident ou de soi-même. Un très beau texte de Bossuet, à la fin du XVII^e siècle, parle d'individus qui sont victimes d'eux-mêmes, ou plus simplement de circonstances extérieures, comme

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

une culture religieuse, une pratique religieuse ou un sacrifice. Toute réflexion sur ^{p.172} la douleur du corps violenté porte d'ailleurs sur le corps et l'esprit, et ce n'est pas par hasard que l'on peut intégrer une réflexion à la fois sur la psychiatrie et sur le traitement médical du corps violenté.

La douleur est physique. La souffrance est morale. La souffrance requiert un sujet animé et renvoie à une personne qui porte, supporte ou éprouve la souffrance. La douleur n'est pas celle du sujet, mais celle d'un organe, qui nous permet de subjectiver la douleur dans le corps. Le corps violenté, finalement, est un objet historique passionnant, parce qu'il est le même objet, dans la même démarche, pour le juge et pour le médecin. Le juge note la plainte du sujet qui vient dénoncer un crime, le médecin note l'inquiétude du malade. La conséquence de cet acte est double et symétrique. Le premier va ordonner une peine en fonction de la défiguration, donc du crime, le second va déterminer la thérapie en fonction de la pathologie diagnostiquée. La plainte par laquelle une personne dénonce la violence qu'elle a subie dans son corps, constitue donc un acte social et culturel dont la formulation évolue dans l'histoire. Elle exprime, je crois, le ressentiment de la souffrance, naturalisé dans le corps et subjectivé dans l'esprit de la victime par la plainte.

Pour les historiens comme pour les anthropologues, dans la longue durée des sociétés et des sensibilités (j'insiste sur ce dernier terme : il a été notablement absent des précédents débats), le corps violenté est une figure défigurée de l'être humain, repérable depuis l'Antiquité la plus haute jusqu'à l'époque la plus contemporaine. On sait que le XX^e siècle s'est ouvert par le massacre des soldats de la Grande Guerre dans les tranchées. Il se

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

prolonge avec celui, aérien, des civils pendant la Seconde Guerre mondiale, puis avec l'extermination concentrationnaire sous les régimes totalitaires noir et rouge, ressuscitée à l'ère des purifications ethniques. Le XX^e siècle est le temps de la déshumanisation et de l'anéantissement industriel des corps. Personne ne pourra oublier les images du film *Nuit et brouillard*, qui ont fixé à jamais cette leçon du XX^e siècle. Il est possible, à la fin d'un conflit, de débarrasser les cadavres avec un bulldozer. Cette dimension est essentielle pour notre débat.

J'insiste sur ce point parce qu'on a l'impression que l'un des traits de la modernité est la contradiction entre la modernité des institutions et des instruments, et la démesure de la violence la plus archaïque. Par exemple, l'historien Denis Crouzet a bien montré qu'au XVI^e siècle, ceux qu'on appelait les guerriers de Dieu, qu'ils soient catholiques ou protestants, fanatisés par le message christique, ont imposé la confession de leur Église en exterminant ceux qui se ^{p.173} détournent de leur foi. La tuerie de l'ennemi confessionnel implique son anéantissement corporel par la souffrance expiatoire — éventrement, décapitation, démembrement. Si l'on travaille sur le corps violenté, sous l'Ancien Régime ou au XX^e siècle, on rencontre une figure qui nous parle et qui est, dirais-je, commune.

Depuis que l'Etat existe, depuis que des contrats sociaux se sont élaborés, et quelles que soient les règles de ces contrats, l'Etat a toujours marqué les corps par une violence stigmatisante. Dans *La République* de Platon, les mauvais citoyens qui sont frappés d'athymie sont flétris sur le visage par une chouette d'infamie, marquée au fer rouge. Parallèlement, la torture brise l'esclave criminel et peut s'appliquer à des citoyens. Le droit de la

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

Rome impériale, qui fonctionnera jusqu'à la fin de l'Ancien Régime comme matrice conceptuelle du droit pénal européen, perpétue cette violence corporelle et judiciaire. La torture, d'abord réservée aux esclaves, peut s'abattre sur les individus de condition libre. L'infamie et la flétrissure du corps, la torture menant à l'aveu, l'exécution publique sont les grandes lignes de la pénalité qui, pendant au moins un demi-millénaire, ont encadré les pratiques coutumières de la justice.

Le paroxysme de cette pénalité corporelle a coïncidé en Europe avec le paroxysme de la définition de la souveraineté absolue de l'Etat. Il existe un lien très fort entre le spectacle de la douleur et l'affirmation, sur à peu près un demi-millénaire, d'une souveraineté absolue de l'Etat, qui a besoin de marquer les individus pour les reconnaître. Vers 1800, alors que la culture politique de l'Etat de droit s'impose, la pénalité se désincarne progressivement. Dans l'histoire des idées, c'est le triomphe des Lumières, de l'humanitarisme, de l'utilitarisme d'un Voltaire, de Beccaria, Gladstone ou Bentham. C'est surtout la séparation radicale, pour la première fois, de la violence corporelle et du droit pénal. La violence corporelle est simplement remplacée par un autre type de correction, beaucoup plus désincarnée : l'enfermement carcéral, dont l'histoire a été faite à partir de *Surveiller et punir*. J'insiste sur ce point, parce que je crois que la prison constitue le revers sombre et obligatoire du contrat social moderne, puisqu'elle permet de désincarner le très ancien système qui associait le corps et la justice. La culture politique des démocraties européennes va notamment dans le sens de l'abolition de la peine capitale, dont l'histoire, très précoce, commence dans les régimes sociaux-démocrates à la toute fin du XIX^e siècle. Ce

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

binôme est fondateur d'une modernité socio-juridique. Il est non-fonctionnel. La culture politique de la démocratie américaine, par exemple, tarde à abolir la peine capitale. A l'heure ^{p.174} exacte où nous parlons, dans les prisons américaines, 3.656 individus attendent leur exécution par le gaz, l'électricité, les *lethal injections*. Aux Etats-Unis, non seulement ce type de violence apparaît comme indépassable, mais il renoue très fortement avec l'alibi eugéniste de la fin du XIX^e siècle, puisque la peine capitale est progressivement médicalisée.

En parlant des corps violentés, on affronte en fait un tabou qui peut désigner une modernité sociale et culturelle. Cette modernité ne va pas de soi et n'est pas tombée du ciel. Elle est récente. Elle s'est construite à partir d'un certain moment, coïncidant symboliquement avec la fin de la culture politique issue de la Révolution française, qui était articulée autour de la décapitation et du démembrement public du corps de l'ennemi public, aristocrate ou contre-révolutionnaire. L'espace politique était basé sur cette violence extrême faite au corps. Vous vous souvenez peut-être de ce projet d'un Conventionnel, qui voulait que le corps de Louis XVI fût dépecé en autant de parties qu'il y avait de départements, afin que chacun de ces départements pût recevoir un fragment du corps du tyran. Peut-être notre modernité bute-t-elle contre quelque chose qui s'est brisé à la fin de la période révolutionnaire.

J'ajoute, pour des raisons de compétence ou de pédagogie éclairée, que la discussion sur le corps violenté sera beaucoup plus simple si nous la cantonnons à l'intérieur des cultures occidentales, sans prendre en considération les rituels de la violence corporelle qui nourrissent les rites de passage, d'inclusion ou d'exclusion dans les sociétés traditionnelles. Ce n'est pas que nous ne voulions

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

pas traiter le sujet, mais je crois qu'il faut le laisser de côté par souci de compétence anthropologique. Extase, mutilation, endurance, plaies sacralisant la quête purificatrice ou la volonté de fusion entre les visionnaires et la divinité : il y a toute une technique du corps, écrivait Mauss en 1934, qui autorise l'homme à communiquer immédiatement avec son dieu.

Il est vrai que les sociologues, qui recherchent souvent des modèles comparatifs pour les cultures contemporaines, ont analysé la pratique du *body piercing* comme une sorte de continuation, dans une culture urbaine et désacralisée, de cette signalétique ancienne. Le *piercé* d'aujourd'hui serait un peu comme le prisonnier du XIX^e siècle, qui incarnait son appartenance au milieu par la culture du tatouage. L'individu *piercé* incarne son adhésion à un groupe social qui ne relève ni de la famille, ni du travail, ni d'un parti politique, ni du mode de consommation dominant que l'esthétique du corps juvénile lisse valorise. Le *piercing*, l'automutilation est dans notre espace de société une ^{p.175} forme très visuelle du corps violenté. Ce qui est intéressant dans cette grammaire des cicatrices, c'est qu'elle énonce socialement une transgression, celle du tabou de la violence corporelle. Ce n'est pas par hasard qu'en sublimant la défiguration, en esthétisant la douleur infligée aux tissus corporels les plus spécialisés dans la jouissance du plaisir sexuel (oreilles, lèvres, nez, mamelons, parties génitales), la culture transgressive du *piercing* désigne le tabou de la violence corporelle.

Je termine en vous soumettant une hypothèse. Peut-être notre contrat social, celui qui est attaché à la forme de l'Etat de droit à laquelle nous tenons, prohibe-t-il, depuis longtemps, la vengeance expiatoire, la vengeance privée par exemple, et criminalise-t-il la

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

vengeance privée — le sang contre le sang. Je crois que cette prohibition, ou ce tabou, s'est construite peu à peu et a suivi le processus de civilisation extrêmement long qui s'est imposé dès le XVI^e siècle avec l'humanisme. A la cour s'est élaboré un homme civique, un homme requis de dominer ses pulsions, d'adapter son corps aux normes contractuelles, de se distinguer par son raffinement alimentaire et hygiénique, de privatiser son intimité et valoriser son intégrité. L'individu moderne, dont nous avons hérité beaucoup de valeurs et une grande partie de l'outillage culturel, a une très lourde tâche. Au même moment historique, il doit enfermer l'instant de sa défécation dans l'espace dit privé, cacher ses jeux érotiques, dont ceux de l'alcôve, et renoncer à la vengeance privée, tout en restant sociable. Je crois que ce modèle est intéressant, du point de vue de la réflexion sur le tabou jeté sur la violence corporelle, parce qu'il mène à l'intériorisation des pulsions et à la construction de ce bien juridique qu'est l'intégrité individuelle.

Ce tabou est extrêmement complexe. Il recoupe beaucoup de choses, notamment un phénomène contemporain, qui est encore mal connu. Je ne veux pas revenir sur les anciennes théories sur la mort, comme celle de Philippe Ariès. Mais je crois que ce tabou recoupe, dans les sociétés très contemporaines, quelque chose qui s'est noué à la fin du XIX^e siècle : partout, à cette époque, le spectacle du cadavre devient intolérable. A Genève, à Paris, à Londres, la mort judiciaire, avec son exposition traditionnelle de corps violentés, devient un spectacle insupportable. La morgue cesse d'être un but licite de la promenade dominicale. De nombreux textes, vers 1890, le montrent fort bien. La morgue se referme sur ses spécialistes et son espace, c'est-à-dire sur les

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

personnes qui dans la société moderne se trouvent véritablement confrontées au corps violenté — le médecin légiste, les préparateurs, les policiers, les juges d'instruction. On pourrait dire p.176 exactement la même chose à propos du processus de distanciation face au corps violenté et à la douleur dans l'espace hospitalier et dans celui des soins intensifs, avec la mise à distance de la douleur. Cela fait partie de ce long processus d'élaboration du tabou du corps violenté.

Nos sensibilités sont évolutives. Elles disqualifient les violences corporelles. Nous devons nous rappeler que nous ne sommes pas tout à fait modernes, parce que ce discrédit est très récent. Longtemps, les grandes cultures religieuses, protestante et catholique, ont valorisé la douleur du corps, celle du crime, de l'épidémie et de la guerre, dans une finalité providentialiste. Le corps violenté n'était pas « lu » d'une manière naturaliste — et les Lumières vont faire un travail formidable sur cette naturalisation. Il était écrit dans un signe final, à savoir l'épreuve rédemptrice du chrétien endurci ou vacillant dans sa foi. Notre modernité repose sur le fait que nous avons mis très fortement à distance ce vieux marquage du corps.

J'ai essayé de dresser un inventaire. Nous sommes dans une situation de société pacifiée. Dans une telle société, quelles sont les situations dans lesquelles nous sommes confrontés au spectacle du corps violenté ? J'en vois plusieurs :

— le crime et ses dérives de violence interpersonnelle, que les sociologues appellent aujourd'hui, je ne sais pas pourquoi, « les nouvelles insécurités urbaines ». Le saccage des corps a une histoire, qui est aussi longue que celle de l'humanité.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

— la violence sociale, le sexisme, le racisme. D'intolérance en intolérance, la violence sociale peut mener, dans une société en paix, à une violence physique extrême : le viol d'une femme ou d'un adolescent, le « cassage de gueule » de l'étranger — qui est fréquent —, le meurtre par le feu ou la lapidation des sans-abri. Le New York Times a consacré un long article, il y a une semaine, à une épidémie qui se répand dans les grandes villes industrielles des Etats-Unis : c'est un jeu, maintenant, de mettre le feu pendant la nuit à un sans-abri. D'où vient ce retour à l'intolérance par rapport aux individus qui incarnent les ratages d'une société économique ?

— la violence institutionnelle. Paradoxalement, elle a toujours été liée soit à l'exercice de la justice, soit à l'exercice de la santé. On en a eu des exemples dans l'espace psychiatrique. Ces formes de violence institutionnelle sont intéressantes parce qu'elles reconstituent, à l'intérieur de l'institution, un infrapunitif qui échappe aux normes de l'Etat de droit, qui précisément prohibe ce type de comportement.

— les accidents, qui constituent une donnée à laquelle nous sommes fortement confrontés.

— ^{p.177} l'extrême médicalisation du corps blessé, l'expérimentation médicale, l'acharnement thérapeutique.

J'insiste là-dessus parce que je crois que dans une société pacifiée telle que la nôtre, l'expérience immédiate du corps violenté est rare et prodigieusement médiatisée. Un hebdomadaire suisse qui se caractérise par des tendances de plus en plus populistes titrait récemment, de manière extrêmement alarmante, sur une vague de vols avec violences en Suisse romande. L'image

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

montre un individu caché par une cagoule et tenant un poignard. Mais lorsqu'on lit les articles, on apprend, sous la signature d'un sociologue, que le taux de criminalité en Suisse a très peu évolué dans les dix ou douze dernières années. Le rapport à la violence est fortement lié, dans notre société, à ce qu'on en dit et à la manière dont on la quantifie.

J'ai dit que la notion de sensibilité et de seuil de tolérance, qui me paraît capitale pour comprendre le corps violenté, avait été un peu oubliée. Pourquoi ? Il est fascinant de voir comment une société occidentale, qui manifeste une intolérance absolue sur la vague de vols avec violences, qui pense l'insécurité autour de la criminalité, se révèle incapable de désigner ce qui constitue, en fait, la principale source d'insécurité de chacun des individus qui la composent : la délinquance automobile, qui est depuis vingt ans la plus grande productrice de corps violentés, suscite une tolérance culturelle extraordinaire. Si l'on regarde les statistiques, on constate qu'en une année la délinquance automobile tue le même nombre d'individus que l'aviation civile en douze années. Sur les autoroutes, dans les embouteillages, elle produit son lot quotidien de corps violentés. Pourtant, elle est particulièrement bien tolérée. La publicité pour les voitures met chaque jour en valeur la puissance mécanique, la vitesse, l'exploit de l'as du volant, la fusion de l'homme et de la machine, la pénétration fuselée dans la masse grise des embouteillages, le freinage *in extremis*, etc. Il y a quelque chose d'extrêmement curieux dans nos tolérances et nos intolérances. Il y aurait énormément à dire sur cette configuration. C'est autour de ce type d'accident, qu'on essaie systématiquement de pénaliser, que le corps violenté et la souffrance sont le plus visibles.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

Dernière remarque : une récente étude française signale que 83.000 enfants sont actuellement en danger de maltraitance dans leurs familles. A New York, d'immenses panneaux dénoncent la violence sur les enfants. Depuis quatre ou cinq ans, on ne peut pas ouvrir un journal sans être attiré par cette cristallisation extrême sur le corps de l'enfant violenté. On peut se poser beaucoup de questions. Cette attention à la violence faite au corps de l'enfant, qu'il s'agisse de pédophilie ou de ^{p.178} maltraitance, correspond-elle à la révélation que nos sociétés auraient soudain atteint un taux beaucoup plus élevé de violence interpersonnelle, ou traduit-elle des formes de violence archaïques — l'ogre — ou modernes — le pervers polymorphe, privé de tout repère moral — ? Je crois que ce qui se passe dans la presse ou devant les tribunaux est intéressant. La nouvelle configuration des relations entre l'enfant victime et le juge représente, je crois, un indicateur significatif du changement des sensibilités. Cette configuration est paradoxale. Nous sommes dans une culture du degré zéro de tolérance. Rappelez-vous l'histoire de cet enfant de treize ans qui a vidé son fusil à travers une fenêtre, dans une banlieue de Detroit, et qui vient d'être condamné à une peine de perpétuité incompressible. En contradiction avec la culture du degré zéro de tolérance, un enfant peut donc être traité comme un adulte par les cours de justice criminelle. Si, à travers faits divers atroces et procès spectaculaires, on considère de près cette nouvelle figure — qui incarne toute une série de configurations victimaires —, on constate que la violence criminelle sur les enfants n'est pas propre aux sociétés modernes. Qui se souvient encore de Joseph Vacher, le Dutroux de la Belle Epoque, qui a assassiné et violé une dizaine d'enfants en 1890 et 1897 ? Qui se souvient, à Genève, du

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

quadruple égorgement maternel commis en mai 1885, et de la foule de quinze mille personnes qui suivit les obsèques des victimes ? L'actuelle configuration est particulièrement emblématique. Elle synthétise toute une série de violences dans le corps de l'enfant. A ce titre, elle mérite d'être historicisée.

Ces considérations sur les chiffres, les seuils de tolérance et les nouveaux objets tombent alors précisément que vient de se tenir, à Dijon, le premier grand colloque historique sur la notion de victime. Nous sommes dans un moment et dans une société — les Rencontres Internationales en témoignent — où ces figures sociales deviennent importantes pour désigner ce que j'appellerai nos tolérances et nos intolérances par rapport au corps violenté.

BRUNO AUBUSSON DE CAVARLAY : En tant que chercheur, producteur et commentateur de chiffres dans le domaine de la délinquance et de la justice pénale, je rencontre avec de plus en plus d'insistance la question de la mesure de la violence et de la pertinence de cette mesure. Je ne connais bien sûr que la violence criminalisée. Quels que soient les indicateurs que l'on retient, on se trouve, en gros, devant le constat que tout ce qui relève de la violence criminelle augmente assez rapidement depuis le milieu des années 1980, et non depuis trente ans. Ce tournant marque la p.179 substitution entre les atteintes directes à la personne et les atteintes aux biens. C'est un phénomène qu'on ne constate pas seulement en France, mais dans la plupart des pays d'Europe de l'Ouest. Je n'ai pas l'intention d'entrer dans des réflexions méthodologiques sur la signification de ce constat. Mais j'aimerais remonter un peu en amont, pour voir les conditions dans lesquelles il est fait et utilisé. Ce qui m'y pousse est le fait que je

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

suis engagé, par ailleurs, dans une réflexion au sein de l'association Pénombre. Cette association regroupe des gens d'horizons très divers, chercheurs, statisticiens, responsables politiques, magistrats, ou encore citoyens intéressés par le traitement que subissent les chiffres dans l'espace public. Dans ce cadre, nous avons décidé de promouvoir une morale de l'indignation face aux mauvais traitements que l'on fait subir aux chiffres. La question de la violence vient souvent au premier rang. Le recours massif aux chiffres, dans ce domaine, ne s'accompagne pas d'une clarification des arguments développés. Au lieu d'éclairer le débat, les chiffres tendent à l'assombrir.

Evaluer la violence et son évolution suppose pourtant un chiffrage. Ce que je remarque, c'est que les nombres sont présents, à propos de la violence, avant tout chiffrage savant. On entend parler, avant d'avoir établi une classification, du nombre de victimes, d'agresseurs, de coups portés, de morceaux de cadavres, etc. Ces nombres participent, dès le départ, de la construction d'un sensationnel qui entoure les images de la violence, et notamment celles de son résultat sur les corps. L'impact de ces mesures est pris dans cet univers d'utilisation du chiffre, où s'opposent tout de suite l'image et le nombre, la gravité et la fréquence. Ce point est caractéristique de l'usage du nombre dans le domaine de la violence.

Michel Porret a montré ce qu'est le rapport entre l'image et le nombre. On évoque quelque chose qui est de l'ordre de la grandeur, en même temps qu'on montre une image. L'impact des chiffres est renforcé par celui de l'image et réciproquement. Si l'on transpose cela dans un domaine plus savant, ce qui est en cause est le rapport entre gravité et fréquence. Pour les spécialistes, la

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

gravité est du côté de l'exception, alors que le nombre, lui, est fait d'abord de répétitions. Ce n'est pas la gravité qui fait le nombre, c'est la répétition. La gravité émeut le spectateur. Elle est du côté de l'image. La fréquence, le chiffre concernent l'individu moyen. Ce n'est en général pas ce qu'il y a de plus grave. On construit souvent de mauvais raisonnements et une mauvaise utilisation du chiffre, tout simplement, en utilisant des définitions des actes violents qui sont basées sur les cas les plus graves. ^{p.180} Mais en fait, quand on fait une mesure statistique, elle se remplit de choses beaucoup moins graves que celles qui sont représentées en image. Le traitement, et en particulier le traitement médiatique, permet en fin de compte toutes les manipulations.

Les historiens de la statistique savent fort bien que le fait de mesurer implique toujours une préoccupation pour le sujet, avant sa mesure. En retour, le comptage renforce cette préoccupation. Dans le domaine de la mesure de la violence, on se trouve confronté au fait que le comptage lui-même est influencé par le degré de préoccupation de chacun à l'égard de ce qui est compté. Cela signifie que si on laisse de côté le domaine des violences létales, au fil du temps, on ne peut pas être certain que les victimes réagissent de la même façon, et par conséquent que la mesure de la violence puisse être objective, plutôt qu'une mesure de la manière dont la violence est vécue par les victimes.

Cela nous conduit à nous montrer extrêmement prudents par rapport à tout ce qui se développe en fait de mesure de la violence. En France, une quantité de dispositifs apparaissent pratiquement tous les six mois. On a des enquêtes de victimation générale. On mesure les violences faites aux enfants. On cherche à mesurer les violences scolaires, les violences dans les transports

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

urbains, les violences urbaines en général. Il y aura bientôt une mesure spécifique de la violence à l'égard des femmes, et de la violence provoquée par des mineurs. Tous ces dispositifs de chiffrage ont produit des pourcentages qui sont en croissance d'autant plus forte qu'on procède en fait par dévoilement de ce qui était auparavant resté ignoré. On alimente de cette façon une préoccupation croissante pour le problème. On l'a vu avec la question des atteintes contre les mineurs. Plus cette préoccupation se développe, plus les signalements se multiplient, plus les chiffres augmentent. Le débat qui a eu lieu en France sur les violences à l'égard des mineurs a été complètement pris dans ce cercle vicieux. Il a fait sortir, sous le regard des chiffres, un problème qui n'a certainement pas mis en évidence une croissance importante.

Je ne veux pas dire que la mesure de la violence est un pur artefact. Au contraire. Il n'est pas contestable que cette mesure apporte la preuve factuelle d'une rapide substitution du problème de la sécurité des personnes à celui de la sécurité des biens, dans la préoccupation de la majorité des citoyens. L'enjeu de ces questions, en termes d'opinion publique et de résultats électoraux, est devenu aussi gigantesque qu'est inutile, hélas, le luxe qu'est devenue la rationalité dont ces chiffres devraient permettre de faire usage. C'est ici le membre de Pénombre qui parle : c'en est au point qu'il y a de quoi rendre son ^{p.181} tablier et dire qu'il vaudrait mieux ne plus rien chiffrer que continuer comme aujourd'hui.

Dans cette perspective, il est clair que la recentration des préoccupations sociales sur la question du corps et de son intégrité rend très difficile une appréciation rationnelle des risques que chacun encourt. Dans le domaine de la santé, par exemple, il est

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

manifeste que l'usage des chiffres ne permet pas à la population et aux politiques d'avoir des attitudes rationnelles par rapport à la mesure des risques. Je pense qu'il en va de même dans le domaine de la violence, en particulier de la violence criminelle.

Je suis convaincu que la situation actuelle n'est pas radicalement nouvelle. Ce qui se passe depuis quinze ou trente ans reproduit ce qui s'est passé, au moins en France, à la fin du siècle dernier et au début de celui-ci. Tous les indicateurs disponibles montraient, à l'époque, que les violences contre les personnes augmentaient beaucoup plus vite que les atteintes aux biens. Les questions d'insécurité sont devenues des enjeux politiques importants. Je remarque que c'est précisément à cette époque que l'image a pris un rôle nouveau et décisif dans la presse et les médias naissants. Au-delà de l'attitude négative que je peux avoir par rapport aux chiffres et au problème du rapport entre l'image et le nombre, il y a tout un champ à explorer, aussi bien sur le plan sociologique que sur le plan historique.

FRÉDÉRIC CHAUVAUD : Le corps déchiqueté, saccagé, déchiré, devient au XIX^e siècle l'objet d'une attention particulière de la part des spécialistes diligentés par la justice. On peut affirmer que le corps est territorialisé, et qu'il est aussi le révélateur des sensibilités, ou plutôt de la dénivellation des sensibilités, comme en témoigne par exemple l'attitude publique des cours d'assises à l'égard des pièces à conviction, qui sont exhibées sur des tables, le mouchoir du crime pouvant côtoyer le crâne de la victime. Le corps saccagé est aussi, sans doute, la source de savoirs nouveaux. On peut parler alors de territoires somatiques. Les experts judiciaires s'attachent particulièrement à faire parler les violences corporelles.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

Ils proposent une anatomie du détail, s'évertuent à dénouer des énigmes, à rétablir par exemple l'ordre chronologique des blessures. De la sorte, le corps saccagé devient un corps enjeu. A partir des blessures se développent à la fois un discours de vérité et une rhétorique mélodramatique. Quoi qu'il en soit, on peut affirmer que le corps saccagé des victimes est instrumentalisé. Je vous propose trois approches du sujet, ^{p.182} portant respectivement sur les seuils du tolérable, la découverte de nouvelles violences corporelles et le statut du corps enfantin.

Les seuils du supportable. Pour les contemporains, certaines violences corporelles dépassent le seuil de ce qui saurait être toléré, et apparaissent exceptionnelles. On parle alors, dans le vocabulaire usuel, de violences extraordinaires, de « plaisirs de la cruauté », voire de « friandises morbides ». Les auteurs de semblables actions seraient ceux qui créent la surprise avant l'effroi et qui se seraient libérés d'une double pesanteur, celle de l'intelligibilité et celle de l'acceptable. Même les spécialistes ne peuvent toujours rester insensibles. Dans leurs rapports d'expertise, des médecins abandonnent le langage conventionnel, technique et scientifique, qui permet de prendre ses distances à l'égard des émotions. Je prendrai un exemple dans une affaire de parricide où, selon le rapport d'expertise, « la substance cérébrale (...) ne forme plus qu'un hachis d'os et de parties molles sanguinolentes », un second cadavre se présentant sous l'aspect d'une tête broyée, ne constituant plus « qu'une sanglante bouillie ». Le vocabulaire du médecin expert, qui est repris tel quel dans l'acte d'accusation, prend ses distances avec le vocabulaire savant. Dans les perceptions usuelles, les agissements de ce type seraient l'œuvre d'inquisiteurs de la chair ou plus prosaïquement,

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

comme on commence à l'affirmer au XIX^e siècle, de monstres. Il existe bien une ligne de démarcation qui a été franchie. Elle se situerait en quelque sorte entre le silence et l'indignation, ceux-ci se focalisant sur le cadavre. En 1849, une affaire retentissante évoque la question du viol du cadavre, où l'on parle de « défloration » et de « pollution » d'une jeune fille morte. En 1901, un débat anime particulièrement la société de médecine légale française, à propos de l'accident dont un sergent a été victime. On demande une seconde autopsie et on s'aperçoit que son cerveau a été remplacé par le journal du jour, chiffonné et introduit dans la cavité crânienne. Le débat qui traverse alors la société française porte sur la question de savoir si le corps mort, le cadavre a droit au respect. C'est une affirmation qui s'impose sur la scène publique, et qui traduit une modification du seuil du tolérable.

La découverte de nouvelles violences corporelles. En France, la perception des violences corporelles change, en particulier entre 1825 et 1898. En 1825, un fait divers défraie la chronique. Antoine Léger s'attaque à une jeune fille, « la saisit, la précipite à terre, souille le corps, le déchire, en boit le sang et dévore le cœur ». Ce fait divers, évidemment exceptionnel, pose la question de la santé d'esprit de son auteur. Pour la première fois, on introduit le problème de la folie à p.183 l'intérieur des prétoires de la société judiciaire française. Dans les années 1880, on s'intéresse au dépeçage criminel ou au « déchiquetage ». On découvre plus d'une cinquantaine de cas, pour le XIX^e siècle, où le corps humain aurait été démembré. Là aussi, par souci du sensationnel, on commence à compter les débris macabres : trois débris en 1835, quatre-vingt en 1879... Alexandre Lacassagne, le grand maître lyonnais de la médecine légale, fait la synthèse du dépeçage criminel. La

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

conclusion de son analyse est que « nous sommes devenus moins féroces, (...) le corps mis en pièces éclaire l'histoire de la cruauté ». Le dépeçage criminel ne serait plus qu'une « barbarie résiduelle ». Lacassagne insiste sur le déplacement des seuils de sensibilité.

Le corps enfantin. Les experts se prononcent sur les violences. Il leur appartient de départager, à partir des traces et des indices qu'ils découvrent, ce qui appartient à la sphère du tolérable et ce qui relève de l'inadmissible. On insiste d'abord sur les violences parentales. En France, il faut attendre la grande loi de 1898 pour que les sévices commis à l'égard des enfants soient sanctionnés. Je rappelle que la loi Gramont, en 1850, protégeait les animaux, et qu'il a fallu un demi-siècle de plus pour que les enfants jouissent d'une protection de la part du législateur. Vers 1898, une série de faits divers, sans doute emblématiques, défraient à leur tour la chronique. Elle montre bien le déplacement de ce qui est toléré et de ce qui ne l'est pas. Un exemple parmi d'autres : une mère de famille a frappé son enfant à l'aide d'un fer à repasser chaud ; le corps est marbré et noirci. Commentaire de l'époque : « Maintenant, nous avons une domestique nègre à la maison ». A partir de 1898, ce type de comportement devient l'objet de sanctions. On se rend compte que les magistrats sont sans doute les premiers à prendre la défense de l'enfance, et qu'ils mènent parfois leurs enquêtes jusqu'au bout.

Autre question concernant le corps enfantin : le viol-meurtre des enfants. Vers 1880, une affaire défraie la chronique. Un personnage a été retrouvé se promenant dans la rue avec quelque chose de froid dans ses poches : il s'agissait des deux avant-bras d'une gamine, celle-ci ayant été démembrée. Il n'a pas été

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

possible de le prouver. On s'est demandé si l'enfant avait éventuellement été victime d'atteinte ou d'agression sexuelles. En 1907 s'impose une nouvelle catégorie, celle du viol-meurtre sur enfant. C'est l'affaire Soleilland, cette fois, qui défraie la chronique. On se demande s'il s'agit d'un acte de sadisme ou d'une folie érotique. La folie érotique a été introduite à propos de l'affaire de Vacher l'égorgeur : pour la première fois, en 1898, on a ^{p.184} inventé la notion de crime sadique, qui a désormais droit de cité en France. Dans l'affaire Soleilland, il s'agit d'un Parisien qui a violé « avec une très grande violence » — dit pudiquement l'acte d'accusation — une petite fille qu'il connaît bien, puisqu'elle est l'enfant de sa voisine. Il l'a ensuite étranglée, et a déposé le corps emballé dans un lieu destiné aux marchandises de boucherie. On se met à la recherche de cas similaires et on en trouve une dizaine dans les années précédentes. On refuse alors que ce type de violence soit l'œuvre d'un fou, parce qu'on considère que le saccage du corps a dépassé la mesure. Le médecin légiste qui signe le rapport médical souligne que l'auteur du crime est responsable de ses actes, et invente une nouvelle catégorie, celle des crimes sexuels dont les auteurs sont responsables.

Le corps violenté fait surgir la figure du monstre. Cette figure est salvatrice dans la mesure où, par contraste, elle met en relief une société « paisible, douce, éclairée comme la nôtre » — je cite Gabriel Tarde, qui est relativement connu. Le corps violenté permet aussi d'asseoir les sensibilités, et donne en quelque sorte un statut aux victimes — même si elles sont instrumentalisées, tout simplement pour pouvoir confondre les auteurs de crimes particulièrement horribles.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

VINCENT BARRAS : Dans la question du corps et des violences qui l'assaillent, la médecine constitue certainement, depuis deux siècles au moins, un acteur essentiel. Je l'entends ici au sens global d'un système de savoirs et de pratiques, mais aussi dans la dimension de son déploiement social, sous forme d'institutions spécialisées comme l'hôpital ou la profession médicale. Réciproquement, on peut faire l'histoire de la médecine, ainsi entendue, comme intrinsèquement nouée à la question de la violence.

Partons de la question de la douleur. On peut la prendre dans sa définition intemporelle de violence à l'état brut. Que cette violence sur le corps soit provoquée de l'extérieur, chirurgicalement, c'est-à-dire par une atteinte extérieure au corps, due par exemple à un objet contondant, ou qu'elle soit interne, médicale au sens de l'opposition traditionnelle entre chirurgie (art de la pathologie externe) et médecine interne (art de la pathologie interne), elle concerne la médecine depuis deux siècles environ. Non que douleur et médecine se soient ignorées auparavant. Mais depuis deux siècles, du point de vue des pratiques comme de celui des théories, la médecine s'occupe activement de supprimer la douleur. L'anesthésie, en tant que discipline, existe depuis moins de deux cents ans. La douleur devient une pierre ^{p.185} d'achoppement, l'une des visées essentielles de la pratique médicale. Je renvoie ici à *l'Histoire de la douleur* de Roselyne Rey. Si l'on prend la médecine dans son long terme, on peut donc dire que la préoccupation de la douleur est récente. Sur le plan institutionnel, de même, la question de la douleur et de la violence à l'état brut ne se développe de manière significative que fort récemment. L'exemple de la médecine légale, dont vient de nous parler Frédéric Chauvaud, en témoigne.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

Ces phénomènes peuvent sans doute être liés à la question historique de l'émergence de seuils de sensibilité nouveaux et d'une médecine légale qui cherche à qualifier légalement les degrés de violence et de douleur.

Autre déploiement institutionnel remarquable, celui de la psychiatrie. Depuis sa naissance, elle est engagée dans un processus à la fois légal et intellectuel, tendant à poser la question de la violence. Elle est par exemple tentée de psychiatiser les agresseurs. Elle devient elle-même, au fond, en psychiatisant un certain nombre d'individus, dont les agresseurs. Ce processus, lui aussi, est engagé depuis un peu moins de deux siècles. Ces deux exemples, médecine légale et psychiatrie, constituent dans l'histoire institutionnelle de la médecine deux cas idéaux, des paradigmes de ce qu'on a appelé le processus de médicalisation de la société.

Ce processus engendre à son tour un certain nombre d'attitudes ou de positions dont le moins qu'on puisse dire est qu'elles sont extrêmement ambivalentes. Si l'on considère l'ambivalence de la médicalisation de la société sous l'angle de la violence, les dérives dont a parlé Semyon Gluzman apparaissent sous un jour nouveau. Elles cessent d'être une folie plus ou moins occasionnelle. Quand on parle de médicalisation, on se place, en partie du moins, dans la perspective du livre classique de Michel Foucauld et des études qui abordent la médecine comme une discipline des corps. La légitimité de la notion d'intégrité des corps est remise en cause, tant sur le plan légal que sur le plan éthique. Historiquement, on peut déchiffrer le déploiement de la santé publique comme un progrès considérable pour le bien-être des individus. Mais on peut aussi l'interpréter comme une violence faite au corps et une mise

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

en cause de la notion d'intégrité des corps. Lorsqu'on vaccine une population à grande échelle, on violente des corps. Des résistances, marginales ou centrales, s'opposent à cette politique de santé publique. Ces résistances posent à leur tour d'autres questions de santé publique, comme l'apparition de poches dans certaines communautés religieuses de type sectaire. En Hollande, par exemple, il reste deux foyers d'épidémies de poliomyélite, ^{p.186} alors que l'on croyait avoir éradiqué la maladie par les campagnes de vaccination des années 1950. Le problème est d'ordre pratique, mais aussi philosophique, moral et légal.

La violence sur l'enfant, dont ont parlé les précédents intervenants, apparaît comme un effet de mode et comme un nouvel étendard du processus de médicalisation. L'intérêt porté au corps des enfants violentés, on le sait, a entraîné et continue d'entraîner des problèmes épistémologiques importants, ainsi que de sérieux problèmes cliniques et pratiques. Ne provoque-t-on pas ce que les critiques du processus de médicalisation ont appelé *false memory syndrome* ? En en faisant un phénomène social, n'a-t-on pas créé des fausses mémoires d'enfants violentés — enfants qui, devenus adultes, se remémorent des scènes de violence dont le degré de vérité est difficile à apprécier ? Je ne prends pas position. Mais je constate que ces problèmes ont émergé dans la littérature médicale spécialisée, ainsi que dans une littérature plus grand public. Il y a au fond une intrication extrême des questions posées par la violence. On aurait, ici, un cas de violence d'une théorie, qui induirait de fausses mémoires. Une médicalisation créant des corps violentés, là où auparavant il n'y en avait pas.

L'expérimentation sur l'homme, enfin, est devenue un problème urgent et primordial à partir du procès de Nuremberg. Lorsqu'on a

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

jugé les médecins nazis coupables du crime d'expérimentation sur l'homme, on a formulé le code dit de Nuremberg, prototype des codes d'éthique médicale contemporaine. A quelles fins l'homme peut-il devenir un moyen ? La question de l'expérimentation sur l'homme a mené, pendant la seconde moitié de ce siècle, à l'émergence de la bioéthique contemporaine. Cela pose, je crois, toute une série de problèmes extrêmement actuels.

JASNA ADLER : Je vous propose quelques réflexions autour du thème de la cruauté telle qu'elle est pratiquée dans certains types de conflits. Pour vous parler de ces cas de cruauté et de violence extrême, j'ai choisi de parler essentiellement du conflit qui a duré de 1992 à 1995 en Bosnie-Herzégovine et, à titre de comparaison et pour que ce cas ne paraisse pas unique ou isolé, des événements qui se sont déroulés au Rwanda en 1994 et au Guatemala en 1981-1983. Ces trois cas présentent de nombreux points de comparaison possibles, du fait de l'extrême cruauté qui s'y est manifestée. Le cas de la Bosnie-Herzégovine est sans doute le mieux connu, le plus proche de nous par les médias. Mais les rapports des commissions des Droits de l'homme montrent ^{p.187} qu'on retrouve dans les deux autres conflits un type de violence tout à fait similaire.

Une précision terminologique s'impose. On parle la plupart du temps, à propos de ces trois conflits, de guerres civiles. Cette étiquette est rejetée par certains à propos du Guatemala. On parle aussi de génocide, de nettoyage ethnique, parfois de meurtres de masse. Je laisse de côté cette problématique pour passer à une très rapide évocation de types de violence extrême, tels qu'ils ont été rapportés par les témoins, dans les trois cas.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

On observe de nombreux cas de mutilations. Les corps sont mutilés dans toutes leurs parties — bras, mains, nez, oreilles, yeux, tout peut être mutilé. Les cas de tortures sont extrêmement nombreux. Les tortures sont d'une cruauté inimaginable. On a rapporté, en ce qui concerne la Bosnie, des cas de gens brûlés comme de la viande — embrochés et grillés. Des cas de personnes brûlées ont également été rapportés au Rwanda. Ce qui a surtout causé un grand émoi dans les opinions, en Bosnie-Herzégovine, mais aussi au Rwanda et au Guatemala, ce sont les violences sexuelles, notamment les viols massifs de femmes. La particularité de ces viols, en tout cas en Bosnie, est leur mise en scène. Les viols ne se pratiquaient pas comme ils se pratiquent souvent dans les conflits armés. Ils se sont commis, dans certains villages, sous les yeux de la famille, qui était obligée de suivre la scène. Parfois même, sous la menace des armes, des membres de la famille ont été forcés de participer aux actes, la scène s'achevant dans un carnage final. L'estimation chiffrée de ces violences est difficile. Pour ce qui concerne les viols massifs, des estimations exactes sont quasiment impossibles. On a parlé de dix mille victimes de viols pour la Bosnie. C'est le chiffre le plus probable. Certains sont allés jusqu'à des estimations de cinquante mille. Pour le Guatemala, il n'y a pas de chiffres, pour le Rwanda non plus. Je rappellerai simplement, pour situer le degré de violence en chiffres globaux, que 75% de la population initiale des Tutsi a été exterminée. Pour la population maya, les chiffres sont aléatoires. On parle de deux cent mille personnes exécutées dans les années 1980. Pour la Bosnie, on a un chiffre global d'environ deux cent quatre-vingt mille morts entre 1992 et 1995, et de plus de deux millions de personnes déplacées — je précise que ces dernières ne

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

sont toujours pas rentrées chez elles, malgré la paix. Toujours à propos de la cruauté, et en particulier des violences sexuelles, il ne faut pas oublier qu'elles n'ont pas été infligées aux seules femmes. On a découvert, tardivement, qu'il y avait aussi eu des violences sexuelles à l'égard des hommes, et que ceux de ces derniers qui ont ^{p.188} survécu, ont eu encore plus de peine que les femmes à confier ce qui leur était arrivé. On a pu ainsi constater un certain nombre de mutilations à caractère sexuel — castration, émascation, etc. — avec, encore une fois, une mise en scène d'une cruauté inimaginable. Lorsqu'il s'agissait de prisonniers, on obligeait l'un d'eux à en émasculer un autre. Dans tous ces cas de violence extrême, ce qu'on inflige aux victimes est une mort indigne. Il n'y a pas d'exécution « propre ». On s'arrange pour tuer les gens de manière particulièrement humiliante, lente et douloureuse. Au Rwanda, dans des cas innombrables, les victimes étaient tuées à coups de massue ou de morceaux de bambou — vous imaginez le temps qu'il faut pour tuer quelqu'un — ou encore de machette. En Bosnie, le massacre de Srebrenica a été commenté quelques jours après par les Nations Unies, qui ont fait à cette occasion leur *mea culpa* et ont admis qu'il eût fallu intervenir plus tôt. Au cours de ce carnage, six à huit mille personnes ont été exécutées au couteau, dans un stade de football. Le sang a été répandu à flots, les témoins en ont amplement parlé.

Pourquoi cette cruauté ? Je terminerai avec une hypothèse. Cette cruauté n'est pas gratuite. Elle a une finalité. Son but est la déstructuration du groupe auquel ses victimes appartiennent. Car sa conséquence ultime, au-delà de la mort, est la destruction de tout ce qui fait la solidarité du groupe, que ce soit le groupe

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

familial ou villageois. Le sentiment d'identité, le sentiment de la dignité sont brisés. C'est une manière d'envoyer un message à l'ensemble de la communauté, qu'elle soit bosniaque musulmane, maya ou tutsi. Il n'y a plus rien qui assure votre cohésion et votre identité. Il n'y a plus rien qui puisse vous protéger face à la force de l'agresseur, qui vous possède entièrement, de vos ancêtres aux enfants que vous n'aurez plus. Il s'agit bien d'une destruction symbolique et entière. On pourrait dire que c'est irrationnel, dans la mesure où l'ampleur de cette violence et de ces destructions semble totalement infondée — pourquoi vouloir détruire une population humaine jusque dans son symbolisme premier ? Après avoir recueilli les témoignages sur les violences subies par les femmes, une observatrice disait que chaque fois qu'elle entendait l'un de ces témoignages, son âme était déchirée. Pourquoi vouloir déchirer l'âme de ces populations ? Mon hypothèse est qu'un but politique extrêmement bien calculé et construit est ainsi atteint. En dernier ressort, les témoignages et les rapports internationaux l'attestent aussi bien au Rwanda et au Guatemala qu'en Bosnie-Herzégovine, un Etat et une structure politique organisent les violences et sont à l'origine du cheminement qui aboutit à ces actes inimaginables.

MICHEL PORRET : ^{p.189} Je crois que cinq points peuvent nourrir notre discussion. Je les résume rapidement :

— l'information sur la violence. La violence, ce n'est pas le nombre. C'est peut-être la fréquence ;

— le travail sur le corps saccagé. Le monstre social — les figures que Frédéric Chauvaud a repérées — révèle les tabous sur le corps violenté ;

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

— le regard de la médecine (supprimer la douleur) et l'échelle légale de la souffrance, dans une finalité réparatrice et judiciaire ;

— le paradoxe entre thérapie, soins et corps violentés par les soins ;

— enfin la typologie de la cruauté, avec deux fondements (si l'on peut donner un sens à toute forme de violence collective, qui comporte tout de même une forme d'irrationalité), déchirer le tissu social ou déshumaniser.

Voilà, je crois, les points qui ressortent des remarques qui ont été faites autour du corps violenté. Personnellement, je placerais au centre de cette discussion le rapport entre état de droit et tabou sur la violence faite au corps.

LUDWIG FISCHER : J'aimerais demander à Jasna Adler de développer ce qu'elle a dit à la fin de sa présentation. Vous avez affirmé que les violences observées dans les trois pays dont vous avez parlé obéissaient à une volonté politique. Manière de nous dire que ces gens ne sont pas simplement des sauvages qui feraient cela spontanément. Ce qui s'est passé était voulu par les pouvoirs politiques. La question peut paraître naïve, mais j'aimerais savoir quel intérêt ces pouvoirs politiques trouvent à provoquer des meurtres de masse, alors qu'ils n'ignorent pas qu'à long terme, les responsables de ces meurtres pourront être traduits devant des tribunaux internationaux. J'aimerais comprendre quelle logique il y a derrière leur attitude.

JASNA ADLER : Pourquoi un Etat lance-t-il ce genre de machinerie ? C'est une énigme. Il existe plusieurs hypothèses. L'une d'elles se nourrit d'emprunts à la psychanalyse : ces

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

attitudes obéiraient à un sentiment d'extrême fragilité, au sein même de l'Etat. Les trois Etats en question étaient en situation difficile. Les structures politiques, les institutions, la stabilité démocratique n'y étaient pas assurées. Un pouvoir dictatorial et certainement pas démocratique s'y était mis en place. Il ^{p.190} n'avait aucun sentiment d'identité. Il y avait inadéquation entre la structure de l'Etat et la population. Peut-être l'Etat, en se lançant dans ce processus, se donnait-il l'impression qu'à travers un phénomène d'intégration nationale, il parviendrait à ressouder la nation contre l'ennemi. On trouve un ennemi : les Mayas, considérés comme différents et étrangers ; les Bosniaques, que l'on décide d'évacuer ; les Tutsi, tenus pour responsables de la faiblesse de l'Etat. C'est une sorte de réponse à la faiblesse identitaire de l'Etat lui-même.

UN INTERVENANT : Je suis médecin. Une chose m'a surpris dans les rapports qui ont été présentés. On n'a jamais parlé de sadisme. Je pense que le sadisme, c'est-à-dire la jouissance qu'éprouve celui qui fait souffrir l'autre, existe bel et bien. Il faut insister là-dessus. Il m'est arrivé de constater parfois un certain sadisme chez un père qui punit son enfant. Dans la punition se manifestait une sorte de pulsion qui allait un peu trop loin, et qui laissait deviner une certaine jouissance à faire souffrir. Le sadisme est beaucoup plus répandu que certains ne pensent. Je crois qu'il faut tenir compte de ce fait si l'on veut comprendre la cruauté.

FRÉDÉRIC CHAUVAUD : J'ai brièvement évoqué la notion de sadisme. J'ai dit que ce qui était important était la construction d'un regard savant sur un certain nombre de comportements. Cela se produit en France entre 1895 et 1898. On qualifie alors un

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

certain nombre de comportements d'actes sadiques. En revanche, j'ai consulté des rapports de médecins sur des violences exercées par des parents sur leurs enfants. Dans quelques cas, manifestement, les parents prennent, si je puis dire, un certain plaisir à frapper leur enfant jusqu'à la mort. Dans d'autres, il y a une logique qui échappe à l'observateur extérieur. Dans des familles que l'on pourrait qualifier de déchirées ou de recomposées, l'objectif est très clair : il s'agit de se débarrasser d'un enfant du premier lit, qui est considéré comme un obstacle à la recomposition. Dans 80% des cas que j'ai pu observer pour le XIX^e siècle, ce phénomène est tout à fait frappant dans les familles désunies.

KAREL BOSKO : La sensibilité nouvelle et exacerbée à la souffrance des enfants ne serait-elle pas la marque d'une prise de conscience caricaturale, par les adultes, du fait que les enfants existent ? Roland Barthes remarquait déjà il y a vingt-cinq ans que les enfants n'existent plus en tant ^{p.191} que tels. Le jeune garçon est déjà un homme, la fillette est déjà une femme. Tout dans le jouet tend à en faire le plus vite possible des adultes. La première violence qui pèse sur un enfant est qu'on lui enlève son enfance en l'intégrant de force à un monde adulte. Lorsque la force devient la cruauté extrême dont il a été question, alors, brusquement, on prend conscience du fait que l'enfant existe encore, et qu'on en a fait trop vite un adulte.

DANIEL HALPÉRIN : Au cours des dernières décennies, je crois qu'il y eu une tentation de découvrir chez l'enfant un marché comparable à celui d'un adulte. Je ne parle pas seulement d'économie. On en trouve de nombreuses illustrations, par

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

exemple dans la tentation de faire mûrir intellectuellement les enfants de manière plus rapide, par des programmes d'éducation pour surdoués. Je crois qu'il est pertinent de relever cette tentation. Mais je veux revenir sur ce que disait Vincent Barras à propos de l'interface entre médecine et violence. Deux points m'ont un peu heurté ou inquiété.

Premier point. L'affirmation que la médecine est depuis deux siècles un acteur important, prépondérant, essentiel en matière de violence. Ce qui me frappe plutôt, c'est qu'il ne s'agit que d'une petite portion de la médecine : la médecine légale, la psychiatrie. A l'inverse, j'aurais fait la constatation que pendant ces deux siècles et tous ceux qui les ont précédé, le reste de la médecine — chirurgie, médecine interne et toutes les spécialités qui se sont développées — ont marqué un immense désintérêt, voire de fuite ou d'aveuglement plus ou moins volontaire par rapport à la violence. Ce n'est qu'au cours des dernières dizaines d'années que s'est produite cette prise de conscience du lien entre la blessure, l'atteinte à l'intégrité corporelle et la violence. Elle a eu lieu, précisément, à travers la découverte ou la redécouverte de la violence sur les enfants, qui ne date que de 1962. C'est très récent. J'aurais donc inversé l'éclairage.

Second point. J'ai ressenti une sorte de crainte ou de reproche, qui me paraissent immérités, par rapport au processus de médicalisation et aux ambivalences qu'il peut faire surgir. Dire, à propos de la violence sur les enfants, qu'à cause d'un effet de mode, elle peut entraîner des dérapages comme le *false memory syndrome*, me paraît très dangereux. Je ne pense pas que le processus de médicalisation en lui-même soit responsable de ce dérapage, mais plutôt un processus de vulgarisation, de

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

popularisation et de médiatisation à l'extrême, qui n'est pas contrôlé par le corps médical. Vouloir affirmer ce genre de chose, de p.192 plus, c'est vouloir ignorer que chaque acquisition de connaissances amène plus de nouvelles questions que de réponses. Il y a un processus infini d'ouverture, à partir du moment où l'on découvre quelque chose de neuf. Il serait curieux, tout de même, de critiquer le processus de médicalisation sociale en prenant comme exemple le développement de l'hygiène et de la gériatrie, deux acquisitions récentes de la médecine, et en constatant que notre société vieillit et qu'il y a de plus en plus d'Alzheimer. Je vois ici un glissement de la pensée qui me paraît d'autant plus dangereux qu'il ne reflète pas l'évolution de la médecine, mais une dérive de la médiatisation.

VINCENT BARRAS : Mon propos se veut critique au sens où un historien doit être critique, c'est-à-dire en envisageant les choses avec un peu de distance. Il ne s'agit pas d'un jugement de valeur. Ce qui m'intéresse, dans le processus de médicalisation, est le chiffrage, dans la mesure où il est possible — ce dont je ne suis pas sûr —, et surtout la prise de conscience et les réactions sociales qu'il suscite. C'est la construction de la médicalisation. Mais je n'affirme pas qu'elle existe et que je l'ai constatée. Le discours interne et externe, celui de la médecine « pointue » et celui des médias font partie du même processus. Ce n'est qu'une question de publics et de degrés différents. Ce que je dis, c'est que la prise de conscience de la médicalisation, que celle-ci soit effective ou non, concerne la société depuis deux siècles. Comme historien, je suis en droit de remonter dans le temps et de m'interroger sur les raisons qui mènent à des phénomènes qui n'émergent que récemment, comme la

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

prise de conscience de la « médicalisation » de la violence sur l'enfant.

MICHEL PORRET : Ce débat traduit, me semble-t-il, des sensibilités et des subjectivités extrêmement fortes. J'ai insisté dans mon introduction sur le rapport entre forme de l'Etat politique et corps violenté, et je constate, curieusement, qu'on a basculé dans le domaine qui nous est le plus proche, c'est-à-dire les enfants et les problèmes médicaux et sociaux. On a écrit beaucoup de livres sur le corps depuis vingt ans, mais la dimension politique reste encore une chose difficile à rationaliser par une démarche historique ou anthropologique. Les sciences humaines, heureusement, ne parviennent pas toujours à être distantes par rapport à leur objet. Le corps violenté révèle énormément de la démarche de celui qui interroge.

OLIVIER MONGIN : ^{p.193} J'aimerais revenir, précisément, sur la question de la pénalisation et de l'intervention du politique. On a exprimé des doutes sur les chiffres. J'ai l'impression qu'on a surtout essayé de montrer des invariants. On a essayé de dire : ça c'est déjà passé — à cet égard, ce qui a été dit sur la fin du XIX^e siècle est passionnant. Mais on a quand même des chiffres, par exemple sur le rapport entre le nombre des viols et la manière dont le pénal intervient sur le viol. Dans une réunion récente avec Vigarello, qui vient de faire l'histoire du viol, Robert Badinter rappelait que son premier procès concernait la défense d'un jeune violeur, qui avait écopé à l'époque — début des années 1950 — d'un an et demi, alors qu'il serait lourdement condamné aujourd'hui. On sait que les tribunaux français sont embouteillés par des histoires de viols. Ma question est de savoir quel est le

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

rapport entre l'institution pénale et l'évolution de ce type de violence. On a évoqué la prison. Je crois qu'il y a quelque chose à en dire. On a suivi l'exemple américain, et la pénalisation est devenue en Europe une question compliquée. On n'assiste pas seulement à un accroissement de la pénalisation. Les peines s'allongent. J'aimerais qu'on revienne sur le rapport entre la violence et l'intervention de l'institution pénale.

On parle de plus en plus, aujourd'hui, du viol dans le cadre de massacres collectifs et dans le cadre de la violence privée. Ma question s'adresse aux historiens. Le problème du viol n'est pas uniquement celui de l'espace privé. On a l'impression que dans les représentations qu'on en a, le viol affecte l'histoire, qu'elle soit privée ou publique. Quand on considère la cruauté que vous avez décrite, on constate que la volonté de mutiler les corps revient aussi à vouloir les faire disparaître — les charniers en témoignent —, et donc à vouloir qu'ils ne soient plus identifiables. Rendre le corps non identifiable, c'est aller jusqu'au bout de la destruction. Cela pose des problèmes à celui qui essaie de mesurer comme à celui qui essaie de juger. C'est le problème du Tribunal international. Dans le cas du viol, il ne s'agit pas de détruire une communauté. Souiller une femme, en particulier en Bosnie-Herzégovine, c'est la rendre indigne d'appartenir à sa propre ethnie. C'est quelque chose de très fort, et pas une simple volonté de destruction dans un conflit. Cela va plus loin. C'est une manière de dire : tu ne seras plus jamais toi-même, et si tu as un enfant, il sera de moi. N'y a-t-il pas, dans cette volonté de faire disparaître le corps, quelque chose d'inédit ? Je n'évoque pas, bien sûr, le nazisme et les génocides que l'on connaît.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

BRUNO AUBUSSON DE CAVARLAY : p.194 Je ne puis que confirmer l'analyse d'Olivier Mongin. Je voulais d'ailleurs intervenir sur ce thème à propos des enfants et des violences faites aux mineurs. Ce point de vue corrobore ce que j'ai dit à propos de l'usage des chiffres, quand il mène à un registre purement irrationnel. La visibilité de diverses formes de violence, pour le moment, ne fait qu'appeler des attitudes répressives de plus en plus fortes, complètement incontrôlées et, ce qui est relativement nouveau, de plus en plus admises par de nombreux spécialistes de la justice pénale. Les magistrats, depuis un siècle et demi, ont rempli une fonction régulatrice et ont été des facteurs d'adoucissement des peines prononcées par rapport aux peines réclamées par l'opinion publique ou les jurys populaires. Si les prisons ont continué de se remplir, alors qu'on avait des politiques de prévention relativement efficaces et que la délinquance classique contre les biens avait cessé d'augmenter, c'est précisément du fait de l'absence d'alternative à la réponse pénale la plus dure à tous les faits de violence. La comparaison avec les Etats-Unis doit être faite, non seulement parce que ce modèle est ingérable sur le plan des pénalités et des prisons, mais parce qu'il a des conséquences tout à fait négatives sur le fonctionnement de la démocratie et de la politique. Le débat politique est complètement pollué par cette réponse sans mesure à une question qui est perpétuellement évoquée dans le registre du sensationnel.

MICHEL PORRET : Cela met en évidence un déficit historiographique : il manque une histoire du corps démocratique. Le corps physique qui se construit au XIX^e siècle se définit, à mon sens, comme un corps intouchable.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

JASNA ADLER : Le cas des viols en Bosnie s'inscrit dans un spectre d'action beaucoup plus large que celui que j'ai présenté. Dans un premier temps, il s'agit d'une violence extrême sur la femme, qui revient à lui interdire d'avoir un enfant dans sa structure sociale et familiale, et qui introduit dans la lignée parentale quelqu'un d'extérieur. C'est aussi priver la femme de son autonomie, nier sa dignité. Je n'ai pas parlé des traumatismes profonds que cela crée. A Genève, des psychiatres s'occupent des réfugiés bosniaques, tant hommes que femmes. Leurs patients ont subi des traumatismes extrêmement profonds.

FRÉDÉRIC CHAUVAUD : p.195 Deux mots sur la disparition des corps. J'ai travaillé avec Alain Corbin sur les répressions politiques au XIX^e siècle et sur la question des barricades. J'ai analysé, plus spécifiquement, les insurrections parisiennes de 1830, 1848 et 1870. Il est manifeste que pour les différentes autorités, le fait d'exhiber et de faire circuler un cadavre est le signal de l'émeute. On veut à tout prix oblitérer, masquer ou dissimuler le cadavre. En 1871, pendant la répression de la Commune, avant la Semaine sanglante, lorsque les Versaillais rentrent dans les faubourgs de Paris, des consignes très strictes sont données pour faire disparaître systématiquement les cadavres, qu'il faut dérober aux regards. En 1848, au lendemain de la fusillade du boulevard des Capucines, on cache les cadavres dans une mairie, puis on les évacue nuitamment de la capitale, pour que leur présence ne puisse pas attester de la répression. Je crois que cette volonté d'effacement est ancienne. Peut-être y a-t-il des renouveaux, des redécouvertes, mais le processus n'est pas totalement nouveau.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

UNE INTERVENANTE : Que pensez-vous du traitement que subit aujourd'hui un jeune homme, mon fils, incarcéré à Belle-Idée, l'asile psychiatrique genevois, par les forces de police pour violences. Il est enfermé dans une chambre contre sa volonté. On lui fait des injections. Il se bat de toutes ses forces. Il est dans un état épouvantable, complètement drogué. Comment peut-on faire des choses pareilles ?

MICHEL PORRET : Je vous remercie de votre témoignage. Je crois que nous ne pouvons que l'écouter, parce que nous ne possédons pas, ici, les moyens d'apporter de réponse à ce type de violence institutionnelle.

UN INTERVENANT : Vous avez signalé la volonté de faire disparaître les corps. Elle prouve l'intention et la volonté d'imposer une terreur de masse, de déchirer un corps social. Je constate, en même temps, le développement de la justice internationale et de la médecine légale, notamment de la branche appelée anthropologie médico-légale, qui prouve la volonté de retrouver et d'identifier les corps qu'on a voulu faire disparaître, et peut-être de réparer un peu les effets de la volonté de destruction. Je m'interroge, en revanche, sur les populations civiles, sur les ^{p.196} victimes de la volonté de faire régner la terreur de masse. Y a-t-il des indices d'une manière différente de percevoir la violence faite au corps ?

MICHEL PORRET : On est entré depuis quatre ou cinq ans dans une autre logique, qui est celle du Tribunal international, qui vise à répondre aux crimes contre l'humanité par des solutions juridiques régulatrices. Mais je crains que la pédagogie n'ait échappé à son

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

objectif. Le massacre collectif a pris des dimensions industrielles au XX^e siècle. Mais ce n'est pas une invention totalement moderne. Je vous renvoie par exemple aux travaux de Crouzet ou à certains textes consacrés à l'histoire romaine. On peut multiplier les exemples. On essaie maintenant de rationaliser quelque chose qui échappe peut-être à une extrême rationalisation. C'est quand même une pratique politique d'intimidation collective que de détruire des villages, des populations et des groupes sociaux. Cette manière de faire a pris une forme très radicale parce que les moyens d'anéantissement, au XX^e siècle, sont devenus techniquement plus efficaces. Mais dans une histoire de longue durée du corps violenté, je crois que c'est un objet qui se caractérise par des chroniques et des périodes extrêmement suivies.

UNE INTERVENANTE : Quand j'étais enfant, on a voulu m'assassiner. A l'époque, il n'y avait pas de psychologues. Il fallait surmonter le coup seule. Puis on m'a violée, deux fois, et j'ai épousé des hommes qui m'ont frappée et menacée de mort. La police les a arrêtés, puis relâchés. Ce n'est pas normal. Après de tels traitements, on est traumatisé. On ne peut pas oublier. Je crois qu'à Genève il y a beaucoup de cas analogues.

MICHEL PORRET : Je vous remercie de votre témoignage. Il est difficile de répondre à la douleur de quelqu'un. J'ignore quelle politique il conviendrait d'avoir par rapport à des individus qui se rendent coupables de telles violences.

UN INTERVENANT : On a beaucoup parlé d'intégrité corporelle. Mais l'intégrité psychique n'a pas été évoquée. Il y a un paradoxe. Le tortionnaire, la torture individuelle ou collective visent la

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

transparence du corps, même s'il doit être déchiqueté ultérieurement. La personne est vidée de son identité.

p.197 La justice internationale est à mon sens un pur fantasme — mais il est vital d'avoir des fantasmes. Je crois que la justice internationale ne s'occupe que des lieux où l'on prévoit de faire des investissements économiques.

MICHEL PORRET : C'est une thèse... J'y adhère en partie. Mais je crois qu'il existe un idéal juridique. Je reste attaché à l'idée d'un progrès historique des relations entre les individus. L'idéal juridique touche maintenant les souverainetés pénales. Il y a une résistance formidable à l'établissement d'une justice pénale internationale. C'est peut-être l'un des domaines où la souveraineté des Etats s'est incarnée de la manière la plus précoce. L'application sociale et économique des modes de juridiction internationale, en revanche, pose d'innombrables problèmes.

UN INTERVENANT : Comment Monsieur Barras voit-il la psychiatrie du siècle prochain, sachant que beaucoup de psychiatres pensent aujourd'hui qu'un pour cent de la population humaine est schizophrène ?

VINCENT BARRAS : Si de tels chiffres sont vrais, nous avons un bel avenir devant nous.

MICHEL PORRET : Je vous remercie de votre participation à ce débat.

@

**LE MAL QUE L'HOMME FAIT À L'HOMME :
DONNER LA MORT ¹**

INTRODUCTION

par Jean Starobinski
professeur honoraire à l'Université de Genève,
président d'honneur des Rencontres Internationales de Genève

@

Cher Paul Ricœur,

p.199 Vous avez été à deux reprises l'hôte des Rencontres Internationales de Genève. D'abord en 1953, où vous avez parlé de « Vraie et fausse angoisse », puis en 1969, où votre exposé avait porté sur « Le philosophe et le politique devant la question de la liberté ». Vous avez été présent à Genève, en d'autres occasions, pour répondre à l'attente de très nombreux amis. Vous y êtes donc chez vous. En vous accueillant ce soir, je désire exprimer un sentiment de grande reconnaissance pour votre si constante générosité. Vous savez aussi l'admiration que nous sommes nombreux à éprouver pour la grande œuvre philosophique que vous avez construite.

Mesdames et Messieurs,

En ouvrant le premier volume de la *Philosophe de la volonté* (1949), l'on trouve en épigraphe l'un des *Sonnets à Orphée* de Rilke, qui commence par ce vers :

Regarde le ciel. N'y a-t-il pas une constellation du cavalier ?

p.200 La réflexion philosophique de Ricœur se place donc, dès son

¹ Le 19 novembre 1999

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

début, sous l'égide de la poésie. Mais si nous nous reportons à quelques-uns de ses plus récents ouvrages, nous le voyons diriger son attention sur les travaux et les résultats de la science. Il lui importe d'une part de reconnaître le dynamisme de la recherche scientifique, l'élargissement qu'elle apporte à notre vision du monde. Mais d'autre part la rigueur scientifique résulte elle-même d'un choix librement effectué. Ce choix n'est pas explicable dans et par le langage de la science. Il relève d'une compréhension philosophique.

Voici donc une philosophie d'une grande amplitude de vue, qui sait regarder aussi bien du côté des œuvres littéraires que de la science contemporaine ; une philosophie qui s'interroge sur les horizons temporels dans lesquels s'inscrivent nos actes et nos paroles. Une philosophie qui n'oublie pas non plus les signes où s'annonce ce qui nous dépasse. Disons, pour faire bref, que c'est la philosophie la moins confinée, la moins monologuante qui soit. Elle se porte sur tous les points où l'existence humaine répond au monde, prenant ainsi en accolade des champs aussi divers que le langage, l'interprétation, la décision morale. Dans cet acte de présence et de responsabilité, Paul Ricœur n'oublie ni les philosophies de la grande tradition du passé, ni celles qui s'élaborent aujourd'hui. Il apporte l'exemple même de ce que désigne le mot grec *sumphilosophein*, philosopher en commun. Car telle qu'il la pratique, la philosophie ne cesse pas d'être un débat entre amis, où ne fléchit jamais l'exigence de « rigueur argumentative » et d'« honnêteté intellectuelle » (je lui emprunte ses propres termes). Pour reprendre le titre de l'un de ses livres, la critique est toujours chez lui un chemin vers la *conviction*.

Grâce à la médiation efficace de Paul Ricœur, nous avons acquis

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

une conscience beaucoup plus précise d'un ensemble de problèmes contemporains, où les héritiers de la phénoménologie et ceux de la philosophie analytique entrent en confrontation sans être séparés par des barrières nationales ou continentales.

Sur la question de la violence, Ricœur aura aujourd'hui beaucoup à nous dire. Car il n'a cessé de s'interroger sur la « dimension morale de l'action ». Dès le départ, dans *Finitude et culpabilité*, il avait questionné la *faillibilité* humaine, et il s'était interrogé sur les mythes, les symboles, les codes par le moyen desquels les différentes cultures et les différentes pensées religieuses ont interprété la violence.

Dans la conclusion d'un beau livre récent sur Paul Ricœur, sa pensée sur le mal est ainsi résumée par Olivier Mongin :

« p.201 Il y a du mal qui précède et commence avec moi, mais plus encore il y a antériorité du bien qui précède sur l'arrière le surgissement du mal. Le mal est pesant, horrible, étourdissant, mais il est 'dépassé' (et non pas surmonté) par un bien qui le précède de plus loin encore. (...) Il y a un bien qui est plus ancien encore que le plus grand mal et qui commence, lui aussi, avec l'homme responsable, celui-là seul qui est susceptible d'être convaincu et d'attester — contre l'esprit de la gnose toujours renaissant — que le mal n'est pas le destin de l'histoire. »

Telle est fondamentalement la conviction — dirions-nous : le pari ? — de Paul Ricœur. Mais ses questions ne s'arrêtent pas aux origines et aux ressorts de la violence. Elles concernent aussi les problèmes éthiques qui se posent au lendemain des violences.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

Quel *compte* rendre à la violence ? Dans les circonstances d'aujourd'hui, au lendemain de crimes effroyables, il est indispensable d'être au clair sur les divers types d'approche qu'on peut leur appliquer après coup. Paul Ricœur distinguera tout à l'heure l'approche du juge (qui doit parvenir à une décision, afin que le droit *règle leur compte* aux prévenus) et celle de l'historien (qui ne referme jamais ses dossiers, et qui n'a jamais fini de *rendre compte* des événements). Distinction qui n'est pas sans conséquence. Elle aura un effet libérateur, puisqu'une décision de justice, réponse toujours tardive et symbolique, peut apporter un apaisement aux victimes survivantes et aux témoins bouleversés.

@

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

PAUL RICŒUR Né en 1913 à Valence. Agrégé de philosophie (1935) ; professeur d'histoire de la philosophie à l'Université de Strasbourg (1948-1957), de philosophie générale à l'Université de Paris Sorbonne (1957-1967), puis à l'Université de Paris X Nanterre (1967-1987). Professeur émérite de l'Université de Paris et de l'Université de Chicago.

Nombreuses distinctions, dont le prix Hegel (Stuttgart), le prix Karl Jaspers (Heidelberg), le prix Leopold Lucas (Tübingen), le Grand prix de philosophie de l'Académie française. Membre de plusieurs Académies.

Membre éminent du comité de la revue *Esprit* (dès 1947) ; à l'origine d'une œuvre philosophique très riche dont on peut citer les ouvrages suivants : *Philosophie de la volonté* (1950-1961), *De l'interprétation : Freud et la philosophie* (1965), *Le Conflit des interprétations* (1969), *La métaphore vive* (1975), *Temps et récit* (3 vol., 1981-1984), *Soi-même comme un autre* (1990), *Lectures I, II, III* (1991-1994), *Le Juste* (1995), *Critique et conviction* (1995), *La nature et la règle* (avec J.-P. Changeux, 1998), *Penser la Bible* (avec A. Lacocque, 1998).

CONFÉRENCE DE PAUL RICŒUR

@

p.202 Face à la Shoah, la philosophie est confrontée à un événement qui à la fois illustre à l'extrême le meurtre, cette mort que l'homme inflige à l'homme, et s'inscrit hors des échelles de la criminalité ordinaire, dans cette région du mal que Nabert dénommait l'injustifiable. La conjonction dans le même événement de la singularité et de l'exemplarité est ainsi posée à la réflexion.

Je propose d'approcher ce nœud aporétique par une méthode de convergence appliquée à une pluralité de modalités de jugement ayant le même événement pour cible : le jugement pénal, le jugement historique et le jugement littéraire. Chaque modalité sera exemplifiée par un exercice précis : le procès devant une Cour internationale de justice, une controverse entre historiens, les tentatives de représentation de l'événement au plan de l'écriture littéraire.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

1. — LE JUGEMENT PÉNAL

Parmi les grands procès criminels du milieu du XX^e siècle, celui de Nuremberg nous concerne directement. Il fut certes conduit par les vainqueurs de la Seconde Guerre mondiale. Mais les juges ont réussi à étendre à un cas monstrueux l'éthique professionnelle qui, dans chacun de leurs pays respectifs, assurait à tous les prévenus la conduite d'un procès équitable. Ce n'est pas tant le soupçon de partialité suscité par la position des juges sur l'échiquier de la violence historique qui doit arrêter le regard critique que, bien au contraire, la volonté d'appliquer aux grands criminels les règles d'un débat contradictoire issues d'une culture libérale. Dès 1947 Karl Jaspers, dans son courageux essai sur *La Culpabilité allemande*, avait délimité la sphère de compétence de la culpabilité criminelle par rapport à celle de la culpabilité politique et de la culpabilité morale : « Les crimes, dit-il, sont constitués par des actes objectivement établis qui contreviennent ^{p.203} à des lois univoques. L'instance compétente, c'est le tribunal, qui établit les faits selon une procédure formelle et leur applique les lois » (p. 46). Autre est la culpabilité politique : c'est celle de tous les citoyens appelés à assumer les conséquences des actes commis par l'Etat à la puissance duquel ils sont subordonnés et dont l'ordre au quotidien leur permet de vivre. Mais cette responsabilité n'est pas criminelle. Elle appelle non un châtement mais une obligation de réparation. L'instance compétente, déclare Jaspers, « c'est la force et la volonté du vainqueur, en politique intérieure comme en politique extérieure ». A cet égard, chaque citoyen porte une part de responsabilité politique dans la manière dont l'Etat est gouverné. Autre est la culpabilité morale : elle porte sur tous les actes, petits ou grands, par lesquels les individus ont contribué par

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

leur consentement actif ou passif au comportement violent des responsables politiques. L'instance compétente, « c'est la conscience individuelle, c'est la communication avec l'ami et le prochain, avec le frère humain capable d'aimer et de s'intéresser à mon âme » (p. 47).

Ainsi délimitée, la culpabilité criminelle ne s'applique qu'à des individualités et non à des structures politiques, encore moins à des peuples pris en corps. Les limites de cette approche pénale sont celles des procédures qui confèrent une légitimité formelle à la tenue des procès et à leurs conclusions. Comme on a commencé de le dire, les grands procès criminels, comme celui de Nuremberg, celui de Tokyo, de Buenos Aires, de Lyon, Paris et Bordeaux, procèdent de la volonté d'appliquer à ces forfaits extraordinaires que furent les grands crimes d'Etat les procédures ordinaires du procès criminel : confrontation entre témoignages, mise en scène des faits incriminés en vue de les représenter en dehors de leur pure effectivité et de donner visibilité aux infractions communes, comparution dans le même espace de discours de l'accusé et de la victime, confrontation d'arguments sur la base d'un partage équitable de la parole, sentence tenue pour définitive avec le double objectif de déterminer les responsabilités, d'infliger un châtement selon une échelle de peines connue de tous ¹.

Avant de pointer les limites intrinsèques du jugement pénal appliqué aux grands crimes politiques, il faut en dire l'effet bénéfique au plan de l'opinion publique. Mark Osiel met l'accent

¹ Cf. Carlo Ginzburg, *Le juge et l'historien*, trad. fr. et Postface, Paris, Ed. Verdier, 1997. Antoine Garapon, « La justice et l'inversion morale du temps » in *Pourquoi se souvenir ?*, Paris, Ed. Grasset et Fasquelle, 1999.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

sur la vertu éducative exercée par les grands procès criminels au cœur même de la ^{p.204} mémoire collective, à la faveur du *dissensus* fomenté par la tenue des procès ¹. C'est à une culture libérale de la controverse que l'auteur attache son appréciation positive du « *dissensus* civique ». Cette confiance se rattache au *credo* moral et politique de l'auteur quant aux conditions de l'instauration d'une société libérale, au sens politique que les auteurs de langue anglaise donnent au terme libéral : est « libérale » — de façon quasi tautologique — une société qui tire de la délibération publique, et du caractère ouvert des débats et des antagonismes que ceux-ci laissent derrière eux, sa légitimité militante ; l'éducation civique de la mémoire collective par le *dissensus* constitue à cet égard l'argument le plus fort en faveur de la tenue et de la publication des grands procès criminels. Bien plus la décision d'accorder aux criminels eux-mêmes le bénéfice des avantages accordés à tout accusé dans le cadre des règles procédurales du tribunal fait partie de l'argument « libéral » ici invoqué.

Cela dit, les limites de l'approche pénale sont à la mesure de sa revendication d'équité. Ces limites ne seront pleinement explicitées qu'au niveau du jugement historique exercé hors des instances judiciaires ; mais elles sont déjà visibles de l'intérieur du procès, dans la mesure où la qualité des accusés — chefs d'Etats totalitaires — chefs de partis uniques — rhéteurs de grande volée — donne une dimension historique à leur culpabilité, au double sens du terme historique : d'un côté, comme marque événementielle sur le cours des événements et, de l'autre, à titre

¹ Mark Osiel, *Mass Atrocity, Collective Memory, and the Law*, Transaction Publ. New Brunswick (U.S.A.) et Londres (U.K.), 1997,

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

de référent obligé d'une opération narrative en état de stabilisation dans un récit acceptable par la plupart.

Parlant d'abord de la mise en scène par le procès, il faut avouer que la scène juridique est par principe limitée : la culpabilité criminelle est par principe individuelle. Certes le tribunal ne s'interdit pas d'élargir son enquête aux alentours de l'action incriminée, dans l'espace et dans le temps, et au-delà de la biographie des accusés. Parmi les circonstances de l'action, vont figurer les influences, les pressions, les contraintes et, à l'arrière-plan, les grands désordres de société dont l'action délictueuse tend à devenir un symptôme parmi d'autres. Mais, bon gré mal gré, l'effet de disculpation qu'une complaisance excessive accordée aux circonstances et à leurs cercles concentriques indéfiniment ouverts engendre, sera finalement conjuré par le rappel opportun de la règle du procès qui est de juger tel être humain et tels actes dont ce dernier est comptable. Le cercle potentiellement illimité^{p.205} de l'explication se referme inexorablement sur le jugement qui ne peut être *in fine* que de condamnation ou d'acquiescement. Alors se fait sentir le tranchant de la parole de justice. En résulte la concentration de l'attention des juges sur un petit nombre d'acteurs de l'histoire, ceux du sommet de l'Etat, et sur le rayon d'action qu'ils peuvent exercer sur le cours des événements. L'historien ne pourra admettre cette limitation du regard imposée par le principe même du jugement pénal : il étendra son investigation à un plus grand nombre d'acteurs, aux événements de seconde zone, aux *bystanders*, ces témoins plus ou moins passifs que furent les populations muettes et complices. Il replacera les décisions ponctuelles dans le cadre d'enchaînements plus vastes, plus complexes. Il reliera les personnages à des

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

foules, à des courants et des forces anonymes. Ce discord entre l'approche pénale et l'approche historique apparaîtra plus loin en plein jour avec l'*Historikerstreit*. Il opérait au cœur même du procès sous une forme potentiellement perverse : il est en effet tout à fait remarquable que les avocats des accusés des grands procès aient systématiquement détourné au bénéfice de leurs clients cet élargissement du champ d'investigation, tant du côté des enchaînements entre événements que du côté de l'enchevêtrement des initiatives et des interventions individuelles.

La seconde limitation interne de l'approche pénale tient non plus au déroulement du procès criminel, mais à sa conclusion qui, à l'occasion de la publication des débats, pèse sur la discussion publique et suscite le dissensus civique présumé bénéfique. Les procès criminels restent des actes de justice politique visant à établir une version fixe des faits incriminés à la faveur du caractère définitif de la sentence. Certes, les juges et les citoyens éclairés savent que l'important n'est pas de punir mais de prononcer une parole de justice. Mais cette parole clôt le débat, « arrête » la controverse. Cette contrainte ressortit à la finalité courte — et en ce sens politique — du procès criminel : juger maintenant et définitivement. C'est ici que le contestataire — qui n'est pas forcément un négationniste — mais, on le dira plus loin, éventuellement un bon historien — dénoncera le péril attaché à l'idée d'une version officielle des crimes soumis à examen, voire d'une histoire officielle du cours entier des événements sur lesquels les crimes ont mis leur marque. Le paradoxe est que, en distribuant la parole de manière égale entre avocats des deux parties, et en permettant par cette règle de procédure aux argumentations adverses de se faire entendre, l'instance judiciaire

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

se trouve encouragée à élaborer un jugement historique « balancé », prêt à basculer du côté de ^{p.206} l'équivalence morale et, à la limite, du côté de la disculpation. Cette stratégie aussi les avocats des criminels ont su la mettre en œuvre au titre de l'interjection fameuse : *tu quoque* ! Pour retirer au paradoxe son venin sceptique, il ne suffit pas d'y lire la preuve de la supériorité éthique des valeurs libérales sous l'égide desquelles les procès sont tenus, il faut aussi pouvoir affirmer que tous les récits ne se valent pas, qu'il est possible de prononcer, au moins à titre provisoire, une version plus plausible, plus probable, que la défense ne réussit pas à discréditer. C'est ici la part du jugement historique à l'intérieur même du jugement pénal.

La difficulté précédente met sur la voie d'une considération plus grave. Le caractère disproportionné des crimes contre l'humanité ressortissant à l'accusation de génocide, fait apparaître comme inappropriée une procédure criminelle destinée à juger et à punir des crimes ordinaires. Si les plus notoires de ces crimes ont été déclarés impardonnables, inexpiables, c'est d'abord parce qu'ils ne sont pas punissables, aucune échelle des peines ne leur étant proportionnée. On touche ici à une limite interne du jugement pénal, tout châtement paraissant dérisoire à la mesure des torts infligés aux victimes.

La méditation sur cette limite excède les ressources du jugement pénal ; elle est à la charge de l'opinion éclairée. C'est au citoyen et non plus au juge — ni non plus à l'historien, comme on va le dire — de conduire ce deuil spécial, qui n'est pas seulement tourné vers les disparus, mais vers la perte même que constitue l'impossibilité d'un châtement qui épuiserait la faute, — qui, au sens fort du terme, l'expiérait. Le deuil du deuil, en quelque sorte, telle est la tâche.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

2. — LE JUGEMENT HISTORIQUE

C'est sous le signe de cet embarras extrême que j'évoquerai maintenant les difficultés attachées au jugement historique appliqué au génocide. Les règles épistémologiques et aussi déontologiques auxquelles le métier d'historien se sait assujéti dans son exercice habituel se trouvent à leur tour mises à l'épreuve, non seulement par la grandeur des maux soumis à l'examen, mais par les contraintes très particulières exercées par le jugement de condamnation morale qui frappe des actes d'une violence extrême. L'exercice du jugement historique hors des cadres des procès criminels soulève un problème inverse de celui de son exercice à la barre des témoins. Dans quelle mesure, pouvait-on se demander, un argumentaire historiographique peut-il ^{p.207} légitimement contribuer à la formulation de la sentence pénale frappant les grands criminels et ainsi nourrir un *dissensus* à valeur éducative ? La question inverse est celle-ci : dans quelle mesure un débat peut-il être conduit entre historiens professionnels sous la surveillance d'un jugement de condamnation déjà échu, non seulement au plan de l'opinion publique internationale et nationale, mais au plan judiciaire et pénal de droit interne. Une marge est-elle laissée, au plan historiographique, à un *dissensus* qui ne soit pas perçu comme disculpation ? Ce n'est pas seulement le rapport de l'historien au juge qui se trouve ainsi inversé, l'historien travaillant sous le regard direct du peuple-juge qui a déjà prononcé la condamnation, c'est le rapport à une tradition historiographique qui, en éliminant la louange et de façon générale l'apologétique, s'est employé aussi à éliminer le blâme. Dans quelle mesure l'historien peut-il entreprendre de comprendre, d'expliquer, de raconter sans paraître absoudre ou,

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

tout simplement, sans juger, sans désigner les événements sous leur qualification criminelle ? Telles sont les questions préalables auxquelles se sont trouvé confrontés les historiens allemands impliqués dans la « controverse des historiens » (*Historikerstreit*) des années 1986 et suivantes. La singularité des crimes est ici clairement l'enjeu du débat ; elle ne l'était pas pour le tribunal pénal, l'inculpation étant par principe nominale, sans que la singularité soit en tant que telle élevée au rang de question disputée. Ce n'est plus le cas avec le jugement historique pour lequel la singularité d'un crime s'inscrit dans un réseau catégoriel qui met en relation structures, conjonctures et événements, la singularité tombant du côté de l'événementiel, — mais de l'événementiel articulé sur la conjoncture et la structure. Or le traitement des conjonctures et des structures implique les raisonnements par comparaison auxquels la singularité ne peut ressortir que comme résultat d'une mise en relation entre des comparables. Singularité signifie alors incomparable, l'accent tombant sur le préfixe négatif. Or l'incomparable, outre son caractère relationnel, reste en outre relatif à titre de degré zéro de la comparabilité. La singularité sort de la confession et de l'aveu pour tomber sous le faisceau de la comparaison et de l'application de critères par définition comparatifs.

Je proposerai plus loin une solution à cette difficulté majeure posée par la catégorie d'unicité dans son usage éthique et son usage historiographique. Je voudrais auparavant la porter à son point extrême de problématicité en prenant pour pierre de touche la contribution d'Ernst Nolte à la controverse des historiens. Cet historien n'est pas du tout un négationniste. Ce qui l'inquiète, c'est la menace pour la ^{p.208} recherche d'un récit élevé au rang

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

d'idéologie fondatrice, le négatif devenant légende ou mythe. Ce qu'il faut alors, selon lui, c'est soumettre l'histoire du III^e Reich à une révision qui ne soit pas un simple renversement du jugement fondamentalement négatif. Ainsi on élargira le cadre du récit, en remontant à de multiples antécédents « exterminationnistes », le plus proche étant le long épisode du bolchevisme. Le raisonnement comparatif est lancé. De là à glisser de la ressemblance à la causalité, en passant pas l'antériorité, le pas est facile à franchir ; d'où l'hypothèse de travail : l'assassinat pour raison d'Etat par les bolcheviques n'a-t-il pas pu constituer « le précédent logique et factuel » de l'assassinat pour raison de race des nazis, faisant de l'archipel du Goulag un événement « plus originel » qu'Auschwitz ? On voit la marche du raisonnement : extension du champ, comparaison, lien de causalité. Pour être équitable à l'égard de Nolte, comme le fut François Furet dans la discussion qu'il eut avec lui, il faut dire que lui aussi, autant que les porte-parole des grands procès criminels, attendait de l'examen des faits et du travail de vérité ainsi suscité un effet purgatif. Le débat critique permettant de faire passer « ce passé qui ne veut pas passer » (l'expression étant de Nolte) comme n'importe quel autre, et de se l'approprier.

Mais à quel prix moral ? Habermas, dans sa contribution au débat, dénonce à l'arrière-plan du programme historiographique de Nolte la profession éthique et politique d'un conservatisme national à quoi il oppose son propre patriotisme constitutionnel. Il met ainsi en garde contre l'effet de disculpation exercé par cet usage de l'argumentation historiographique. Mais, en sens inverse, le couplage dans l'âme du citoyen entre la singularité assumée d'Auschwitz et l'universalité volontariste du patriotisme

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

constitutionnel ne va pas de soi. Il rend en tous cas plus urgente la mise au clair des concepts de singularité ou, comme on dit aussi, d'unicité au croisement du jugement historiographique et du jugement moral et politique. Il me paraît à cet égard qu'il faut distinguer entre deux concepts de singularité : d'un côté la singularité éthique tenant à la magnitude du crime, au fait qu'il ait été commis par l'Etat lui-même à l'égard d'une partie discriminée de la population à laquelle il devait protection et sûreté, au fait qu'il ait été exécuté par une administration sans âme, toléré sans objection notable par les élites dirigeantes, subi sans résistance importante par une population entière. L'extrême inhumain correspond ainsi à ce que Jean Nabert désignait par le terme d'injusticiable au sens d'action excédant les normes négatives. J'ai parlé ailleurs de l'horrible comme contraire de l'admirable et du sublime, dont Kant dit qu'il excède en ^{p.209} quantité et en intensité les bornes de l'imaginaire. C'est l'exceptionnalité morale du mal qui est ainsi désignée. C'est dans ces conditions impossibles que le mal extrême est chaque fois singulier, non répétable, il doit être chaque fois déploré, médité, comme unique. Cette singularité par excès de l'inhumain n'est certes pas séparable de traits historiques identifiables ; mais elle ne laisse pas de relever du jugement moral, en quelque sorte arraché à ses gonds. C'est sous la condition de cette exceptionnalité très spécifique que s'est effectivement posée pour les historiens allemands plus que pour tous les autres la tâche que l'un d'entre eux, Christian Mayer, résume par ces mots : « condamner et comprendre ». Autrement dit : comprendre sans se disculper, sans se rendre complice de la fuite et de la dénégation. Or comprendre c'est faire d'autres usages que moraux des catégories d'unicité et d'incomparabilité.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

La question est alors de savoir de quelle manière ces autres usages peuvent contribuer à la réappropriation par le peuple de ce qu'il est invité à réprover absolument. La difficulté demeure : comment accueillir l'extraordinaire avec les moyens ordinaires de la compréhension historique. Il faut alors faire tout un parcours au plan historiographique pour mettre en place un concept de singularité relevant du jugement historique.

Concernant la singularité historique, il faut distinguer deux composantes du concept : le non répétable et le non comparable. Au premier sens, tout événement qui simplement advient au plan de l'histoire qui se fait, toute séquence narrative au plan du discours, toute série causale contingente au sens de l'aléatoire selon Cournot sont singuliers : un lien possible de la singularité au sens historique à la singularité morale résulte de l'imputation de l'action à des agents individués et à toute quasi-personne (la France) et à tout quasi-événement (la Révolution française), identifiés par un nom propre. Mais si la narration singularise par mise en intrigue, l'explication tend à coordonner l'événement non répétable avec des conjonctures et des structures qui mettent en série des systèmes répétables. La singularité n'est pas niée, elle est au contraire mise en relief par l'environnement causal et fonctionnel. C'est le cas dans le débat historique autour de la Shoah : il oppose l'école intentionnaliste, pour laquelle importent le plus les actes de l'équipe dirigeante, en particulier la prise de décision concernant la « solution finale », à l'école fonctionnaliste, plus attentive aux forces anonymes, au poids des institutions, au comportement des populations. L'enjeu du débat est l'attribution de la responsabilité du crime à un éventail de sujets : quelqu'un, un groupe, un peuple. L'affinité est certainement la plus grande

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

entre l'approche ^{p.210} intentionnaliste en histoire et l'approche criminelle au tribunal ; en revanche, l'approche fonctionnaliste est plus conforme aux tendances générales de l'histoire contemporaine ; par là elle est plus exposée aux interprétations disculpantes.

En un sens second, singularité signifie incomparabilité, ce qui est aussi désigné par unicité. On passe du premier sens au second par l'usage de la comparaison entre des événements et des actions appartenant par exemple à la même série, à la même continuité historique, à la même tradition identifiante (exemple : deux révolutions à l'intérieur du même pays) ; l'incomparabilité présumée constitue une catégorie distincte lorsque deux ensembles historiques hétérogènes sont confrontés, comme entre le régime nazi et le régime bolchevique. Avant de se prononcer sur la causalité de l'un sur l'autre, il faut s'entendre sur les ressemblances et les différences touchant aux structures de pouvoir, aux critères de discrimination, aux stratégies d'élimination, aux pratiques de destruction physique et d'humiliation morale. Semblables et dissemblables sont à tous ces égards le Goulag et Auschwitz, et la controverse reste ouverte concernant la proportion entre ressemblance et dissemblance. Par delà les querelles circonstanciées, le problème reste posé de l'usage honnête du comparatisme au plan historiographique. Le point critique concerne ici la catégorie de totalitarisme, adoptée entre autres par Hannah Arendt. Rien n'interdit de construire sous ce vocable une classe aussi bien définie que la notion d'atrocité de masse (Osiel). Il est loisible de dresser dans ce cadre la table des ressemblances et des différences entre systèmes, quitte à laisser ouverte à la discussion la question de savoir si le genre

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

classificatoire constitue une structure commune dotée d'une force explicative distincte. Resterait encore à déterminer la relation entre la structure présumée et les procédures effectives d'extermination : quelle latitude entre la stratégie programmée au sommet et les échelons d'exécution ? Quoi qu'il en soit de ces problèmes, l'assertion de l'incomparable ne reçoit de sens que sur la base de la comparaison et à titre de degré zéro de la ressemblance. Mais même dans l'hypothèse d'une ressemblance poussée jusqu'à l'idée d'une influence mimétique et causale d'un crime sur l'autre, on ne voit pas en quoi l'appartenance au même genre, totalitaire en l'occurrence, aurait une valeur disculpante pour les héritiers de la dette d'un crime particulier. Le second usage du concept de singularité — l'incomparable — n'efface pas le premier, le non répétable : le genre commun n'empêche pas la différence spécifique, qui seule importe au jugement moral. Ainsi s'enchaînent sans se confondre la singularité morale de l'abominable — la ^{p.211} singularité historique du non répétable absolu — et celle du non comparable relatif.

N'y a-t-il alors aucun lien assignable entre l'usage moral et l'usage historiographique des idées de singularité, d'unicité, d'incomparabilité ? Il en est un, qui serait l'exemplarité du singulier. Cette idée se forme sur le trajet de la réception au plan de la mémoire historique. L'ultime question, en effet, est de savoir ce que des citoyens responsables font d'une querelle entre historiens et, au-delà de celle-ci, du débat entre juge et historien. L'idée de singularité exemplaire ne peut en effet être formée que par une opinion publique éclairée qui, au prix d'un *dissensus*, transforme le jugement rétrospectif porté sur le crime en serment d'en éviter le retour.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

C'est maintenant, sur le trajet de la réception de la conclusion provisoirement définitive des cours de la justice ou des débats entre historiens, que se pose le problème de la représentation littéraire des événements traumatiques en question.

3. — LE JUGEMENT LITTÉRAIRE

Le jugement historique est certes écriture de bout en bout, depuis les archives vouées massivement à l'écriture, en passant par l'explication/compréhension esquissée de brouillons en brouillons, jusqu'à la publication des travaux historiques en forme d'articles ou de livres. L'histoire est à tous égards historiographie. Mais la mise en forme littéraire pose des problèmes spécifiques au plan narratif et rhétorique, qui exigent de mettre à part le stade scripturaire de l'opération historiographique. C'est à ce stade que le scripteur rencontre son lecteur, lequel reçoit du passé de nombreux autres messages, dont ceux procédant des instances judiciaires ou du tribunal permanent de l'opinion publique. C'est à ce stade scripturaire que l'épistémologie de l'histoire est confrontée à la structure narrative et rhétorique du discours historien. Même sous le régime de la longue durée ce discours ne cesse pas de raconter, de mettre en forme de récit structures et conjonctures, quitte à réduire l'événement à la portion congrue comme on voit chez Braudel. Mais c'est bien l'événement qu'une histoire politique aussi violente que celle de la « solution finale » impose à l'attention de l'historien et de son lecteur. Or, avec la forme narrative viennent aussi au discours les usages qui relèvent de la rhétorique, qu'il s'agisse de la louange et du blâme, ressortissant au genre épideictique selon la classification aristotélicienne des usages publics de la ^{p.212} parole, ou qu'il

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

s'agisse des modes d'argumentation que la rhétorique oppose depuis Vico aux rigueurs de la logique, ou des figures de pensée et de discours, telle la métaphore et autres tropes, relevant d'une « rhétorique restreinte » (R. Barthes) ; la narratologie est concernée au niveau de la typologie des genres d'intrigue : tragique, comique, ironique ou autre. La prise en considération de cette composante rhétorique du discours historique conduit à remettre en question la prétention à la vérité du discours historique, dans la mesure où elle est commune à la fiction et à l'histoire en tant qu'histoire « vraie ». Il ne suffit pas d'invoquer le pacte tacite qui relie l'écriture de l'histoire aux attentes de lecteurs demandant non seulement à être intéressés comme c'est le cas avec le roman et d'autres fictions littéraires, mais à être instruits par le passé tel qu'il est effectivement advenu. Or la forme narrative et rhétorique du discours historique opère selon deux vecteurs opposés : d'un côté, en donnant lisibilité et visibilité aux événements racontés, elle renforce la crédibilité du récit ; d'un autre côté, les configurations narratives et rhétoriques opposent leur opacité propre à la pulsion référentielle qui tourne le récit historique vers l'« avoir-été » du passé. C'est cette seconde dimension que toute une critique issue du structuralisme français et de la nouvelle rhétorique américaine ont valorisée aux dépens du réalisme spontané que les historiens du XX^e siècle ont pu partager avec le roman, de Balzac à Tolstoï. C'est dans cette conjoncture intellectuelle qu'a surgi une discussion portant sur la figuration des événements liés à la Shoah, qui, par leur monstruosité, faisaient saillir les « limites de la représentation ». Une partie de la discussion s'est déroulée sur la scène française mais c'est sur la scène américaine qu'elle a été l'occasion de la

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

confrontation à laquelle on vient de faire allusion par l'expression mise entre parenthèses de « limites de la représentation ».

La contribution française au débat, à l'âge d'or du structuralisme, n'a pas été conduite jusqu'au point brûlant où les présupposés linguistiques de la narratologie auraient pu conduire : l'exclusion du référent dans une théorie du discours construite sur le modèle binaire du signifiant et du signifié, modèle emprunté à Saussure, impliquait un soupçon de principe à l'égard du réalisme présumé de l'histoire-récit et une dénonciation en règle de « l'effet de réel » induit par les techniques de séduction discernées dans le fil de l'écriture historique. Les conséquences drastiques pour la vérité présumée des récits d'Auschwitz n'ont pas été tirées par une critique de l'illusion référentielle qui ne s'est guère aventurée au-delà de la littérature de fiction, et s'est bornée à opposer, au plan historique, l'intelligibilité du signifié à l'autorité ^{p.213} usurpée d'un prétendu référent, en accord, pensait-on, avec la critique de l'histoire événementielle menée par ailleurs par l'Ecole des Annales.

C'est aux Etats-Unis que la discussion a été portée à son point d'incandescence à l'occasion des thèses de Hayden White sur la représentation historique ¹. L'angle d'attaque est celui d'une poétique de l'imagination historique appliquée à la classe entière des « fictions verbales » sans égard pour la dimension référentielle du discours historique. L'opération de mise en intrigue est soumise à une taxinomie des intrigues héritée de la rhétorique d'un Vico et assignée aux structures profondes de l'imagination ; cette taxinomie est en outre insérée dans une architecture complexe de

¹ Hayden White, *Metahistory. The historical Imagination in XIXth Century Europe*, 1973.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

classifications concernant l'argumentation, l'idéologie et les visions du monde explicites ou implicites. L'épistémologie de la connaissance historique est concernée dans la mesure où l'opération de mise en intrigue est censée exercer « un effet explicatif » en vertu de son seul dispositif structural, effet explicatif qui fait prévaloir les contours de l'histoire sur les significations distinctes attachées à des propositions factuelles fragmentaires, l'accent tombant sur une identification de la classe de configuration dans laquelle l'intrigue s'inscrit. Quant à ce qui est censé précéder la mise en forme, le rhétoricien ne trouve rien d'antérieur aux esquisses de narrativisation, sinon un fond inorganisé, un *unprocessed historical record*. La question est ainsi ouverte du statut des données factuelles par rapport à la toute première mise en forme de l'histoire racontée. Une attention centrée sur la phase scripturaire de l'opération historiographique a empêché à mon avis l'auteur de *Metahistory* de déployer le parcours entier de cette opération depuis les archives, la critique du témoignage, jusqu'à l'expression littéraire en passant par les usages multiples du « parce que » de l'explication/compréhension. C'est sur ce long trajet que le « contenu » se révèle en excès par rapport à la « forme » pour faire allusion à un autre titre de Hayden White ¹. On ne trouvera jamais dans la forme narrative en tant que telle la raison de la quête de référentialité qui distingue le discours historique des autres « fictions verbales » : si tout finit dans un roman vrai, tout commence aux archives à l'écoute des voix éteintes de ceux qui déclarent s'être trouvés là où les choses sont advenues.

¹ *The Content and the Form*, 1967. Sur ces ouvrages cf. P. R. Temps et Récit III, p. 224-226. Saul Friedländer (div.) *Probing the Limits of Représentation*, Cambridge (Mass.), Harvard U.P., 1992.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

p.214 C'est eu égard à ces apories de la référentialité du discours historique que la mise à l'épreuve des propositions de la rhétorique narrative de Hayden White par les événements horribles placés sous le sigle de la « solution finale » constituait un défi exemplaire dépassant tout exercice d'école. L'occasion fut donnée par la publication du dossier de l'*Historikerstreit* évoqué plus haut. Le colloque américain sur le thème *History, Event and Discourse* permit à Hayden White et Carlo Ginzburg, entre autres, d'opposer leurs vues sur la notion de vérité historique appliquée au cas de l'Holocauste (comme il est d'usage de dire dans les contextes de langue anglaise). Saul Friedländer publia les actes de ce colloque sous le titre significatif de *Probing the Limits of Representation*. Le vocable « limite » désigne dans ce contexte deux sortes de limites : soit, comme limite interne, l'épuisement des formes de représentation disponibles dans notre culture pour donner lisibilité et visibilité à l'événement dénommé « solution finale », soit, comme limite externe, la requête d'être dit, représenté, s'élevant du cœur même de l'événement, donc procédant de cette origine du discours qu'une certaine tradition rhétorique tient pour extralinguistique, interdite de séjour en terre sémiotique. Le problème posé était d'articuler entre elles ces deux sortes de limites. La Shoah proposait à la réflexion la singularité d'un phénomène qui mettait à découvert, non seulement les limites de la représentation sous ses formes narratives ou rhétoriques, mais l'entreprise entière d'écriture de l'histoire.

Dans son introduction à *Probing the Limits of Representation*, Saul Friedländer propose un schéma selon lequel il faut partir des limites externes du discours pour former l'idée de limites internes à la représentation. Il s'est produit en Europe un « événement à la

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

limite » qui a atteint les couches les plus profondes de la solidarité entre les hommes. « Auschwitz has changed the basis for the continuity of the conditions of life within history » : la vie dans l'histoire et non le discours sur l'histoire. C'est de derrière le miroir que s'élève un *claim to truth* qui fait peser sur la représentation ses exigences, lesquelles révèlent les limites internes des genres littéraires. L'événement « à la limite » apporte son opacité propre avec son caractère moral « inacceptable » (le mot a la force de la litote), son caractère d'« offense morale ». C'est alors l'opacité des événements qui révèle et dénonce celle du langage. Or cette dénonciation revêt un caractère insolite à un moment de la discussion théorique marquée par ce qu'on a appelé par convention le « post-moderne » au moment où la critique du réalisme naïf est à son apogée au nom de la polysémie en abîme du discours, au nom de l'autoréférentialité des constructions linguistiques, qui rendent ^{p.215} impossible l'identification d'une quelconque réalité stable. Quelle réponse plausible, dès lors, ce dénommé post-moderne pourrait-il donner à l'accusation de désarmer la pensée face aux séductions du négationnisme ?

Confronté à l'interrogation de Friedländer, Hayden White s'emploie avec une honnêteté extrême à aller aussi loin que possible en direction de l'événement en partant des ressources rhétoriques de la représentation verbale elle-même. Mais une tropologie du discours historique pouvait-elle rejoindre quelque chose comme une « demande » procédant des événements humains ? L'essai de White exhibe une sorte d'écartèlement de son propre discours. D'un côté l'auteur renchérit sur la « relativité inexpugnable » de toute représentation du phénomène historique ; de l'autre un soupçon grandit au cours de l'essai, selon lequel il y

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

aurait dans l'événement même quelque chose de si monstrueux qu'il mettrait en déroute tous les modes de représentation disponibles. Ce quelque chose n'aurait de nom dans aucune classe connue d'intrigue, qu'elle soit tragique, comique ou autre. Et si l'on dit, avec George Steiner, que « ce monde d'Auschwitz réside hors discours comme il réside hors raison » (cit. p. 43), d'où peut venir le sens de l'indicible et de l'irreprésentable ?

On ne résoudra pas la difficulté en se repliant sur la chronique littérale, ce qui demanderait de dénarrativiser les événements visés ; la solution est désespérée dans la mesure où elle retombe dans les illusions du réalisme naïf commun aux romans du XIX^e siècle et à l'historiographie positiviste. C'est une illusion de croire que les énoncés factuels puissent satisfaire à l'idée de l'irreprésentable, comme si des faits pouvaient en vertu de leur représentation littérale être dissociés de leur représentation en forme d'événement dans une histoire.

En revanche, aucun des modes connus de mise en intrigue n'est a priori inacceptable. La distinction entre acceptable et inacceptable ne relève pas de la tropologie, mais procède d'une autre région de notre capacité réceptive que celle éduquée par notre culture narrative. Et pourquoi n'ouvrirait-on pas la voie à des formes inédites de représentation ? Peut-être même ne faut-il pas s'enfermer dans l'idée de l'épuisement des formes de figuration héritées de la tradition. Ce constat, s'il s'impose, ne doit pas empêcher, mais au contraire stimuler l'exploration de modes d'expression alternatifs, liés entre autres à d'autres supports que le livre : mise en scène théâtrale, film, art plastique. Il n'est pas interdit de chercher sans fin à combler l'écart entre la capacité représentative du discours et la requête de l'événement. A cet

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

égard, White tente à la fin de son essai une sortie héroïque, en ^{p.216} suggérant que certaines modalités d'écriture se réclamant du post-moderne pourraient avoir une certaine affinité avec l'opacité de l'événement : ainsi l'écriture « intransitive » dont la notion est empruntée à Roland Barthes, qui la rapproche de la « voie moyenne » de la grammaire du grec ancien. White pense la retrouver dans certaines notations de Jacques Derrida sur la différence. Mais suffit-il de rompre avec la représentation des réalistes pour rapprocher le langage non seulement de l'opacité, mais du caractère inadmissible de la « solution finale » ? Tout se passe comme si, au terme de l'essai, la critique sans concession du réalisme naïf contribuait paradoxalement à renforcer la demande de vérité venue d'ailleurs que du discours, à force de rendre dérisoires les esquisses de compromis avec un réalisme devenu introuvable.

A ce point de la discussion il fallait entendre la voix d'un historien. Face à H. White, Carlo Ginzburg fait un plaidoyer vibrant en faveur non du réalisme, mais de la réalité historique elle-même dans la visée du témoignage. Il rappelle la déclaration de *Deutéronome*, XIX, 15 (qu'il cite en latin : *non stabit testis unus contra aliquem* — et en rapproche la prescription du Code justimen : *testis unus, testis nullus*). Du coup le titre *Just One Witness* rend un son désespéré, comme si les documents accumulés restaient en dessous du seuil du double témoignage, à moins que par antiphrase on ne désigne l'excès des témoignages au regard de la capacité des intrigues à produire un discours cohérent et acceptable. Le plaidoyer en faveur de la réalité du passé historique, apparenté à celui de Vidal-Naquet dans *Les Juifs, la Mémoire, le Présent* et dans *Les Assassins de la Mémoire*, (Paris,

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

Ed. La Découverte, 1981, 1991, 1995) revêt ainsi le double aspect d'une attestation incontestable et d'une protestation morale qui prolonge la violence de l'impulsion qui pousse un survivant comme Primo Levi à témoigner.

L'essai de Ginzburg appelle un double prolongement : du côté de la critique épistémologique greffée sur le témoignage, et du côté de l'enchevêtrement de l'attestation et de la protestation dans le cas de la littérature de la Shoah.

Au premier sens, l'élaboration critique du témoignage me paraît négligée dans une critique purement littéraire de la représentation historique qui isole la phase terminale de l'opération historiographique. Il faut parcourir en sens inverse la chaîne des opérations qui commence aux archives et n'accède à la phase scripturaire qu'après avoir traversé les zones de l'explication/compréhension prises en considération, et aussi sur la hiérarchie des échelles de durée et de causalité, pour ne rien dire de la place de l'événement par rapport aux ^{p.217} structures et aux conjonctures. A tous ces égards, la tâche de l'historien professionnel ne se borne pas à l'habituelle chasse au faux qui, depuis l'affaire de la Donation de Constantin, est devenue la grande affaire de l'histoire savante. Elle s'étend à la discrimination des témoignages en fonction de leur origine : autres sont les témoignages des survivants, autres ceux des exécutants, autres ceux de spectateurs impliqués à des titres et à des degrés divers dans les atrocités de masse.

Mais l'enchevêtrement de l'attestation et de la protestation illustré par l'essai *Just One Witness* de Carlo Ginzburg a une autre implication qui concerne plutôt le rapport de la représentation historique à son destinataire. Le problème ici posé à partir de

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

l'histoire est exactement symétrique de celui posé plus haut à partir des grands procès criminels : celui de la réception du message, soit d'ordre judiciaire ou d'ordre historique. C'est alors le citoyen autant que l'historien qui est ici requis par l'événement. Et il est requis au niveau de sa participation à la mémoire collective, devant laquelle l'historien est appelé à rendre des comptes. Il ne le fait pas sans apporter les ressources critiques ressortissant à sa compétence d'historien professionnel. Or, sur le terrain même du témoignage il entre en compétition non seulement avec le juge, mais avec le témoignage nu et non archivé de survivants tels que Carlo Levi et Jean Améry. Une histoire orale se trouve, pendant l'espace d'une ou deux générations, confrontée à une histoire écrite qui peut parfois la corriger, le plus souvent rester muette face à une parole blessée qui ne réussit pas mieux que le document écrit à franchir l'abîme qui sépare le récit d'événements hors mesure et la compréhension ordinaire du public le plus éclairé et le mieux disposé. C'est ainsi. La convergence entre le jugement judiciaire, le jugement historique et le témoignage abrupt se fait quelque part en un point focal virtuel.

Est-il possible de préciser plus avant de quelle manière le jugement moral, signifié par l'expression d'inacceptable, s'articule sur la vigilance critique dont on vient de donner quelques exemples ? C'est la question que posait Adorno lorsqu'il demandait : « *What does coming to terms with (Aufarbeitung) the past mean ?* » [cit. Dominick La Capra « *Representing the Holocaust : Reflections on the historians debate* » (o.c.p. 108-127)]. On peut trouver quelque secours dans un recours prudent à des catégories psychanalytiques telles que trauma, répétition, travail de mémoire, compris comme *working through* et, plus que

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

tout, celle de transfert appliqué non à des personnes mais à des situations dans lesquelles les agents de l'histoire ont été diversement « investis ». Il faut repartir ici de la diversité des situations des témoins convoqués telles ^{p.218} qu'elles ont été évoquées plus haut : il ne s'agit pas seulement de points de vue différents, mais d'investissements hétérogènes. C'est la voie éclairée par Dominick La Capra dans sa contribution à *Probing the Limits* : ancien nazi, jeune juif ou allemand, etc., sont impliqués dans des situations transférentielles différentes. La question se pose alors de savoir si un critère d'acceptabilité pourrait être dégagé de la façon dont telle ou telle tentative de traitement historique d'événements suprêmement traumatiques est susceptible d'accompagner et de faciliter le processus de *working through*. Le critère est dans ce sens plus thérapeutique qu'épistémologique. Son maniement est difficile, dans la mesure où l'historien est à son tour dans une relation transférentielle indirecte au traumatisme à travers les témoignages qu'il privilégie. L'historien lui aussi a un problème d'identification au moment de choisir son vis-à-vis. Ce redoublement du rapport transférentiel confirme la position hybride de l'historien confronté à l'Holocauste : il parle à la troisième personne en tant que savant professionnel et à la première personne en tant qu'intellectuel critique. Mais on ne peut figer la discussion entre l'expert et celui que Raymond Aron aurait appelé un spectateur engagé.

Si maintenant on remonte en direction de la source de la demande de vérité et donc du lieu du traumatisme initial, il faut bien dire que cette source n'est pas dans la représentation, mais dans l'expérience vive du « faire histoire », telle qu'elle est diversement affrontée par les protagonistes. Ce fut, devons-nous

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

dire avec Habermas, une « atteinte à la couche la plus profonde de solidarité avec ceux ayant figure humaine ». C'est en ce sens que l'événement dénommé Auschwitz est un événement à la limite. Il l'est dans la mémoire individuelle et collective avant de l'être dans le discours de l'historien. C'est de ce foyer que s'élève l'attestation-protestation qui place l'historien-citoyen en situation de responsabilité à l'égard du passé ¹.

@

¹ La présente conférence comporte des emprunts à des développements appartenant à des chapitres différents d'un ouvrage à paraître aux Éditions du Seuil : *Mémoire, Histoire, Oubli*.

DÉBAT

ÉTHIQUE ET VIOLENCE ¹

INTRODUCTION DE MARK HUNYADI
maître assistant à l'Université de Genève

@

MARK HUNYADI : p.219 Parmi les invités de ce soir, Serge Margel est un philosophe genevois, chercheur au FNRS, spécialiste de philosophie antique et de phénoménologie. Laurent Adert, critique et théoricien de la littérature, enseigne à l'Université de Genève. Karel Bosko est historien à Genève, enseignant universitaire et secondaire ; ses recherches portent sur les résistances pacifiques, de masse, et sur l'essor du *Welfare State* avant et après 1945.

A propos du concept de violence, j'aimerais mettre en évidence trois faits qui me semblent pertinents. Le premier, le plus patent, est ce qu'on pourrait appeler l'ubiquité empirique de la notion de violence. Cette notion peut se décliner dans des champs empiriques extrêmement différents, comme d'ailleurs ces Rencontres en témoignent. La violence peut qualifier une foule d'objets, des orages à la passion amoureuse. Le deuxième est moins patent. Il apparaît surtout à la lecture de la littérature consacrée à la notion de violence. C'est la difficulté qui consiste à définir le concept lui-même. Le troisième me semble le plus significatif. C'est qu'en réalité, parlant de la violence, on sait toujours déjà ce qu'elle est. On n'a pas besoin de la définir. Comme disait Paul Ricœur dans un autre contexte : l'espace public

¹ 19 novembre 1999.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

n'est moralement pas neutre à l'égard du concept de violence. La violence fait toujours ^{p.220} partie de l'inacceptable. On sait ce que c'est qu'un acte violent, quand bien même on ne sait pas définir son concept. Cela veut dire que son concept est beaucoup plus problématique que son usage.

Ce que j'aimerais pointer, dans cette introduction, c'est le problème de la difficulté de définir un concept de violence. A dire vrai, très peu s'y sont risqués au cours de ces Rencontres. Je ne veux pas le définir, mais noter les difficultés qui existent à cet égard. Et je crois que pour pointer cette difficulté, il est judicieux de mettre en évidence ou d'évoquer la gamme extrêmement large de concepts auxquels celui de violence peut s'opposer. Une quantité innombrable de concepts s'opposent à celui de violence, désignent l'autre de la violence — la pensent à partir de son autre, de ce qu'elle n'est pas.

Le thème de ce débat est « Ethique et violence ». Tout le monde sent bien que l'éthique a quelque chose à voir avec la violence. Mais c'est plus que cela. Tout se passe comme si l'éthique était aussi un peu l'autre, comme si la violence menaçait en quelque sorte l'éthique. Et si l'une des tâches de l'éthique et des règles du vivre ensemble était de protéger contre la menace permanente que représente la violence, et de protéger par conséquent la vulnérabilité des personnes ? Mais on peut aussi opposer la notion de violence à celle de paix. Cela a été fait ici même par René Girard. On peut l'opposer à la notion de paix en un sens aussi fondamental que celui que lui donne René Girard, c'est-à-dire dans un sens quasi transcendantal, si vous me permettez l'expression : la violence comme condition de possibilité de l'ordre social lui-même, c'est-à-dire la paix en un sens très fondamental.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

Mais la paix à laquelle on peut opposer la violence peut se dire aussi en un sens plus prosaïque, celui de la paix civile, celle que les institutions sont chargées de préserver et de garantir. La paix peut s'entendre encore comme la paix de l'âme, comme l'a fait récemment Catherine Chalier, dans un livre tout entier inspiré de Levinas, où elle montre que la paix de l'âme ne se gagne que si l'on se refuse à refuser l'autre. L'âme, cette entité psychique, doit nécessairement s'ouvrir à autrui pour que la paix puisse advenir. La violence est dans ce cas une sorte de propension exagérée à s'affirmer soi-même. J'ai décliné trois sens du mot paix où est désigné l'autre de la violence. Mais dans ces Rencontres, on a également pu entendre Michel Wieviorka opposer la violence au conflit, dans une réflexion que j'ai trouvée fort suggestive. Il entendait par cela qu'une violence canalisée dans des procédures de décision pouvait générer de nouvelles normes, et devenir ainsi quelque chose de productif. La violence peut encore s'opposer à l'amour ou à la reconnaissance — ce qui ne revient pas au même, car on peut reconnaître ^{p.221} quelqu'un sans l'aimer, comme le fait par exemple le droit. La violence peut trouver son autre dans l'abolition des médiations. Mais alors, on voit immédiatement que toute une tradition, de Max Weber à Michel Foucault, situe la violence du côté des médiations, qui enferment l'individu. On pourrait continuer cette énumération.

Pour chacune des oppositions ainsi construites se dessine toute une grammaire de la violence. Et c'est chaque fois une autre grammaire qui s'esquisse, une autre notion de la violence qui s'ouvre, ces notions n'étant évidemment pas exclusives, mais bien plutôt complémentaires. J'aimerais interpeller Paul Ricœur à ce sujet, pour qu'il nous dise quel est, pour lui, l'autre de la violence.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

Y a-t-il autant d'autres de la violence qu'il y a de strates dans la constitution du soi ? Y a-t-il une sorte d'éventail des grammaires de la violence qu'il faudrait décliner, par exemple, en relation avec chaque constitution d'identité personnelle ?

Il est bien entendu toutefois que cette polyphonie des grammaires de la violence ne se résume pas ou ne saurait être épuisée par des concepts négatifs ou oppositifs. La violence ne se définit pas toujours par ce qu'elle n'est pas. Elle se définit aussi par ce qu'elle est. L'un des concepts qu'on associe le plus couramment à la notion de violence est celui qui l'assimile à la force ou à l'usage de la force. C'est ce que font des auteurs classiques comme Georges Sorel ou comme un auteur qui a beaucoup critiqué Georges Sorel, mais qui partage implicitement son point de vue, Hannah Arendt. Mais la violence comme usage de la force, évidemment, n'épuise pas la totalité des configurations possibles de la violence. L'objection est immédiate : la définition de la violence comme force ou comme usage de la force — par quoi on entend en général la force physique — n'est-elle pas beaucoup trop restrictive ? Que se passe-t-il dans le langage ? La menace fait-elle partie de la force ? Qu'advient-il de la dimension qu'on appelle perlocutoire du langage ? La phrase suivante de Primo Levi, par exemple, est-elle compréhensible si on pense la violence comme force : « Là où l'on fait violence à l'homme, on fait aussi violence à la langue » ? Il pense bien sûr à son expérience concentrationnaire, où il a vu se déliter, se transformer en tout cas, le langage lui-même.

J'abrège ces remarques. La leçon provisoire que j'en tirerai est qu'il est en quelque manière vain de vouloir identifier un concept, une notion, une caractéristique, une grammaire spécifiques de la

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

violence, une caractéristique qui résumerait à elle seule toute l'idée de la violence. Je crois que c'est une démarche vaine. Ceci met d'ailleurs en question le titre même de ces Rencontres. Si la violence est « de toujours », c'est^{p.222} qu'il y a une essence de la violence, quelque chose de permanent, qui traverse le temps, et par conséquent quelque chose de positivement identifiable. Quelque chose qu'on pourrait identifier aussi positivement que les atomes de la matière. Je crois, en tout cas c'est la conclusion provisoire sur laquelle j'aimerais clore cette introduction, qu'il est vain de vouloir rechercher un concept unitaire de la violence.

SERGE MARGEL : Je ne vais pas non plus tenter de définir la violence. Mais je vais essayer de donner un cadre à ce qui aura été, dans notre culture occidentale, un premier récit autour du concept de violence, autour de l'événement de la violence. Il s'agit du récit fameux de la guerre de Troie, entre *l'Iliade* et *l'Odyssée*, tel qu'il s'est transformé dans les tragédies, et en particulier dans la trilogie d'Eschyle, *l'Orestie*. Je rappelle qu'il s'agit de l'enlèvement d'Hélène par Pâris. Agamemnon, qui voulait reprendre Hélène aux Troyens, a dû sacrifier sa fille Iphigénie pour permettre un bon présage. Au retour de la guerre, sa femme Clytemnestre, mère d'Iphigénie, tue Agamemnon. Leur fils, à son tour, va tuer sa mère. Il y a là un enchaînement de meurtres. C'est le cycle des vengeances. *L'Orestie* d'Eschyle va essayer de montrer comment ce cycle se déplace en institutions judiciaires. Pour mettre un terme au cycle des vengeances, il faut instaurer une institution judiciaire autonome, capable de sanctionner le crime sans recourir au crime. C'est justement ce que *l'Orestie* d'Eschyle met en scène. On peut dire que ce cycle tragique retrace le passage du principe de vengeance au pouvoir judiciaire. Celui-ci

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

— que *l'Orestie* et bien d'autres textes appellent l'aréopage — implique une justice qui soit séparée de l'événement violent, c'est-à-dire une justice qui puisse elle-même conjurer, purifier en quelque sorte la souillure occasionnée par le crime, sans commettre un nouveau crime. C'est une rupture sans précédent, et qui continuera à travailler nos institutions judiciaires.

Evidemment, des problèmes se sont posés. La première grande question consiste à savoir comment on peut faire la différence entre un acte qui se définira comme un acte volontaire et un acte qui pourra ou qui devra se définir comme involontaire. C'est la différence que les philosophes vont essayer d'élaborer, entre ce qui dépend et ce qui ne dépend pas de nous. Sur la base de cette différence, la justice pourra élaborer une procédure pénale qui reste aujourd'hui déterminante, celle de la responsabilité du criminel. A partir de là, la procédure pénale pourra avoir un sens ou non.

p.223 La seconde grande question qui s'est posée est plus difficile. Elle consiste à savoir si la sanction judiciaire, la sanction pénale — cette sanction qui elle-même ne commet pas un nouveau crime pour purifier la faute — est capable d'éliminer la souillure de la faute. Dans *l'Orestie*, apparaît un événement de première importance : cette souillure continue de travailler l'esprit des vivants. Ce nouveau reste de souillure que produit en quelque sorte l'institution judiciaire, en gérant le crime autrement que selon le principe de la vengeance, où va-t-il se révéler, où va-t-il se dérouler et continuer à survivre ? Il continuera de contaminer la société, tout en n'y ayant plus de place. Ce reste va en quelque sorte s'intérioriser, se transformer en fantôme ou en fantasma, en angoisse, en crainte et ressentiment, etc.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

On peut dire, pour résumer et schématiser, qu'avec l'instauration d'un système judiciaire autonome, c'est la question de la conscience qui se pose. Il y a d'une part la conscience intentionnelle, pratique, requise de distinguer rigoureusement entre un acte volontaire et un acte involontaire — pour qu'un criminel soit jugé il faut que soit définie la part de sa responsabilité, que soient en quelque sorte inventés les concepts d'intention, de volonté et d'acte volontaire ou involontaire. D'autre part il s'agira de questionner, de problématiser, non plus seulement la conscience intentionnelle, mais ce qu'on appellera la conscience morale, la mauvaise conscience, le ressentiment, le sentiment de culpabilité. L'établissement du judiciaire, qui coïncide avec l'instauration de la démocratie en Grèce, a en quelque sorte dû inventer, problématiser et conceptualiser, pour se légitimer, ce double concept de conscience.

KAREL BOSKO : J'aimerais rebondir sur le titre des Rencontres et sur la « violence de toujours », qui m'a intrigué et inquiété. L'expression, je l'entends bien, désigne la permanence de la violence, l'agressivité, l'objet de l'éthologie, de la biologie du comportement, de la psychanalyse. Mais s'il faut entendre par là une essence intemporelle de la violence, alors je suis un peu inquiet. Cela me donne le sentiment d'un discours fataliste. Violence de toujours : nous voici cuirassés dans une attitude de refus. Il y a là un piège que l'historien se doit de déjouer, en rappelant deux épopées, celle des résistances civiles et celle de la construction du *Welfare State* en Europe.

Epopées plurielles, multiples, bien sûr, mais fondatrices de valeurs, et fondatrices peut-être de démocratie. Je prendrai

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

quelques exemples concrets. Qui dit résistance civile dit mouvement d'action non violente. J'éviterai le terme de non-violence — j'expliquerai pourquoi. ^{p.224} Gardons à l'idée le terme de résistance civile. Il y a ici toute une série d'événements, de moments à rappeler, qui n'apparaissent que peu dans les ouvrages destinés au grand public et les manuels d'histoire, voire dans les monographies, notamment dans celles qui sont consacrées à l'histoire du XIX^e et du XX^e siècle. Je pense par exemple à des événements qui se sont déroulés pendant la Seconde Guerre mondiale, à la résistance civile organisée en Norvège entre 1940 et 1945, où l'on voit des enseignants faire acte de désobéissance à l'égard des autorités locales. Je pense surtout à ce mouvement extraordinaire qui s'est produit entre août et octobre 1943 au Danemark. La résistance danoise, en accord avec quelques autorités allemandes et avec la Suède, neutre mais complice, a pu soustraire à l'anéantissement sept mille Juifs qui ont été, nuitamment et en plusieurs voyages, transportés du Danemark en terre suédoise. Je pense évidemment, c'est un épisode émouvant pour nous, à la résistance du village de Chambon-sur-Lignon dans les Cévennes, de 1941 à 1944. Mais il y a d'autres événements. Ceux que j'ai énumérés sont connus. D'autres n'appartiennent pas au passé, mais sont encore des événements. Je pense au mouvement californien de la Causa, qui commence en 1962 et se poursuit encore, avec César Chavez, Hélène Chavez, Dolorès Huerta. Ce mouvement est né dans les vignobles de Californie, chez les Chicanos exploités par les propriétaires. Les Chicanos n'ont aucun droit, sont toujours menacés d'être renvoyés à la frontière parce que souvent ils sont entrés illégalement aux Etats-Unis. En 1962, ils n'étaient soutenus par personne, sinon par

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

quelques églises. Mais du point de vue politique et syndical, ils étaient tout à fait seuls. C'est dans ce cadre que Chavez et les siens ont créé un premier syndicat, la *National Farm Workers Association*, qui s'emploie à inscrire les Chicanos sur les listes électorales et à obtenir des autorités de l'Etat de Californie et, plus tard, des autorités fédérales, un certain nombre de droits et la possibilité de recourir à certaines assurances protégeant la main d'œuvre. Cette mobilisation ne s'interrompra pas et sera marquée par des moments extrêmement forts. C'est là que la dimension épique intervient. En mars-avril 1966, notamment, a lieu une marche de Delano à Sacramento. Cet épisode a frappé l'opinion. Des centaines de Chicanos, Vierge de Guadalupe et l'aigle de Zapata en tête, ont marché pendant plusieurs jours en revendiquant leurs droits. Tout cela sera affirmé encore par l'action personnelle de Chavez, qui à trois reprises entamera des grèves de la faim de vingt jours — la dernière, en 1988, durera trente-six jours — pour obtenir le minimum de droits des autorités politiques et des grands propriétaires, alors même que ces droits étaient reconnus depuis la ^{p.225}juridiction du New Deal, en 1935, à laquelle les Chicanos n'avaient pas le droit d'adhérer. Ce qui est intéressant, c'est que ce mouvement s'est élargi à l'Europe, puisque le Danemark et la Norvège, après le Nord des Etats-Unis et le Canada, se sont associés à un boycott lancé par les Chavistas pour faire pression sur les grands propriétaires et obtenir enfin et la négociation et la signature de conventions collectives. Actuellement, Chavez continue sa lutte, essentiellement contre l'usage des pesticides en Californie, qui contribuent à empoisonner purement et simplement les vendangeurs venus du Mexique pour travailler dans le vignoble.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

J'aimerais rappeler un autre mouvement, bien oublié. La question se pose, d'ailleurs, de savoir pourquoi un tel mouvement a été oublié. Je pense au mouvement *Peace People*, en Irlande du Nord, entre 1976 et 1978, qui a vu des femmes, des ménagères, essayer de se mobiliser pour amener au dialogue les parties en présence, IRA, extrémistes protestants et autorités anglaises. Ce mouvement est né de la rue. Il s'est fait petit à petit, par une sorte de mobilisation porte-à-porte, effectuée par deux femmes avec leur cinq enfants. C'est une histoire extraordinaire, dont ne restent que quelques rares images. Je rappelle encore le mouvement philippin de 1986, *People Power*, qui est certainement l'un des très grands exemples de résistance civile. Je remarque au passage que les grands exemples de résistance civile, outre les cas canoniques, nous viennent souvent de l'hémisphère Sud. Deux dates : en 1965, Marcos devient président des Philippines ; en 1971, il instaure la loi martiale ; en 1972, il emprisonne l'un des leaders de l'opposition qu'il craint le plus, Benigno Aquino. En 1979, Aquino est libéré. Il part aux Etats-Unis, revient en 1983 pour entrer dans la lutte politique légale, parlementaire. Il est assassiné à son arrivée à Manille. Ce qui est intéressant, c'est qu'à ce moment-là, les événements se précipitent de manière extraordinaire, puisqu'en 1986 Marcos, jouant le tout pour le tout, se porte une fois encore candidat à la présidence. Corazon Aquino, la veuve de Benigno, se porte candidate contre lui. Elle lance un mouvement extraordinaire. Le peuple philippin vote massivement. Ces élections sont supervisées par un mouvement issu de l'Eglise, qui cherche, fort des 150.000 à 200.000 militants qu'il compte sur tout le territoire du pays, à contrôler l'honnêteté des élections. Malgré le contrôle, Marcos est élu. Le 22 février, pour faire pièce à

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

cette élection forcée, le chef d'état-major de l'armée décide de se replier dans une caserne de Manille et de faire allégeance à Corazon Aquino, considérée comme le vainqueur authentique. Ce qui est extraordinaire, c'est que l'Eglise, qui a joué un rôle très important dans ^{p.226} la mobilisation populaire, appelle par radio le peuple de Manille à venir soutenir les militaires rebelles. En quelques jours, deux millions d'habitants de Manille se mobilisent autour de cette caserne, entre les chars d'assaut, malgré le risque d'un massacre. Alors que les participants n'y croyaient pas, et pensaient que ce mouvement ne serait qu'un pétard mouillé, Marcos se retire sous la pression des Américains et Corazon Aquino prend ses fonctions.

Je vous ai donné quelques exemples significatifs. Il faudrait citer aussi les sept jours de Prague en 1968. Je m'en voudrais d'oublier l'été polonais de 1980. Je voudrais rappeler les noms de quelques leaders de la résistance civile : Nkruma au Ghana, Monseigneur Romero au San Salvador, Vaclav Havel en Tchécoslovaquie. Ce qui est intéressant, dans tout cela, c'est que dans chacun des cas évoqués, le mouvement part d'une lutte contre la peur qui enferme les gens en eux-mêmes. Les gens sont comme bouclés dans leur vie privée par un climat de peur qui est répandu soit par l'autorité, soit par les grands propriétaires, etc. On a ici une sorte d'élargissement de la problématique de Patočka à propos de la Tchécoslovaquie, où l'enfermement dans la vie privée apparaît comme une première marque du régime totalitaire. Sortir, triompher de la peur est un moment décisif, c'est un moment politique, une prise de décision. C'est dans ce sens qu'on peut parler de résistance civile, aux trois sens du mot civil, sens qui avaient été précisés par Gandhi lui-même, qui parlait fort peu

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

de non-violence et préférerait évoquer l'étreinte et la revendication civiles de la vérité. Résistance civile, parce qu'elle n'est pas armée ; parce qu'elle fait appel à la civilité, au refus de la force et de l'affrontement physique ; parce qu'enfin ce type de résistance fonde ou reconstitue l'espace de la discussion, du dialogue, du consensus ou dissensus, l'espace démocratique. De ce point de vue, je crois que ces mouvements ont un sens politique majeur, au-delà de l'aspect purement éthique ou religieux auquel on les ramène souvent. On pourrait se demander, finalement, s'ils n'invitent pas à une relecture de l'histoire ou en tout cas de certains événements historiques. Je pense à la résistance légale — le terme est forgé par Gambetta lui-même — à l'époque de la lutte contre l'ordre moral, en 1877.

LAURENT ADERT : Je reviens sur un propos de Paul Ricœur. Il disait tout à l'heure que le jugement moral de base, c'est le « Tu ne tueras pas ». Il m'apparaît que c'est moins un jugement moral qu'un interdit. Un interdit, pourrait-on dire, qui tombe du ciel, puisque ce sont les Tables de la Loi qui l'énoncent. Nous savons qu'on n'interdit jamais que ce vers quoi ^{p.227} les hommes sont fortement portés. On est bien contraint de supposer, derrière l'interdit du meurtre, une violente tentation, dans l'histoire des hommes, de tuer l'autre. Discuter de la violence devrait donc nous conduire à orienter le problème en direction de la relation à l'autre. Après tout, la violence nous requiert ou nous concerne comme question, principalement, voire exclusivement dans cette dimension. C'est à l'aune de l'accueil que l'on fait soi-même, comme individu, ou nous-mêmes, comme communauté, à l'autre, à l'étranger, que se mesurent notre degré de civilisation et notre capacité de surmonter la pulsion meurtrière. Ce que je rappelle là

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

est en quelque sorte une banalité freudienne. Mais il me semble que dans ce qu'on a entendu ces derniers jours, le problème de la violence a rarement été orienté, de manière ferme, en direction de la question de l'autre.

Dans l'intitulé de ces Rencontres, je pense, contrairement à d'autres, que la formule « violence de toujours » s'impose justement pour la raison que je viens de formuler. L'interdit du meurtre est aussi vieux que la civilisation elle-même. Ce qui est curieux, dans cet énoncé, c'est qu'on ne sait pas qui l'énonce. Nous en sommes les destinataires, et les destinataires si possible contraints. En écoutant hier le catalogue des cruautés commises dans la guerre de Bosnie-Herzégovine, je me disais que cette galerie d'atrocités, c'était une chose à laquelle, il faut quand même le dire, nous sommes habitués — non au sens d'une accoutumance, mais à celui d'un contact que nous avons déjà eu plus d'une fois. Les viols collectifs, les massacres de populations civiles désarmées, hélas, tout cela, nous y avons déjà eu affaire. Il faut rappeler que nous y avons eu affaire dans une époque à la suite de laquelle nous avons dit : jamais plus. Jamais plus de purification ethnique, jamais plus d'agression de civils désarmés, pour des raisons ethniques ou raciales. Ce « jamais plus » qui est issu du traumatisme laissé par le nazisme, nous n'avons pas encore prouvé que nous étions capables de le mettre en œuvre et de l'appliquer. Je crois que la balle est malheureusement dans notre camp à tous, concernant cette situation.

J'aimerais aussi poser, dans la lancée de ce qu'a dit Paul Ricœur, la question de l'exceptionnalité historique. Il est certain, me semble-t-il, qu'il y a une exceptionnalité de la Shoah. Mais, Ricœur s'est employé à le montrer, elle est difficile à penser et à

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

articuler sans donner prise à des équivoques ou à des malentendus. Il serait peut-être intéressant de revenir sur cet aspect. Il faudrait considérer cette exceptionnalité à la lumière, par exemple, de la purification ethnique en Bosnie-Herzégovine, comme si ce qui vient de se passer en Yougoslavie répétait quelque chose, qui pourtant devait rester exceptionnel.

p.228 On a dit que la violence était un concept sans extension, ou du moins dont la formulation serait spéculaire, c'est-à-dire qu'on appellerait violence ce qu'on ne supporte pas. Dans la ligne de mon argumentation, qui est grosso modo freudienne, la violence apparaît comme un fait, qui se définit clairement par le meurtre de l'autre. Dans l'intitulé de la conférence de Paul Ricœur, le mal que l'homme fait à l'homme, c'est le meurtre.

MARK HUNYADI : Je veux essayer de formuler l'hypothèse selon laquelle l'expression « violence de toujours » est inappropriée — c'est dire de prendre le contre-pied de ce qui vient d'être dit. Si on prend au sérieux le fait que la violence est au fond quelque chose que nous connaissons depuis toujours, le fait que la violence n'est pas un concept qui a à être défini, je crois que cette constatation est lourde de conséquence pour notre propos. Le concept de violence et toutes les grammaires que j'ai esquissées ont un double aspect. Ils ont d'abord un aspect descriptif. Ils décrivent des violences, des actes violents, des séquences violentes. Ils ont simultanément un aspect normatif. De même qu'on nous l'a montré hier, de manière suggestive, que le monstre était une création historique du XIX^e siècle et qu'il faisait référence à une société sinon policée, du moins pacifiée ou disciplinée dont il était la figure en creux, la violence a ce double aspect d'une chose à la

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

fois décrite et souhaitée. En décrivant on dénonce. En dénonçant on fait signe vers quelque chose. Le couple oppositionnel de la violence et de son autre est intéressant à cet égard. Il y a donc une sorte de double codage de la notion de violence, à la fois descriptive et normative.

Nous savons depuis toujours ce que c'est que la violence. Il y a double codage de la violence. Si nous mettons en rapport ces deux faits, nous voyons me semble-t-il que la notion de violence est au carrefour de ce que nous pourrions appeler notre identité morale. J'entends par identité morale la manière dont nous nous appréhendons nous-mêmes et les autres, de manière fondamentale. Je dirai par exemple que sous l'Ancien Régime, soi-même et autrui se percevaient comme sujets du roi, et que depuis l'avènement des sociétés démocratiques, depuis deux cents ans, on ne se perçoit plus comme sujet du roi, mais comme sujet de droit. C'est fondamentalement différent. A cet égard, les analyses de Norbert Elias, auxquelles on ne s'est à mon avis pas assez référé pendant ces Rencontres, sont tout à fait fondamentales. Il montre par exemple, textes à l'appui, l'espèce de jouissance qu'il y avait à voler, tuer et piller au Moyen Age, chose absolument ^{p.229} incompatible avec les citoyens d'une société démocratique. Chaque nouvelle appréhension de soi, chaque nouvelle forme de l'identité morale impliquent en quelque sorte une nouvelle appréhension de la violence. Il y aurait ainsi une violence spécifiquement démocratique, spécifiquement liée au sujet démocratique. C'est dans ce sens que j'entends que la violence est un concept spéculaire, au sens de speculum, le miroir, c'est-à-dire qu'elle est le reflet de notre identité morale, de ce que nous jugeons inacceptable au titre de la violence. C'est ce à quoi renvoie, me

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

semble-t-il, le concept de violence. Il suit comme son ombre la notion d'identité morale, et à travers elle la notion de ce que nous acceptons et de ce que nous n'acceptons pas au titre du jugement moral. C'est pour cela que nous savons depuis toujours ce qu'elle est. Elle met en question notre identité morale, et celle-ci ne se joue pas sur le mode réflexif. Nous nous concevons tous, ici, comme sujets de droit. Nous n'avons pas besoin d'une étape réflexive particulière pour nous distinguer comme tels. Autrement dit, l'usage que nous faisons de la notion de violence, dans son évidence non problématisée, reflète à la fois ce que nous sommes et ce que nous souhaiterions être. C'est le double codage de l'idée de violence.

J'en vois une confirmation, un peu anecdotique, dans l'intérêt que les médias, le public et nous tous vouons au fait divers. Je m'inscris en faux contre la théorie de Bourdieu, pour qui le fait divers est ce qui fait diversion. Au contraire. Il nous rassemble autour de la compréhension commune de ce que nous acceptons et de ce que nous jugeons inacceptable. Il s'agit de recentrer, de réactiver en quelque sorte la compréhension que nous avons de notre identité morale.

Par conséquent, il me semble que lorsque nous ne tolérons plus la souffrance des animaux, ou lorsque nous refusons la violence à l'égard des enfants, lorsque nous dénonçons ce que Wieviorka appelait les conflits de civilité, ou lorsque nous pointons les projecteurs vers cette zone d'ombre qu'est la violence conjugale, à chaque fois ce n'est pas le concept de violence qui se précise, mais c'est notre sensibilité morale qui s'élargit, ce qui est tout à fait différent. Je ne dirai pas qu'on s'intéresse de plus en plus à la violence des enfants, ou sur les enfants, ou dans le couple. Je

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

formulerai les choses différemment. Je dirais que nous sommes de plus en plus d'accord pour appeler violence certains comportements. Ce fait est un trait fondamental de notre sensibilité morale. Je proposerais de renverser ce que suggère le sous-titre « violence de toujours ». Plutôt que de supposer une naissance ou un objet stable qui serait la violence, qu'il s'agirait d'identifier conceptuellement ou empiriquement, je dirais que ce n'est pas à nous de demander ce qu'est la ^{p.230} violence, mais à la violence de dire qui nous sommes. En cela, précisément, la violence est un concept spéculaire qui renvoie à notre identité morale. Et c'est pour cette raison-là que je nierais une naissance de la violence. Elle est aussi évolutive que notre identité morale.

PAUL RICŒUR : Sur l'exceptionnalité morale, j'ai donné une clef, mais je ne l'ai pas suivie, parce que je l'avais fait ailleurs, lorsque j'avais proposé de dire que l'horrible était l'inverse du sublime. Or dans l'esthétique du sublime de Kant, qui est aussi une partie de l'esthétique du goût, il y a cette proposition générale que l'objet du goût est singulier. Il est sans concept. Il ne faut pas oublier que tous les objets de l'esthétique sont sans concept. Comment ce qui n'a pas de concept est-il universalisable ? Par la communicabilité. J'ai essayé de terminer avec l'idée de la singularité exemplaire, à savoir que c'était l'exemplarité qui joignait, en quelque sorte, la singularité à une sorte de généralité. Mais c'est une généralité qui consiste à faire exemple. Je ne sais pas où cela mène. Car je présuppose, en quelque sorte, une relation en miroir du sublime et de l'horrible. Mais cette idée me paraît appuyée par une relation en miroir que j'ai trouvée chez Nabert lorsqu'il parle du *durnum* en négatif, comme précisément le négatif de la vénération : qui est au-dessus des normes, qui n'est pas exigible. Ce que les

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

moralistes du Moyen Age appelaient les vertus surrogatoires. Il y aurait en quelque sorte un négatif du surrogatoire dans l'infranégatif. Mais je le répète, je ne sais pas où cela mène. Quand j'étais à Chicago, j'ai fait plusieurs séminaires sur l'esthétique du goût avec un philosophe analytique. Lui jouait tout là-dessus, sur le sans-concept. C'était très intéressant du point de vue du fonctionnement en linguistique. Mais il y a aussi la normativité. Je ne sais pas ce qu'on peut accepter de cette idée-là, qui reste très intuitive, et qui me semble au cœur du cri de Friedländer : inacceptable. Autrement dit : le négatif du sublime dans l'horrible ; la singularité des jugements de goût, leur seule universalité non conceptuelle étant la communicabilité, que j'ai appelée ici exemplarité.

MARK HUNYADI : C'était déjà la caractéristique de la casuistique, me semble-t-il, de faire du cas un exemple.

PAUL RICŒUR : Hannah Arendt, dans la partie qu'elle n'a hélas pas pu écrire sur « Juger », était partie sur l'esthétique. Elle essayait de reconstruire le ^{p.231} politique à partir de l'esthétique. Cela n'a pas trop marché. Mais il y avait là une piste, avec le jugement de goût. Kant dit quelquefois : « Un événement inoubliable, la Révolution française ». C'est une chose qui n'arrive qu'une fois. Mais en même temps, il donnait à cela une dimension prophétique.

SERGE MARGEL : Dans la ligne de votre argumentation, ce qui est très intéressant est l'institutionnalisation du judiciaire. On a dit, ces jours, qu'il était gênant que le politique ou la politique passe du côté du judiciaire, et qu'on en arrive à parler de républiques ou

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

de démocraties des juges, comme dit la presse. Or la singularité exemplaire de la Shoah, au fond, s'est institutionnalisée grâce au Tribunal pénal international et au concept de crime contre l'humanité. Et c'est par cette institutionnalisation juridique, précisément, qu'on peut espérer que ça fasse exemple, ou que la singularité exemplaire de l'événement historique soit protégée dans un cadre juridique non révisable. Car ce qui me donne un sentiment de malaise, dans l'ex-Yougoslavie, c'est que ça recommence.

PAUL RICŒUR : La singularité est chaque fois singulière... Cela touche une sorte d'oblitologie. Je ne cache pas du tout le sentiment, si vous voulez, que le mal est légion. Il y a une sorte de complicité du bien qui cumule, mais que le mal disperse. Mais je ne suis pas sûr de pouvoir thématiser cela. On voit, dans une certaine figure évangélique ou peut-être déjà gnostique, que Satan est légion. Il n'est pas quelqu'un. Il est la dispersion même. Où mène l'idée de la dispersion, des figures du mal qui sont des irrptions ? Notre ami rwandais, Ezéchias Rwabuhiri, pourrait parfaitement dire que ce sont des singuliers. C'est un point de vue moral. Mais dès que vous entrez dans l'histoire, vous êtes dans la comparaison. Et alors, vous pouvez dire que c'est plus ou moins comparable, que c'est plus ou moins singulier en ce sens-là. J'ai essayé, justement, de dissocier le concept historique du concept moral. Quelquefois, ils se rejoignent.

CHRISTINA ALVAREZ : Pour ce qui concerne la différence entre l'Holocauste et le goulag, il y a eu des procès pour le premier, et non pour le second. Pourquoi cette absence ? Nous avons dit « plus jamais » à propos du Kosovo. Mais l'OTAN a disséminé sur

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

le sol de la Serbie et du Kosovo des quantités énormes de cartouches radioactives qui vont contaminer le ^{p.232} sol et l'eau pendant des millénaires. Cela ne mériterait-il pas aussi un « plus jamais » ?

PAUL RICŒUR : Je crois que la fonction du philosophe est d'aider les autres à conceptualiser correctement et à construire de bons arguments, mais non de les appliquer. C'est de plus en plus le rôle que je remplis. Je suis très heureux d'être invité par des médecins, des juristes, des historiens. Je me dis que mon travail, dans ce contexte, est de faire cela. Qu'il ne faut pas confondre ceci avec cela. Hannah Arendt faisait la même chose. Toutes ses conférences visaient à faire cette distinction.

Je me permets de revenir sur la question des définitions de la violence. Je suis d'accord avec vous : il faut admettre la polysémie. Pourquoi pas ? Ce qu'il faut dire, c'est simplement : quand je parle, j'emploie tel terme dans tel sens. Je pensais à une direction possible. J'ai tout misé, dans mon dernier travail, sur l'idée de capacité. L'homme capable. Si j'essaie de penser dans ce cadre-là, je rencontre l'idée que chaque fois qu'on agit, on exerce un pouvoir, mais un pouvoir sur l'autre. Il y a donc une dissymétrie fondamentale. J'ai été en liaison, à Chicago, avec un moraliste qui parlait de cela, pour réintroduire le sujet de droit à partir de l'incapacité de ce qu'il appelait le récipient d'action. Il y a une dissymétrie d'action : l'un agit et l'autre subit. Ce n'est pas seulement une réaction. Il subit. Est-ce que dans cette dissymétrie première il n'y a pas une occasion ? J'ai lu l'autre jour dans la revue Esprit un magnifique article de Claude Habib, disant que le fond du fond de l'histoire des hommes et des femmes, c'est qu'une

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

femme peut être violée et non un homme. Elle subit. La dissymétrie joue en quelque sorte par positions. Cela me paraît dans la ligne spinoziste du conatus. On pourrait dire que c'est diminuer le conatus de l'autre. Mais est-ce qu'on a le droit de dire : c'est la définition ? Je suis tout à fait d'accord de garder la labilité des concepts dont on se sert. Il suffit de préciser chaque fois dans quel sens on les utilise.

ROBERTA DE MONTICELLI : Ce que Mark Hunyadi a dit au début, à savoir qu'il n'y a pas de recherche possible d'une unité possible du concept de violence, provoque chez moi une certaine perplexité. Je me demande si nous serions ici, occupés à parler de la violence, si ce que nous entendons par violence ne se référerait, par exemple, qu'aux ouragans ou aux agressions des animaux sauvages ? Je pense que nous ne serions pas là. Il y a quand même des liens essentiels entre ce qui nous intéresse et ^{p.233} d'autres phénomènes. Mark Hunyadi lui-même a d'ailleurs posé, dans la seconde partie de son intervention, l'un de ces liens essentiels — le lien par exemple entre violence et identité morale. C'est quand même une direction plutôt eidétique qu'historique.

Vous vous rappelez peut-être que dans *La Divine Comédie* de Dante, le « giron des coléreux » défend l'accès à l'enfer profond. Mais si les coléreux défendent l'accès à l'enfer profond, même au sommet du paradis, quand saint Pierre dénonce ce que l'Eglise a fait sur terre, tout le paradis s'enflamme de colère. Il devient rouge comme un coucher de soleil. C'est une image qui nous dit quelque chose d'essentiel. L'une des raisons pour lesquelles nous nous intéressons à la violence est peut-être que, à la différence du lion qui nous agresse, l'homme violent veut en outre avoir raison.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

C'est pourquoi le conflit, chez nous, devient dispute, puis guerre. Monsieur Ricœur, ne voyez-vous pas, quelque part, un chemin pour parvenir à quelque chose de plus semblable à une idée de la violence ?

Ce qui me gêne est l'affirmation que nous ne puissions même pas arriver à une caractérisation du concept de violence, puisque précisément nous utilisons ce mot de plusieurs manières. L'introduction de Mark Hunyadi était intéressante. Mais même si nous parlons de la violence de plusieurs manières, nous sommes intéressés à en dégager quelque chose d'essentiel. Je me demande si l'une des directions dans lesquelles ce débat se dirige ne serait pas de montrer le lien entre notre identité morale et l'une des racines humaines de la violence, qui est une capacité de s'indigner qui peut être partagée et par ceux qui n'ont pas raison et par ceux qui ont raison, que ce soit au fond de l'enfer ou au sommet du paradis. Il y a là un paradoxe, mais aussi quelque chose qui caractérise la violence humaine, et peut-être aussi un moment tragique de cette violence.

PAUL RICŒUR : J'écoute cette proposition. Mais je ne vois pas comment fonctionne l'image du paradis. Il y a là quelque chose qui m'échappe. Est-ce que ça fonctionne comme une nostalgie : quelque chose serait perdu et en le retrouvant on aurait la définition cherchée ?

ROBERTA DE MONTICELLI : Je me réfère au moment où saint Pierre adresse une invective à ce que l'Eglise est devenue sur terre. Il s'enflamme d'une juste colère. L'idée était que nous devons voir les deux visages de la colère, celui de l'indignation, qui

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

nous distingue des animaux, et celui de la rage et de ^{p.234} la violence au sens propre. Vous parliez des pôles de l'horrible et du sublime, qui se reflètent en quelque sorte. Je voulais reprendre cela avec l'enfer et le paradis. L'animal vous agresse, mais il ne veut pas avoir raison. Nous sommes souvent violents, mais nous voulons avoir raison. Je rejoins ici le concept d'identité morale dont parlait Hunyadi.

UN INTERVENANT : Le thème de la violence m'interpelle, comme tout le monde. Je m'y suis aussi intéressé en tant qu'herméneute. C'est l'un des domaines où je me suis intéressé à vous, Paul Ricœur, avant que je ne devienne médiéviste. Plusieurs questions me semblent urgentes. J'ai été moi aussi choqué par l'expression « violence de toujours ». J'y ai trouvé une réponse partielle en ceci que la violence n'a pas qu'un sens négatif. Dans violence, il y a le vouloir, l'idée de volonté. Je crois qu'on pourrait définir la violence comme un excès de volonté, une volonté qui s'emballe. J'étais donc choqué par cette idée de violence de toujours, parce que la société, du moment qu'elle s'organise, est là pour surmonter cette violence par la retenue. C'est là que l'un des exemples donnés m'a touché, parce qu'il a fait l'objet de nombreux débats en Allemagne au moment de la guerre du Kosovo. A cette époque, l'Allemagne était enfermée dans un dilemme. Le dilemme était : « Jamais plus Auschwitz » et « jamais plus la guerre ». Or, au moment de la guerre du Kosovo, l'Allemagne est entrée en guerre. Quand on entre en guerre, on ne peut jamais savoir où cette guerre mènera. En Allemagne, on a ressenti cela de manière assez dramatique. Un ministre a été attaqué. Mais de l'autre côté, des menaces sont venues qui étaient tout de même assez inquiétantes. Il me semble même que Eltsine a parlé de diriger ses missiles sur l'Europe.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

Peut-on répondre à la violence par la violence ? Ou précisément, est-ce dans la retenue du vouloir vivre, de la volonté que se trouve le chemin ? Il me semble que c'est irréfutablement dans ce sens-là. C'est là le sens cathartique d'un tel colloque : jamais plus la violence, jamais plus la guerre, même pour combattre la guerre. Je ne sais pas si c'est possible.

PAUL RICŒUR : Je crois que la piste étymologique que vous avez évoquée est fautive. Violence ne vient pas de volonté. Ces termes n'ont pas de rapport. Je crois qu'il faudrait aller dans une autre direction, qui nous est donnée par un autre Kant, celui de la philosophie du droit, où il commence avec l'idée que le moi a un mien, et donc qu'il y a une sorte de zone d'expansion du propre et que la violence, au fond, c'est pénétrer sur ^{p.235} le territoire de l'autre. On présuppose que l'autre, bien sûr, n'est pas invisible, qu'il est fait de chair, mais qu'au-delà de la chair il y a quelque chose de plus, ses vêtements, etc. Je me rappelle que quand les Soviétiques parlaient de la propriété, il restait toujours un résidu auquel on ne pouvait pas toucher — l'inviolabilité de tout ce qui peut être considéré comme l'empire du mien et du sien, que l'on a dans l'idée du droit, *suum cuique reddere*, « rendre à chacun son sien ». Kant, je crois, reprenait cette définition du droit.

Qu'est-ce que c'est que le sien ? C'est peut-être ce qu'il faudrait examiner. Il serait peut-être, dans notre langue, du côté des pronoms possessifs. Il n'y a pas que *moi*, il y a *mien* ; avec *toi*, il y a *tien*, avec *soi*, *sien*. Cela fonctionne profondément, et définit une zone d'avoir. Je reviens à ce que je disais tout à l'heure à propos du viol des femmes, parce que c'est exactement cela. La pénétration : vous entrez dans ce qui est le domaine inviolable de

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

l'autre.

UN INTERVENANT : J'aimerais partager quelques réflexions, en reprenant quelques éléments dans ce que je viens d'entendre. Je m'interroge sur l'origine de la violence, mais aussi sur ce qu'il y a après la violence, sur ce qui pourrait apporter un apaisement à la violence.

Reprenons l'archétype du rapt d'Hélène, qui refléterait un manque de quelque chose : on va prendre cette femme à un autre. Ou bien, dans l'idée de priver les autres de leurs droits, de leur liberté, ou même de ne pas tuer, on va jusqu'à les priver de leur propre vie. Je me demande s'il n'y a pas là un manque à combler, de nature peut-être existentielle, qui engendre la violence. Jusqu'où ce manque est-il un manque d'identité ou un manque de sens dans sa propre existence ? Je rejoins ici les propos de Paul Ricoeur, pour qui il y a une perte de l'identité personnelle, ou même de la conscience individuelle, dans ce phénomène qui devient un phénomène de masse. Quel serait le manque qui engendre cette violence si on va jusqu'à prendre la vie de l'autre, jusqu'à le priver de ses droits ? Est-ce que ce n'est pas précisément ce manque d'identité personnelle ou ce manque de sens dans sa propre vie ?

Je vois encore, dans les propos de Serge Margel sur ce qui peut apaiser la violence, que le jugement semble ne pas y suffire. Il y aurait une survivance de la culpabilité, un manque qui ne serait pas apaisé ou comblé. Si ce manque est, éventuellement, un manque de sens ou d'identité, je me demande ce qui peut le combler. N'est-ce pas tout simplement le don, l'offrande de quelque chose qui viendrait combler le manque existentiel ?

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

Jusqu'où va aller ce don ? Peut-il aller, chacun ^{p.236} se questionnant sur sa propre identité, jusqu'au don de soi, au don absolu, celui de sa vie à l'autre ? Alors, ce don ne deviendrait-il pas le don par excellence, qui est le pardon, c'est-à-dire l'offre de soi, non comme réponse à la violence en tant que phénomène de masse, mais comme pardon individuel, qui est le seul qui soit apte à combler un manque spécifique d'aptitude à recevoir la vie ? La vie nous serait ainsi offerte individuellement.

LAURENT ADERT : Je ne suis pas sûr qu'on gagne à être trop angélique. Qu'on s'inscrive dans une perspective psychanalytique freudienne ou, à l'opposé, dans une construction philosophique comme celle d'Emmanuel Levinas, par exemple, ce qui fait problème, ce qui constitue un défi pour chaque homme et pour toute communauté humaine, c'est l'allergie à l'autre et la tentation du meurtre. Sinon, je ne vois guère de quoi nous parlons. Nous n'aurions à endurer ni malaise ni trouble. Avant de chercher une solution du côté du don de soi, il faut déjà chercher à accepter tout simplement l'existence de l'autre, et considérer la place qui lui est faite ou non. On pourrait discuter la question de l'exceptionnalité de la Shoah. Mais il me semble que la réflexion d'Emmanuel Levinas porte sur la question de l'allergie à l'autre, comme telle. Le caractère exemplaire accordé dans ses écrits à l'antisémitisme et à la Shoah, n'est pas net du tout. En réalité, le noyau de sa réflexion est ce qu'il intitule « humanisme de l'autre homme » — car l'humanisme ne fait pas problème ; ce qui fait problème est l'humanisme de l'autre homme, l'accueil de l'autre. Il me semble que la catégorie englobante y est le racisme, l'intolérance, la haine de l'autre comme tels. Il faut revenir à cette donnée de fait. Ce n'est pas une histoire drôle qui nous arrive ainsi. Ce qui est en cause est un travail

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

d'élaboration de notre propre haine. Il faut commencer par la reconnaître en soi et dans la communauté à laquelle on appartient.

PAUL RICŒUR : D'autre part il faut que ce concept soit plus affiné, parce que si on a simplement la non-reconnaissance de l'autre, c'est tout et n'importe quoi. J'essaie de pousser dans la même direction avec l'idée de place. Faire place à l'autre. Cela peut aller dans le cadre d'un discours levinassien. On a besoin de place. Et qu'est-ce que c'est que la place ? On occupe une place, il faut qu'il y ait de la place. C'est le non-contact, et donc la non-pénétration. Est-ce que la violence ne commence pas quand non seulement je ne fais pas de place à l'autre, mais j'occupe sa place. Il y a ^{p.237} toute une sémantique du lieu qu'on occupe. Il existe un concept politique effrayant, mais dont la base était bonne : *Lebensraum*, l'espace de vie. Il y a de l'espace là-dedans. De l'espace à ne pas franchir, à ne pas occuper. On retrouve peut-être cela dans la mise à distance, dans l'idée de mettre à sa place. Dans la violence, il y a le refus de la distance. Le coup porté sur la figure, c'est l'immédiateté, la non-distance corporelle.

MARIE-PIERRE MESTRE : Je suis frappé par le fait qu'on parle peu de la violence qui ne se produit pas par effraction. Il me semble que parfois la violence s'exerce par manque d'effraction. Je pense à des violences psychologiques. Ou par exemple aux pères qui n'opposent pas leur force à leurs enfants, à certains moments. Il ne s'agit pas d'exercer une violence physique. Mais c'est une forme de violence qu'on rencontre souvent aujourd'hui. Je ferai le parallèle avec la violence du silence et de l'indifférence, qui peut être plus grave et plus insidieuse que celle du coup porté physiquement. Mais je crois que c'est une violence. Pour moi, il

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

faut parfois faire effraction dans la bulle de l'autre, et cela peut se révéler moins violent que de rester en dehors. Vous avez parlé du jugement juridique. Mais parfois on est en deçà, dans la violence. On est avant le jugement, puisqu'il n'y a pas acte de violence.

PAUL RICŒUR : Vous dites qu'il y a des violences sans effraction. Mais je n'en suis pas sûr, parce que l'occupation de la place de l'autre n'est pas forcément physique. Un père peut occuper la place du fils. Il ne se met pas à sa place. Il occupe la place qui n'est pas la sienne. Où mène la métaphore de la place ? On peut garder ses distances, ou faire des intrusions de langage.

MARIE-PIERRE MESTRE : Ce que je veux dire, c'est que j'aimerais qu'il y ait parfois effraction. Ce n'est pas nécessairement la question de la place — que le père se mette à la place du fils. C'est que le fils a besoin de rencontrer ce que j'appelle un butoir, une limite, un arrêt. Et s'il ne trouve pas ça, il me semble qu'on exerce une violence à son endroit.

PAUL RICŒUR : On dit aussi qu'on s'enferme parfois dans une coquille, et qu'il faut alors briser cette coquille. Il faut voir comment fonctionnent toutes ^{p.238} ces métaphores. A certains moments elles se renversent. Il faut laisser la place aux autres. Mais si on la barricade, ce n'est plus une place non plus. On parle aussi de briser la glace, pour dire qu'on veut briser la coquille. Je crois qu'il faut beaucoup travailler sur les métaphores. Elles font partie de ce qu'on a toujours déjà su.

UN INTERVENANT : Je voudrais dire comment j'interprète, pour ma part, le titre de ces rencontres, « violence de toujours ». Une

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

génération couvre trente à quarante ans : j'ai l'impression que cette expression, « violence de toujours », recouvre une tendance helvétique à une sorte de paix, de l'espèce que John Le Carré qualifiait d'« insoutenable ». On a voulu la paix du travail, le compromis partout, bref, à la fois un mythe de la paix structurelle et la mise en place des institutions correspondantes. C'est comme si cette paix devenait violente, qu'elle imposait un tel silence que d'une certaine façon elle ne laissait plus de place au conflit. Dès qu'il y a conflit, il y a bruit. Cela brise le silence hivernal de la Suisse. Voilà comment je me représente la « violence de toujours » en Helvétie.

ISAAC ASSOR : J'aimerais que Paul Ricœur définisse, de façon simple, en quoi il y a singularité de la Shoah, et en quoi elle se distingue d'un pogrom. Je n'ai pas très bien compris, dans sa conférence, les éléments qu'il a donnés pour définir la singularité de la Shoah.

PAUL RICŒUR : J'ai dit que c'était chaque fois singulier. Il faut le traiter chaque fois singulièrement. Et si vous faites un travail historique, vous établissez des comparaisons. Vous aurez de l'incomparable et du plus ou moins comparable. Mais ce n'est pas la même chose que la singularité. J'ai essayé de dissocier singularité de unicité, parce que unicité fait partie du champ sémantique de la comparaison. Il y a un plan où c'est incomparable, parce que c'est unique dans mon indignation, dans ma réprobation. Mais d'autre part, si je fais un travail scientifique, je comparerai. Tout le monde le fait.

ANDRÉ JACOB : Je voulais remonter d'une remarque de Paul

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

Ricœur sur la pluralité de Satan au titre même de la table ronde sur « Ethique et violence », et en rapport avec la présentation de Mark Hunyadi. Je n'assume pas, p.239 comme Paul Ricœur le fait lui-même, l'usage de Satan et de sa pluralité, essayant dans ma propre réflexion sur le mal de m'en tenir à un point de vue strictement anthropologique. Il en résulte que finalement la notion de mal est plus complexe et difficile à aborder que celle de violence. Celle-ci a une immédiateté. L'éthique, aujourd'hui, est en grande partie une réflexion sur la violence. Je me demande si la pluralité que signalait Paul Ricœur ne devrait pas être déplacée sur les violences, ce qui expliquerait d'ailleurs qu'on ne peut pas facilement conceptualiser la violence.

Sur ce point, j'ai été un peu gêné quand Mark Hunyadi a présenté les contraires de la violence en commençant par le mot éthique. Il m'a semblé que dans tous les termes qu'il a envisagés, on peut regrouper les trois derniers, qui forment une sorte de constellation (reconnaissance, médiation, amour). A un degré supérieur il y a le couple paix-conflit, qui est plutôt d'orientation politique. Et j'aimerais, bien que n'ayant aucun rapport avec la pensée indienne, réhabiliter la notion de non-violence. Car je me demande si, en face de la pluralité des violences, la non-violence n'est pas la seule unité qui s'impose à nous, surtout depuis que la guerre atteint plus les civils que les militaires — la notion de guerre est en pleine décomposition, alors qu'au contraire la violence se retrouve jusque sur les autoroutes. Il en résulte que je me suis demandé si, au lieu du mot éthique, qui couvre tout, le terme de non-violence n'était pas l'unité impérative qui, précisément, devrait remplacer ce que vous avez appelé, un peu vite, l'éthique, étant entendu que l'éthique est la recherche d'une

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

rénovation perpétuelle de l'humain, qui doit éviter la violence comme elle évite, par la médecine ou les sciences de la terre, les violences que la nature fait à l'homme.

PAUL RICŒUR : Mais comment faire d'un terme négatif un terme fédérateur ? Parler de non-violence, c'est nier quelque chose. Si vous ne savez pas ce qu'est la chose que vous niez, comment saurez-vous que le terme a une unité ?

ANDRÉ JACOB : Le problème est en effet assez subtil. Je voulais dire encore, à propos du non, que le non couvre également une pluralité. Sur le plan théorique, je crois fortement que *La Philosophie du non* de Bachelard est à reprendre toujours à nouveau, que nous avons des tas de raisons, en éthique comme ailleurs, d'être non kantien. Le bénéfique que nous trouvons à être secoués par Nietzsche ne nous empêche pas d'être non nietzschéens. Je crois que sur un plan théorique la notion de non est ^{p.240} importante. Sans emboîter le pas à Marcuse, il y a quand même un non de la révolte, qui a une positivité, dans la mesure où la positivité au sens de Hegel est plus positive que tous les positivismes.

PAUL RICŒUR : Vous n'avez pas parlé de justice. C'est peut-être de cela que je partirais — avec Levinas, d'ailleurs. Même Derrida dit que c'est la seule idée qu'il n'a pas pu déconstruire...

UN INTERVENANT : J'aimerais poser deux questions naïves. Est-ce que les exemples du président Rugova, qui a eu sept ans de patience au Kosovo, ou du dalaï-lama, ne sont pas des échecs de la non-violence ?

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

Sur la question de l'espace, je rappelle que les expériences ont montré que plus il y avait de rats au mètre carré, plus ils étaient agressifs. N'est-ce pas justement cette question de l'espace qui fait que dans des îles du Pacifique on trouve des sociétés en paix, tranquilles ? Cela existait il y a encore cinquante ou cent ans. On trouve au nord du Cachemire une société, celle des Hunzas, qui ne connaît ni meurtres, ni police, ni prison. Elle est restée longtemps autarcique. De tels espaces tendent-ils à disparaître ? Je remarque aussi que les sociétés sans violence sont des sociétés où les femmes ont beaucoup de droits — sous le régime de la polyandrie ou du matriarcat. La question serait-elle aussi liée au sexe ?

KAREL BOSKO : A propos du président Rugova ou du dalai-lama, je crois qu'il faut rappeler que la plupart des personnages que j'ai mentionnés ont eu des difficultés ou ont connu des échecs. Gandhi et Martin Luther King ont été assassinés. C'est vrai. Mais je crois qu'il faut voir aussi la dynamique, le mouvement. Au-delà du cas tragique, on a affaire à une volonté de construction d'une cité nouvelle. Même si le *leader* disparaît, même si la violence semble finalement l'emporter sur lui, qui cristallise finalement toutes les haines, il y a un acquis de fond qui dure. J'aimerais ici donner l'exemple simple de l'Inde et du grand réveil qui s'est produit en 1976-1977, quand Indira Gandhi a décidé d'instaurer l'état d'urgence en Inde. Le peuple indien s'est mobilisé autour d'un vieux gandhien de plus de quatre-vingt ans, qui a repris tous les thèmes d'action de Gandhi et a mobilisé le peuple contre la mainmise d'un clan sur l'Etat. Cela a amené Madame Gandhi à appeler les citoyens à voter pour sanctionner son coup de force, et ça ^{p.241} a été la première fois, depuis l'Indépendance, que le parti du Congrès perdait la majorité. Je crois qu'au-delà du cas tragique

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

de la mort des *leaders*, il reste un cheminement, une dynamique, une possibilité d'action. C'est important.

Ceci dit, et c'est ce que je voulais dire en parlant des Philippines, on a affaire malgré tout à des antagonistes qui partagent encore des mêmes valeurs, des mêmes références. Le soldat philippin ne peut pas tirer sur celui qui manifeste, parce qu'après tout, dans ce pays catholique, ils ont des valeurs communes, un voisinage, une familiarité autour de rites et de cultes. Pour ce qui concerne l'exil du dalaï-lama, le problème se pose tout à fait différemment. On sait que les Tibétains eux-mêmes essaient de structurer un mouvement de lutte à l'intérieur même du pays et se montrent de plus en plus réticents à l'égard de l'idéal de non-violence dont il se réclame.

Les sociétés auxquelles vous avez fait allusion peuvent être considérées comme des sociétés traditionnelles, dans la mesure où la communauté, la solidarité fondamentale est extrêmement forte. C'est peut-être un élément d'explication qui nous permet, dans une certaine mesure, de comprendre pourquoi la violence y est tempérée, maîtrisée, alors que dans des sociétés plus individualistes, la violence serait comme exacerbée. Mais c'est là une question, bien plus qu'une réponse.

OLIVIER MONGIN : On ne cite plus trop les philosophes hégéliens. Au cours d'un colloque sur la violence, en 1958, Paul Ricœur parlait avec Eric Weil. La réponse d'Eric Weil, que vous reprenez souvent, consistait à dire qu'il y a la violence et le discours. Penser la violence, c'est penser son envers, c'est penser le discours, le logos. Ceci n'est qu'une remarque, mais je crois que c'est important. A force de ne plus être hégélien, de ne plus penser

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

le langage dans son développement, dans son déploiement, au nom de la catastrophe, on perd beaucoup dans la réflexion sur ce qu'est l'origine du langage.

Serge Margel a mis en avant, à propos de la naissance du judiciaire, la notion d'intentionnalité et de volonté. Il serait intéressant, pour suivre l'évolution du débat sur le judiciaire, de se demander comment la volonté ou l'intentionnalité est prise en compte ou non, aujourd'hui, dans le temps de la justice. Au fond, pour le dire autrement, comment évolue le principe de responsabilité ? Aujourd'hui, selon Hans Jonas, on ne pense plus la responsabilité en termes classiques, c'est-à-dire précisément en termes d'intentionnalité, en termes kantien. Ce n'est plus la responsabilité-imputation : je suis responsable de ce que j'ai fait, là, ^{p.242} immédiatement. De ce dont je puis être juge. Nous commençons à être responsables de ce que nous n'avons pas fait, tout simplement parce que nous risquons de menacer l'avenir de l'humanité par des technologies et parce que nous risquons de refaire ce qu'il ne faut plus faire — le « plus jamais ça ». Pour réfléchir sur la violence, nous avons donc un autre axe de réflexion, qui est la notion de responsabilité. C'est parce que les violences dont nous nous sentons responsables évoluent que nous avons un type de responsabilité qui évolue aussi. Au fond, les juristes s'intéressent de plus en plus à ce qu'on appelle la responsabilité objective, et de moins en moins à la responsabilité subjective. Cela veut dire que je m'intéresse de plus en plus aux conséquences de mes actes et à leurs victimes potentielles. Et on laisse de plus en plus aux experts psychiatriques le problème du sujet et de son intention. C'est la question des victimes, et celle de l'extension des responsabilités. Si on réfléchit au problème de la

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

violence, on peut aussi prendre cet axe de la responsabilité, tel que Hans Jonas le suggère, et qui je crois n'est pas étranger à la pensée de Paul Ricoeur. C'est très important, parce que nos responsabilités ne relèvent plus du schéma intentionnel classique, qui remonte à Kant. On a une responsabilité objective de plus en plus extensive, qui est un peu inquiétante. Nous ne voulons plus l'horreur. Mais tout cela participe d'un processus évoqué hier, qui est aussi un processus de pénalisation. On tend de plus en plus à voir la responsabilité du point de vue de celui qui subit la violence, et de moins en moins par rapport à celui qui la commet.

SERGE MARGEL : Ce qui est surtout important, dans cette question de responsabilité, ce n'est pas, comme vous le dites, de définir rigoureusement des intentionnalités, mais de pouvoir déterminer à qui la peine pourra être appliquée. C'est là encore la question du jugement. Finalement, tant qu'on n'aura pas réussi à établir des responsabilités, on ne pourra pas condamner, donc on ne pourra pas entamer une procédure qui va tendre à purifier ou à réparer. Ce qui se pose là derrière est la question de la réparation. C'est pourquoi la question de la responsabilité est devenue aujourd'hui beaucoup plus complexe que la distinction entre le volontaire et l'involontaire. Mais je crois qu'elle suit toujours le même chemin avec les mêmes enjeux, qui tendent à définir et réparer le mal, la faute, la souillure.

PAUL RICŒUR : J'aimerais donner acte à ce qu'a dit Olivier Mongin. Au fond, toute la partie juridique est construite sur l'opposition violence-discours. J'ai dit que la première fonction d'un tribunal était la mise en scène, la ^{p.243} théâtralisation dans le discours de l'effectivité des traumatismes, donc des violences.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

L'élévation au plan du discours et l'éthique de la discussion supposent l'opposition frontale violence-discours.

Mais j'hésiterais beaucoup à lâcher la référence à la responsabilité individuelle. Si on suit Jonas — et il faut le suivre — il a montré simplement que le rayon de notre responsabilité était beaucoup plus vaste, parce qu'elle a des effets lointains. Toute une branche de la philosophie analytique anglaise est partie de là. C'est ce qu'on appelle le conséquentialisme. Mais que sont les conséquences de mon action, si ce ne sont pas les conséquences de mon action ? Je sais bien que c'est très diffus. On sait maintenant, par exemple, que la masse des automobiles dans le monde va augmenter, augmentation qui va augmenter l'effet de serre, qui va faire monter les eaux, qui vont submerger le Bangladesh, etc. Par où faut-il commencer ? Si la responsabilité est totalement diffuse, alors personne n'a plus rien à faire. Ou alors, ce qu'il y a à faire est reporté sur le principe de précaution. Et si ce principe de précaution n'est supporté par personne, que se passe-t-il ? L'institution pourrait-elle être tenue pour responsable du faire ? Je ne vois pas comment on pourrait, si l'on veut, couper complètement le cordon d'avec l'intention. Un juriste, parlant du droit commun, a dit qu'il fallait faire attention : on ne peut pas remplacer la responsabilité par le risque. Peut-on aller jusqu'au bout de la substitution par la notion de risque, imaginer une société qui serait totalement sécurisée, simplement par l'assurance — on prend des assurances sur des risques ? Il n'y aurait alors plus qu'une seule responsabilité, celle de prendre une assurance.

MARIE-CLAUDE CAPT : J'aimerais revenir sur l'idée que la singularité exemplaire sert la difficulté à dire la singularité absolue

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

qui, vous l'avez dit, se définit comme celle pour laquelle il n'y a pas d'échelle de comparabilité, et pour laquelle aucune différence ne peut être établie puisqu'elle relève de l'incommensurable. On ne peut même plus dire : c'est innommable, parce que la langue ne permet de dire que ce qui est nommable. La langue dit en quoi les faits sont catégorisables. Sauf à avoir recours comme Baudelaire à la rhétorique de Satan, je me demande si ce qu'a dit Mark Hunyadi de l'intérêt du fait divers ne pourrait pas être l'occasion d'une refiguration de cet innommable, permettant à chaque fois de mieux l'identifier.

PAUL RICŒUR : Cela me ramène à ma question initiale. Est-ce qu'il n'y a pas un ordre du non catégorisable ? Pour Kant, c'était l'objet esthétique. ^{p.244} Est-ce qu'on peut déporter l'objet esthétique dans le domaine du juste, à travers le blâme et la louange ? Je réfléchis actuellement, pour un travail que je suis en train de préparer, à la disparition de la louange dans le travail historiographique. Tous les historiens ont fonctionné à la louange. Un historien du XVII^e ou du XVIII^e siècle faisait la distinction entre la louange et la flatterie. Louis Marin, dans son *Portrait du roi*, avait beaucoup réfléchi là-dessus. Il avait montré le travail d'un historien qui disait comment fonctionne la louange. Elle doit être tellement dissimulée, dit-il, que ce soit le lecteur qui fait la louange. Est-ce que nous avons éliminé la louange de notre discours ? Si nous l'avons éliminée, il faut éliminer aussi le blâme. C'est le problème d'Aristote. L'épidictique, à côté du délibératif et du judiciaire, c'est la louange. Personnellement, je ne crois pas que la louange ait disparu. Je pense aux catégories de Boltanski et d'autres sur la grandeur. Nous avons toujours l'idée de grandeur. Et si nous avons l'idée de la grandeur, nous avons celle de la petitesse, du médiocre,

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

du nul, etc. Toutes les hiérarchies de la grandeur doivent exister aussi en négatif. Je retrouve mon problème de l'abominable, inverse du sublime. Voilà mes réflexions sur la louange et le blâme.

UN INTERVENANT : Certains interprètent la métaphysique, telle que la comprend Heidegger, comme une pensée violente. Peut-on, dans la foulée, comprendre l'herméneutique comme une pensée qui ne serait pas violente ?

PAUL RICŒUR : Faire violence à un texte : Heidegger, je crois, disait que l'interprétation est violente. Peut-on respecter absolument un texte, dès qu'on a commencé de dire autre chose ? Votre question est très troublante. Elle passe par Heidegger et Gadamer. C'est dans les pensées faibles, quand même. Alors on est un peu couvert.

MARTIAL DENZLER : Je suis enseignant au niveau de la scolarité obligatoire. Évidemment, la violence, dans nos établissements, prend des formes un peu moins graves que celles dont on a débattu ici. On parlera plutôt d'incivilité, de manque de respect. Il y a des vols, du racket, des formes de violence physique, en gros des transgressions. Vous autres chercheurs, sociologues, philosophes, théologiens, historiens, vous vous intéressez plus à la philogénèse de la violence. Dans ma pratique quotidienne, je serais plutôt confronté à l'ontogénèse de la violence. Comment un ^{p.245} sujet développe des comportements de plus en plus agressifs et transgressifs, qui peuvent le mener, on l'a vu récemment en Allemagne, au meurtre sauvage d'un professeur dans une classe, sous le regard de ses camarades, qui ont fait des paris sur le nombre de coups de couteau qu'il infligerait à sa victime. Je suis étonné, dans vos débats, par

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

l'absence des termes de mensonge et de libre arbitre. On ne devient pas un meurtrier ou un bourreau du jour au lendemain. On y vient tranquillement. On a commencé par de petits actes qui n'avaient l'air de rien et qu'on a dissimulés. Le mensonge est permanent dans tout acte de violence exercé sur les autres. Les responsables nazis ont toujours nié ce qui a été fait. Lorsqu'ils ont concocté leur satanique projet, à la conférence de Wannsee, ils ont soigneusement dissimulé ce qui a été dit. Dans les procès ultérieurs, ils ont toujours essayé de nier, ou du moins de minimiser ce qui a été fait. Quelle est la part de responsabilité morale du sujet quand il commet un acte ? Peut-on évacuer sa responsabilité, comme semblent le faire la sociologie et la psychologie quand elles dédouanent un coupable devant un tribunal ? Les sociologues ont tendance à transformer les coupables en victimes.

PAUL RICŒUR : Il y a là un problème que nous n'avons pas touché. C'est celui de la coercition. Quelle est la différence entre la morale et le droit ? C'est qu'on peut imposer les décisions de droit par la coercition. La menace de la police, la coercition, c'est quand même la possibilité d'appliquer une règle de justice. Est-ce que c'est de la violence ? Des amis de Chicago m'ont fait parvenir une caricature qui, paraît-il, a fait fureur dans les classes américaines. Le professeur se présente : je m'appelle Hugues Untel, je suis armé. C'est terrible.

MARTIAL DENZLER : Les sociologues parlent souvent de violence institutionnelle, à propos de l'école. Vous parlez de coercition : comment faire autrement ?

CONSTANTIN SEGOV : Pour revenir à la question de la violence

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

comme transgression de la limite entre le sien et le tien, il est évident qu'elle a des conséquences politiques, à savoir par exemple l'abolition de la propriété privée. En Union soviétique, la violence a proliféré. Du point de vue de la singularité, il est important de ne pas représenter le goulag comme une totalité, comme un archipel. Toutes les difficultés de la ^{p.246} privatisation, c'est-à-dire des retrouvailles légitimes, politiques, juridiques, etc., avec la propriété privée, dans l'ère postcommuniste, montrent bien qu'il y a cet aspect politique et civique du sien et du tien. Par ailleurs, il est évident que face à cet effort pour mettre radicalement en cause la légitimité du privé, il y a plusieurs manières de mettre en question cette légitimité. La pensée de Levinas pose sans cesse la question : en occupant ce fauteuil-là, est-ce que je n'usurpe pas la place de l'autre ? Levinas va très loin dans la mise en cause de la propriété et dans la possibilité de fermer, en quelque sorte, le cercle du sien et du tien. Ne peut-on pas renverser le lien entre moi et l'autre, la relation à l'autre et le lieu occupé par moi et l'autre ? Que signifie alors le fait de demeurer, par exemple, dans la mémoire de l'autre ? Chaque enfant commence dans le sein de l'autre. Cela ne permet-il pas de repenser la topologie du mien et du sien ? Levinas refuse d'admettre un enracinement dans l'autre. Il défend le déracinement complet, c'est-à-dire l'impossibilité de fixer le chez-soi.

PAUL RICŒUR : Je ne suis pas d'accord. Il y a une très belle page dans *Totalité et infini* sur la demeure, la maison. Cela touche très profondément la tournure allemande *bei sich* : être auprès de. Pour qu'on puisse être « auprès de », il faut qu'il y ait de l'espace. Il n'y a pas que le tout en soi, il y a le « auprès de ». S'approcher, c'est établir une proximité. Et la proximité n'est pas de l'intrusion. Levinas est allé jusqu'à poser ce paradoxe : la place que j'occupe est usurpée.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

MARK HUNYADI : Je remercie vivement Paul Ricœur de sa générosité.

@

DÉBAT

GUÉRIR DE VIOLENCES COLLECTIVES ¹

INTRODUCTION DE GEORGES NIVAT
professeur à l'Université de Genève,
président des Rencontres Internationales de Genève

@

GEORGES NIVAT : p.247 Le titre de ces Rencontres a suscité quelques interpellations. On nous a demandé si, en parlant de violence « de toujours », nous ne cautionnions pas la violence. Même si on n'est pas freudien et si on n'accepte pas le thème de l'agressivité fondamentale des hommes et de la pulsion de mort, il suffit d'avoir lu la littérature depuis le début des âges pour savoir que la violence, précisément, est fondatrice de la littérature. Épopée égale violence. L'épopée de Gilgamesh, Homère, les épopées de toutes les nations européennes, que ce soit *La Chanson de Roland* ou *La Chanson du régiment d'Igor*, d'un auteur anonyme du XII^e siècle russe, à l'époque de Kiev, toutes ramènent à la violence et à la déploration de la violence. Car les femmes sous les remparts de Poutiv déplorent la violence et les morts. Regardez les gravures du XVII^e siècle sur les malheurs de la guerre, Goya et *L'Exécution du 3 mai*, les quelques artistes qui ont réussi à dessiner dans les camps de la mort. L'un d'eux, Sviechnikov, a rapporté des dessins à la plume. Au centre de ses œuvres, qui sont en partie exposées au Musée d'art contemporain de Grenoble, apparaît partout le thème de la violence. On y voit

¹ Le 20 novembre 1999.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

des espaces infiniment grands, rendus infiniment petits par le dessin. Ce sont d'immenses cubes ou couloirs, très lourds mais très ^{p.248} resserrés. Les corps jonchent le sol, qui constitue la toute petite partie de cet immense cube de la peur, de la violence et du vide.

Les violences vont-elles toujours rester ? Je ferai appel à un grand auteur du XX^e siècle, Vassili Grossman. J'en parlais hier avec Paul Ricœur, à propos de ce qu'il disait de la « comparabilité dans la singularité » de la violence nazie et de la violence soviétique. Je pensais au chapitre central de *Vie et destin*, où un chef de camp allemand fait venir un détenu communiste soviétique et lui propose une alliance, en lui disant qu'au fond ils sont des alliés. Le détenu refuse. Vassili Grossman était un bon auteur soviétique, jusqu'à ce que lui arrive l'épisode que voici. Avec Ilya Ehrenbourg, il fabrique le « Livre noir » sur l'extermination des Juifs dans les zones découvertes par les troupes soviétiques. Le livre vient d'être traduit et publié en français. Mais il est resté longtemps caché, puisqu'à la grande stupeur de Grossman, lorsque le livre était prêt, le gouvernement soviétique l'a interdit, et interdit même d'en parler. Grossman s'est retrouvé confronté à la question de savoir comment il pouvait expliquer, lui, soviétique, marxiste, antifasciste et soldat, que ce livre qu'il croyait dans le droit fil de la révolution, soit interdit. C'est le tournant de l'œuvre de Grossman. C'est à ce moment qu'il met en chantier *Vie et destin*, qui continue l'épopée qu'il avait entamée sur la guerre, mais avec au cœur la question : d'où vient la violence, et pourquoi prend-elle toujours la forme de ce rituel d'extermination morale autant que physique ? Paul Ricœur me disait qu'Emmanuel Levinas avait été bouleversé par ce roman et l'avait fait lire à tous ses amis. Un autre livre de

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

Grossman, *Tout passe*, est une sorte de confession de celui qui revient des camps, c'est-à-dire de l'enfer et de la mort, et qui n'arrive pas à le dire aux autres, parce que les autres ne le croient pas. C'est encore la question que nous posions au début de ces Rencontres : comment le dire ? Mais aussi : comment ne pas le dire ? Le personnage de Grossman chuchote ses confidences sur cet enfer à sa bien-aimée, qu'il a trouvée comme la seule et unique oreille qui puisse l'écouter. Il parle de la conservation de la violence :

A quoi bon défendre la liberté ? Autrefois, on voyait en elle la loi et la raison du progrès mais maintenant, à ce qu'on dit, tout est clair : d'une manière générale, il n'y a pas de progrès historique, l'histoire n'est qu'un processus moléculaire, l'homme est toujours égal à lui-même, on n'en fera rien, il n'y a pas d'évolution. Mais il y a une loi simple : la loi de la conservation de la violence. Aussi simple que la loi de la conservation de l'énergie. La violence est éternelle. Quoi qu'on ait pu faire pour la détruire, elle ne disparaît pas, elle ne diminue pas, elle se transforme simplement. La violence prend la forme, tantôt de l'esclavage, tantôt de l'invasion mongole. Elle saute d'un ^{p.249} continent à l'autre, se change en lutte des classes et de lutte des classes en lutte des races. De la sphère matérielle, elle passe dans la religiosité médiévale. Elle s'exerce tantôt sur les gens de couleur, tantôt sur les écrivains et les artistes mais, d'une manière générale, la quantité de violence sur terre est la même. Les penseurs prennent le chaos de ses métamorphoses pour l'évolution et en cherchent les lois. Mais le chaos ne connaît pas de lois, d'évolution, de sens, de but.

C'est le personnage central de *Tout passe* qui parle ainsi. Cela ne veut pas dire que Vassili Grossman le prenne à son compte. Mais cela émane de lui, c'est ce que dit une voix à l'intérieur de Vassili Grossman. L'autre voix de Vassili Grossman. Ce n'est pas celle d'un prophète, celle d'Isaïe disant qu'on va changer les

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

glaives en socs de charrue. C'est quelque chose de plus humble : la distillation du bien à toutes petites doses. Dans la littérature russe, qui aime tellement prophétiser, il y a un bon auteur, c'est Anton Tchekhov, qui parle des toutes petites parts de bien que chacun fait à son voisin, quel que soit ce voisin.

Cette semaine, nous avons évoqué des violences très variées. Nous avons vu qu'elles se manifestaient principalement quand les gens ne se comprennent pas. C'est pour cela qu'il y a de grandes et de petites violences. Et les petites violences suffisent à créer l'opacité entre les gens. « Ils ne nous comprennent pas », dit l'îlotier de la banlieue parisienne ou de toute autre grande ville européenne, de Liverpool à Moscou. « Ils ne nous comprennent pas », déclare le jeune en colère. « Ils ne nous comprennent pas », répète le commerçant qui fait des rondes nocturnes à la tête de sa petite brigade. Bien sûr, à l'intérieur de toute société il y a des tensions, puisqu'il y a des intérêts différents. Dans toute société il y a des perceptions de la violence. On a parlé de changements de la sensibilité à la violence. Jean Delumeau, dans son *Histoire du paradis*, dit que plus beau est le paradis primitif, plus terrible et violent est le dieu punisseur qui chassera les hommes de ce paradis. Ce dieu punisseur, affirme le très chrétien Delumeau, est cause de la profonde déchristianisation de notre Occident. Hier, en lisant le journal, j'ai vu un rapport sur une prison lyonnaise pour mineurs. On y trouve ce que Dostoïevski décrit dans les *Souvenirs de la maison des morts*, c'est-à-dire une promiscuité effrayante. Là où il y a place pour treize prisonniers on en met quarante. Il y a des matelas par terre, un vacarme insupportable, un *racket* interne. Des jeunes, d'après la commission d'enquête, refusent la promenade quotidienne, parce

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

qu'ils ont peur des brimades dont ils vont être les victimes.

Quelle thérapeutique ? C'est le sujet de notre entretien d'aujourd'hui. Je dirais plutôt : quel thérapeute ? En d'autres termes, p.250 je préférerais personnaliser la question. Car il faut des hommes de charisme pour établir ou rétablir l'écoute et le respect. En cherchant des ouvrages pour réfléchir à ces Rencontres, je suis tombé sur celui de Charles Rojzman, qu'on appelle le thérapeute des banlieues, auteur de *Savoir vivre ensemble. Agir autrement contre le racisme et la violence*, où il parle de son enfance lyonnaise à l'époque de la grande rafle de 1942. Il m'en est resté de la peur, dit-il, fichée en moi comme une écharde, mais aussi une sorte de curiosité, un intérêt pour la bête humaine capable des pires délires. Pour réaliser l'acte thérapeutique, il faut écouter, mettre ensemble, *religere*. J'ai lu un livre intéressant de Christophe Nick, *Stop la violence*, qui raconte une expérience de guérison née d'une bagarre avec meurtre, entre jeunes, sur un quai de banlieue parisienne. C'était en janvier de cette année. L'auteur a lancé son action très rapidement. Tout a commencé par un crime commis sur la ligne Gare du Nord — Luzarches, dans le train de 15 heures 40. Le récit est très simple. Ce n'est pas de la grande littérature. Mais il me fait penser aux vieilles sagas fondées sur la vengeance sans fin, voire même à *L'Iliade* et à cette chaîne de causalité de la vengeance dont on nous a parlé à plusieurs reprises au cours de ces Rencontres, tant elle est fondatrice. Une sorte d'*Iliade* de ligne de banlieue. On voit que ces jeunes, qui sont de Sarcelles ou d'autres banlieues comme on est de Troie ou d'Athènes. Avec nombre de cafouillages et de naïvetés, ils commencent une sorte de longue *catharsis*, où ils se racontent, deviennent sujets — comme disait Michel Wieviorka le sociologue

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

— avec des slogans qui évoquent presque le propos central de Michel Wieviorka, comme « La rage, pas la haine ».

Il faut aussi guérir du souvenir des violences, des traumatismes longs et enkystés qu'elles ont provoqués. On en a aussi parlé. Paul Ricœur en a fait le centre de sa comparaison entre le juge et l'historien. Le fameux *Livre noir du communisme* nous a mis en face de certaines mémoires de la violence que nous n'avions pas tout à fait à l'esprit. Par exemple, au Cambodge, où la maison de la mort de Tuol Sleng est maintenant un Musée du génocide avec une carte murale faite de crânes humains, et où des bonzes prient et essaient d'apaiser les âmes errantes des victimes de Pol Pot et de son rêve marxiste, de la variante khmer du totalitarisme rouge. Un journaliste du *Monde* a interviewé le greffier de cette incroyable bouche de l'enfer qu'était Tuol Sleng. Pol Pot avait décrété le 20 mai Jour de la haine, parce que le 20 mai 1976, il avait décrété la collectivisation totale du Cambodge. Depuis, la date du 20 mai a été transformée en Jour de la mémoire. Je pense qu'on n'en est qu'au tout début du travail ^{p.251} d'apaisement du traumatisme profond qui en reste, par la mémoire et le pardon, dans les termes de la culture cambodgienne.

A propos de mémoire, on a aussi dit qu'il ne faut pas trop en avoir, que trop de mémoire peut instrumentaliser et ritualiser la mémoire, y compris celle de la violence inouïe de la Shoah. On a parlé de cette exception. Mais Martin Walser, recevant le prix de la Paix 1998 à Francfort, a ouvert en Allemagne une polémique violente, en traitant le rappel constant d'Auschwitz de « massue morale ». Le monument aux Juifs assassinés de toute l'Europe, prévu à Berlin, risquait selon lui d'être un cauchemar de béton de la taille d'un stade de football. Il faut un juste usage cathartique de la

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

mémoire. Jusqu'où peut-on aller dans l'usage de la mémoire ? Et puisqu'on est passé, à propos du Rwanda et du Kosovo, de la condamnation morale à la condamnation judiciaire, nous sommes entrés dans l'ère où « surveiller et punir » ne s'adressent pas seulement aux individus, mais aux pays, aux nations. Citoyens de l'ONU, nous surveillons et punissons les nations de manière encore très inégale. L'Irak et la Serbie sont ostracisés et soumis à un embargo qui, je le rappelle, est condamné par Jean-Paul II, pour ne citer qu'une autorité morale. Il me semble qu'on a envenimé la guerre civile et les massacres qui ont eu lieu dans l'ancienne Yougoslavie en enfermant dans une condamnation génocidaire la nation serbe de façon peut-être irréfléchie. En tout cas, lorsque l'on voit qu'à moindre échelle, les massacres et la violence continuent dans un Kosovo qui est surveillé et administré par un protectorat de l'ONU et de l'Occident, on en vient à se demander si nous ne sommes pas responsables des violences qui se passent au lieu même où nous avons pris la place du gendarme.

On a récemment découvert, parmi les mémoires qui affleurent, un type nouveau de révélation sur la violence inouïe de la conquête coloniale. C'est l'affaire de la colonne Voulet-Chanoine au Tchad, où l'on voit l'aberration totale de la crise de violence des officiers responsables. Les pays colonisateurs n'ont pratiquement gardé aucune mémoire d'un épisode dont les pays colonisés, eux, ont gardé le souvenir. A l'époque, on a débattu pour savoir s'il fallait ou non faire quelque chose. La page du *Monde* consacrée à cette question rappelait les débats où dreyfusards et antidreyfusards pesaient les conséquences que pourrait avoir, dans leurs propres polémiques, la révélation des horreurs commises par la colonne Voulet-Chanoine.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

Ce débat sur les moyens de guérir de la violence, à tous les échelons que j'ai essayé d'évoquer, s'ouvrira par une série d'interventions. Vous connaissez déjà Olivier Mongin, qui a parlé de la violence des ^{p.252} pouvoirs aujourd'hui. Monsieur Ezéchias Rwabuhiri, Rwandais, a longuement travaillé pour les missions protestantes de la Suisse romande en Afrique. Il est ministre de la Santé du Rwanda. Le docteur Semyon Gluzman, que vous avez également entendu, est à la tête du Centre pour la réhabilitation médicale des victimes de la guerre et des régimes totalitaires à Kiev. Constantin Sigov enseigne la philosophie à l'Université de l'Académie Moïla à Kiev. Le docteur Daniel Halpérin a fondé et dirige une consultation interdisciplinaire de médecine et de prévention de la violence à l'Hôpital cantonal de Genève. Il est à la tête de l'association Korczak, qui a œuvré en faveur d'un orphelinat où sont réunis enfants arabes et juifs en Palestine. Miguel Norambuena est un exilé chilien. Il est le coordinateur du Racard à Genève, et a fait des études en psychopathologie sociale. Il s'est formé en psychanalyse auprès de Félix Guattari, qu'il a traduit en espagnol. A des titres variés, vous le constatez, les intervenants d'aujourd'hui parlent de la violence, mais ont aussi agi contre la violence.

EZÉCHIAS RWABUHIHI : Je vous suis très reconnaissant de m'avoir invité à participer à ces Rencontres. Mais ce qu'on me demande de faire est très difficile. C'est comme si on demandait à un malade d'être en même temps son soignant. J'ai vécu avec la violence pendant plus de vingt années, pendant lesquelles j'étais moi-même exilé. Je ne pouvais pas rentrer dans le pays où vivaient mes parents. Je ne les ai pas retrouvés quand je suis rentré au pays, en 1995, parce qu'ils avaient été emportés par le

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

génocide de l'année précédente. C'est un exercice difficile que de parler de guérison de la violence, quand on pense à l'ampleur de celles que mon pays a connues. Je me sens comme un groupe de médecins qui, n'arrivant pas à se mettre d'accord sur le diagnostic, serait obligé de faire un traitement symptomatique d'attente. Telle est la situation dans laquelle on se trouve au Rwanda. Le diagnostic est très difficile, beaucoup plus qu'on ne le croyait. Et il faut que les protagonistes se mettent d'accord sur un diagnostic, avant d'envisager un traitement radical et étiologique.

C'est aussi un privilège d'être ici et de parler de la violence, parce qu'en matière de violence, comme à bien d'autres égards, l'Afrique est extrêmement proche de l'Europe. Quand je parle du Rwanda, on me demande fatalement à quelle tribu j'appartiens : êtes-vous Hutu ou Tutsi ? C'est une question terriblement violente, parce que c'est précisément celle qu'on veut éviter, quand on est Rwandais, après avoir vécu ce que nous avons vécu. Mais il faut y répondre. Pour ceux ^{p.253} d'entre vous qui veulent savoir de quelle tribu je suis, je dis, la mort dans l'âme, que je suis Tutsi. Je n'en suis pas fier, et je n'aimerais pas porter cette étiquette pour le reste de mes jours. J'appartiens à la tribu qui a été décimée pendant le génocide de 1994. C'est une question très pénible, parce qu'une fois qu'on a décliné son identité ethnique, immédiatement et presque *ipso facto*, cette déclinaison condamne l'autre tribu. Cela ne va pas nous aider à porter le vrai diagnostic et à administrer le bon traitement, dont nous avons pourtant le plus grand besoin.

Je disais que le Rwanda est très proche de l'Europe. Il l'est de la Suisse en particulier. Vous savez que le Rwanda a été l'un des pays dits de concentration de la coopération suisse. C'est en partie

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

pour cette raison que ma trajectoire a souvent croisé celle de la Suisse et des Suisses. Si je dis que nous sommes très proches, c'est pour qu'en m'écoutant, vous n'ayez pas le sentiment d'écouter quelqu'un qui vient d'une tribu africaine lointaine. Vous écoutez un frère dans la souffrance, quelqu'un qui a vécu des violences dont nous partageons, quelque part, une certaine responsabilité. Non seulement parce que le génocide a été reconnu crime contre l'humanité, c'est-à-dire crime contre vous aussi. Non seulement parce que le Tribunal international, représentant la communauté internationale, essaie de rendre justice à l'humanité blessée — et non aux seuls Rwandais. Mais parce que le génocide des Tutsi au Rwanda est le résultat d'un long processus de violence d'Etat. Il est certain que les Rwandais ne sont pas plus des saints que tous les autres peuples du monde. Mais l'intrusion d'un phénomène extrêmement violent qu'on appelle la colonisation a grandement contribué à l'édification du processus de violence qui a culminé en 1994 dans le génocide.

Je reviens à moi, en tant que témoin. J'avais neuf ans quand j'ai vu, pour la première fois, quelqu'un cracher littéralement à la face de mon père. Jamais une violence pareille ne s'oublie. Ce n'était pas un coup de couteau. Juste un crachat. Si je vous dis ceci, c'est qu'avec l'arrivée de la colonisation, le Rwanda a cessé d'être habité par trois tribus. Il y en a eu une quatrième, qui ne se reconnaissait pas comme telle, parce qu'elle était juge des trois autres. Les colons et les missionnaires croyaient arriver dans des tribus barbares, alors que pour les Rwandais, c'étaient eux, au contraire, qui constituaient une tribu barbare. Tout petit, quand je refusais de prendre mon bain, on me faisait peur en me disant que je serais mangé par un cannibale à la peau blanche. Vous

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

comprenez toute la violence dans laquelle l'Afrique et l'Europe se sont rencontrées. C'est à partir de ce jour que la violence d'Etat a p.254 commencé à être institutionnalisée. C'est à partir de ce jour que la nouvelle tribu, armée de la morale chrétienne, mais aussi armée jusqu'aux dents de poudre et de canons, a réussi à s'imposer et à faire la loi. Elle est devenue un nouveau modèle d'Etat, et a contaminé toutes les tribus africaines qu'elle a trouvées sur place.

Quand j'étais petit, la gouvernance coloniale se caractérisait par la violence. Violence dans la production de produits que nous ne consommons pas, café et thé. Violence dans la construction de routes dont nous ne comprenions pas l'utilité, etc. La décolonisation, extrêmement rapide, s'est faite elle aussi dans une violence inouïe. Au Rwanda, alors que le pouvoir colonial et missionnaire avait privilégié la tribu des Tutsi, elle a changé diamétralement et soutenu l'autre tribu, pour laquelle missionnaires et colons, désormais, ont été perçus comme les justiciers qui allaient lui permettre de prendre le pouvoir et de ne pas le partager. C'est dans cette ambiance que beaucoup de Tutsi ont été tués, vers 1963. Je me souviens d'un instituteur suisse, expert de l'UNESCO, qui enseignait au Rwanda. Il a dénoncé cette violence tournée contre les Tutsi, mais n'a pu se faire entendre ni au Rwanda ni en Suisse. A partir de ce jour, le nouveau régime a été soutenu sans réserve par l'Eglise et les coopérations occidentales, qui lui ont fourni les moyens de s'imposer et de garder le pouvoir au détriment des autres tribus.

En 1973, le premier gouvernement a été renversé par le deuxième, qui appartenait à la même tribu Hutu. Celui-ci a conservé le soutien moral et financier de l'Eglise, de la Belgique,

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

qui était le pouvoir tutélaire à l'époque coloniale, et des autres Etats occidentaux. Il a été considéré comme démocratique, parce que basé sur la majorité. Mais il s'agissait d'une simple majorité démographique, d'une majorité tribale, non d'une majorité démocratique au sens où vous l'entendez en Occident. Les Suisses romands se souviennent peut-être d'un reportage de l'émission de télévision « Temps présent », consacré en 1988 au Rwanda. Le pays y était présenté comme l'Afrique de l'espoir. Deux ans plus tard commençaient les troubles, puis la guerre qui ont mené au génocide. J'ai découvert cette émission une année après sa production. Je l'ai ressentie comme une terrible violence. La Suisse y encensait un régime en oubliant complètement qu'un million de ses habitants étaient exilés, comme si cela ne constituait ni un danger, ni même un problème. C'était normal. La coopération suisse marchait bien. La Belgique considérait le président comme un bon catholique pratiquant, malgré ses huit ou neuf enfants dans un pays surpeuplé et petit comme un confetti sur le continent africain. Le Canada, ou du p.255 moins le Québec, qui s'identifiait en quelque sorte au Rwanda dans son conflit linguistique avec les anglophones, considérait que la minorité anglophone vivant au Québec était l'envahisseur Tutsi, étranger, pendant que les Québécois francophones, majoritaires, étaient les Hutu, longtemps exploités au Rwanda. Ce genre d'assimilation se retrouve même en Belgique, où les Flamands et les Wallons avaient des raisons de s'étriper de temps en temps, sans en arriver aux excès qu'on a connus au Rwanda.

Je vous raconte cela pour dire que les violences de 1994 ne sont pas étrangères à nos relations historiques d'ex-colonisés et d'ex-colonisateurs. Jusqu'à présent, la passion que le génocide des

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

Tutsi a suscitée en Occident provoque encore disputes et querelles, que ce soit à Berne, Bruxelles, Paris ou Ottawa. Beaucoup de gens ignorent cela. C'est pourtant quelque chose qui peut paradoxalement nous aider à nous mettre ensemble pour commencer à porter le bon diagnostic sur une tragédie dans laquelle chacun a une certaine responsabilité, dès lors que c'est un crime perpétré contre nous tous, par une partie de nous-mêmes.

Il faut guérir de tout cela. Au Rwanda, on se demande si on pourra y arriver. L'énormité des violences que la communauté tutsi a subies a été largement montrée par les médias. Vous avez vu des gens découpés en morceaux, tués à coups de machette. Il paraît que nous avons excellé dans la variété de l'horreur dans la mise à mort des gens. On a ébouillanté des femmes, on en a empalées après les avoir violées, on a fait découper en morceaux des enfants par leur mère. Je vous fais cadeau de ce qui a été commis dans ce pays pendant trois mois seulement, cent jours qui ont suffi pour exterminer un million de personnes. Ce qui m'a peiné, pendant ces Rencontres, c'est que nous n'avons pas souvent parlé des armes de l'extermination. Nous n'avons pas beaucoup parlé du désarmement et de l'industrie des armes. Il est clair qu'on n'a pas besoin d'armes sophistiquées pour exterminer des gens. Gourdins et machettes suffisent. Mais pour tuer un million de personnes en cent jours, il fallait des armes et des hommes. Et on en a trouvés.

Est-ce qu'on peut guérir d'une tragédie pareille ? Je suis ici pour vous dire que oui. C'est mon seul espoir. Je m'y accroche pour vivre et pour survivre. Quelqu'un me disait ce matin qu'il était étonné de voir avec quelle sérénité je vivais le drame rwandais. C'est que nous sommes condamnés à espérer et à nous accrocher

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

à l'espoir. C'est ce que nous essayons de faire au Rwanda. Nous n'avons pas la prétention de faire des miracles. Nous faisons ce que nous pouvons. Et nous ^{p.256} commençons par le plus simple : nous essayons de construire des logements pour les rescapés, de faire soigner ceux d'entre eux qui sont blessés ou qui souffrent de séquelles par des médecins, des chirurgiens, des ophtalmologistes, quand on en trouve. Nous essayons de remettre les enfants des veuves à l'école. Pour cela, le gouvernement rwandais a créé un fonds d'aide aux rescapés du génocide. Tous ne peuvent pas être aidés, parce que l'argent manque. On essaie de porter secours aux plus vulnérables, aux plus touchés dans leur corps et dans leur esprit, pour essayer de les ramener de moins zéro à un niveau où ils peuvent recouvrer un peu d'humanité. Car la première chose que le génocide a produite est la déshumanisation des humains, avant leur extermination. Au moment où ils se faisaient tronçonner à la machette, ils étaient déjà morts dix fois. Souvent, les victimes elles-mêmes réclamaient leur mise à mort. Souvent, elles ont dû payer pour se faire fusiller. Parfois, on leur a refusé ce privilège et on les a encore torturées à la machette et au gourdin. Nous essayons donc de faire le plus simple. Et le plus simple, c'est cela. Hélas, nous n'en avons pas encore les moyens. Et au moment où nous en avons le plus besoin, même les humanitaires nous abandonnent.

Ensuite, nous essayons d'enterrer les morts dans la dignité. Cela fait partie de la cure collective. Il ne faut pas accepter que des humains meurent et soient entassés dans des fosses communes ou jetés dans des caniveaux comme des chiens. C'est inadmissible. Nous essayons de soigner la mémoire de ceux qui sont partis dans l'anonymat total. Nous n'avons pas les moyens de

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

nous occuper des ossements qui sont épars, un peu partout dans le pays. Mais nous tentons de le faire. Nous essayons également d'organiser un soutien sur le plan psychologique. Je dois saluer ici l'action des hôpitaux universitaires de Genève, qui nous appuient dans la formation d'un personnel soignant en santé mentale, que nous essayons de disséminer dans les quarante districts du pays. Ainsi les gens, qui sont traumatisés à des degrés extraordinairement variés, peuvent rencontrer une oreille attentive chaque fois qu'ils en ont besoin. Ce n'est pas la chose la plus facile. Nous essayons, nous essayons. Mais nous sommes seuls, et la tâche est immense.

L'action thérapeutique à laquelle le Rwanda est confronté aujourd'hui, c'est la justice. Mais quelle justice ? Hier, quelqu'un m'a dit : vos prisons sont pleines, que comptez-vous faire ? J'ai répondu que je ne savais pas. Je ne sais pas ce que nous allons faire. Mais ce que nous essayons de faire, c'est de faire en sorte qu'il y ait au moins un début de justice. Mais c'est une justice impossible. On calculait ^{p.257} récemment, avec le ministre de la Justice, que si on devait juger les 120.000 prisonniers accusés de génocide, il faudrait deux siècles pour respecter les règles très exigeantes de la justice moderne. Nous voulons le faire, tout en sachant que c'est impossible. Dans ce sens, nous préparons une nouvelle approche d'une justice qui serait assumée par toute la communauté. Car le génocide a été fait au grand jour, publiquement. Personne ne se cachait. Ainsi, nous pensons que toute la communauté devrait prendre en charge, en fait, ce processus de guérison, qui dès lors ne consistera pas en une justice comme on l'attend. Ce processus de justice s'inspire d'une pratique traditionnelle. Chaque fois qu'il y avait un différend dans

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

la communauté, au niveau le plus bas de la société, les gens se réunissaient et trouvaient la solution. On ne disait pas qu'ils jugeaient. De fait, ils ne jugeaient pas une personne, mais une situation. Ils trouvaient les solutions qui permettaient de ramener l'harmonie dans la communauté. On appelle cette justice nouvelle, dont vous avez peut-être entendu parler, le « gazon », par référence au gazon sur lequel les gens s'asseyaient pour trouver une solution pour la survie de la communauté. Cette justice que nous voulons introduire doit contribuer à la survie de toute la communauté. Elle ne doit pas être seulement une justice pour punir, une justice vengeresse. Elle doit être la plus positive possible, pour ramener la vie dans la communauté.

Je pourrais parler encore des jours. Mais je vais m'arrêter là, en vous rappelant que nous sommes trop seuls. Le génocide a aussi été commis contre vous, en tant qu'humanité pensante et souffrante. Ces trois derniers jours, j'ai eu parfois l'impression que nous philosophions, au sens profane du terme. Nous n'avons pas le droit de philosopher trop longtemps. En tant que membres de la communauté humaine, nous devons nous lever et intervenir chaque fois que la communauté humaine souffre. Je n'aime pas appeler cela de l'ingérence. Nous devons être présents chaque fois que c'est nécessaire. Il est vain de penser qu'il y a des tribus très lointaines. Ce n'est pas vrai. Notre planète est devenue vraiment petite. Nous devons en prendre conscience aujourd'hui.

OLIVIER MONGIN : Il y a beaucoup d'impudeur à prendre la parole après une telle intervention. J'en prends quand même le risque. Cette semaine, deux événements ont attiré mon attention. Il est de bon ton d'ironiser sur l'ONU. Mais je tiens à relever ce

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

qu'a dit Kofi Annan à propos des massacres de Srebrenica en juillet 1995 — trois mille morts, dont une ^{p.258} majorité de femmes, d'enfants et de vieillards — : notre philosophie, a-t-il déclaré, n'est pas adaptée à ce genre de situation ; nous avons échoué. Il n'est pas fréquent qu'au niveau national ou international des acteurs admettent leur échec et disent leur remords. Je tenais à le signaler. Le second événement est ce qui se passe actuellement en Irlande. Il y a une relance des accords du Vendredi saint entre Unionistes et Républicains. Cela me paraît très important. Un sénateur américain, Mitchell, a assuré la médiation politique. Il y a là un événement que nous devons suivre, en Europe, même si pour moi le Rwanda fait partie de l'Europe au sens de l'esprit européen, qui a été célébré dans ces Rencontres dès le début. Ce qui se passe en Irlande est très important pour nous. Cette médiation politique va-t-elle relancer des accords de paix qui dérapaient depuis deux ans ? Le débat entre Unionistes, Républicains et le sénateur Mitchell porte sur la question de savoir s'il faut d'abord désarmer ou former le gouvernement. Est-ce qu'il faut d'abord créer un espace politique et désarmer ensuite, ou l'inverse ? C'est tout le débat. Pas d'armes, pas de gouvernement.

J'en viens maintenant au Kosovo. Je ne suis ni Kosovar ni Serbe. Je suis simplement quelqu'un qui a eu le souci de ce qui se passait au Kosovo dès 1992. C'est la seule raison pour laquelle je prends la parole ici. Avec quelques amis, Claude Lefort, Pierre Hassner et d'autres, ainsi que des Albanais du Kosovo — je préfère dire aujourd'hui des Kosovars : il ne s'agit pas de la grande Albanie —, nous avons fondé un comité, alors même que la guerre se tournait vers la Bosnie-Herzégovine. Nous n'avons pas cédé. Nous avons compris la logique, le terrorisme politique qui était à

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

l'œuvre. Je ne parle pas du peuple serbe : je ne parle que de mécanismes de pouvoir, qui avaient commencé au Kosovo en 1980 et surtout en 1989. N'oubliez pas que l'autonomie, qui démarre en 1984, prend fin en 1989. C'est la date fatidique, le tournant. On savait que la guerre commençait là et se terminerait là, si on voulait bien faire des efforts d'analyse, au sens où il y a une prévisibilité des événements. Mon ami rwandais ne niera pas qu'un certain nombre de personnes ont pu compter sur la non-intervention des gouvernements européens au Rwanda, en tout cas des Français. Ce qui s'est passé était largement prévisible. Ne nous trompons pas : nous ne sommes pas dans le chaos et dans l'imprévisible, ce qui est la manière dont nous parlons la plupart du temps de ces régions. Quand nous disons les Balkans, c'est comme s'il n'y avait rien à comprendre. Donc, la seule justification de mon intervention est le fait que j'appartiens à ce comité. Je suis revenu il y a trois semaines d'un voyage d'un peu plus de quinze jours au Kosovo, où j'ai eu ^{p.259} l'occasion de voir tous les acteurs, au niveau national comme au niveau international.

Mardi soir, je me suis interrogé sur la manière dont un pouvoir fragile et instable déstabilise en recourant à l'arme ethnique. C'est ce qui vient d'être expliqué à propos du Rwanda. Ce qui m'intéresse, c'est de savoir pourquoi, dans l'après-guerre actuel au Kosovo, l'arme ethnique peut réapparaître, si nous n'arrivons pas à créer les conditions d'un espace territorial et politique. Je maintiens l'idée que l'arme ethnique intervient par défection du politique.

Ma question fait écho à de nombreuses questions qui ont été posées cette semaine. Parlant du Kosovo, je pense à un contexte précis, qui se caractérise par une logique d'apartheid. Depuis

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

1989, nous sommes dans une logique d'apartheid au Kosovo. Ne l'oublions pas. Il y a deux sociétés parallèles. Il y a une université officielle, celle des Serbes, et une université parallèle, comme il y a une école, des hôpitaux parallèles. Nous sommes dans une situation de type sud-africain. Il y a donc la mémoire, trop oubliée aujourd'hui, d'une société parallèle.

Il y a eu ensuite un nettoyage ethnique qui, contrairement à ce qu'on a raconté, n'a pas été exacerbé par la guerre. N'oublions pas que la guerre commence le 10 mars, mais qu'il y a, à l'intérieur même du Kosovo, 200.000 personnes déplacées depuis le printemps 1998. Au début de la guerre, de nombreux charniers existent déjà. Le premier massacre qui émeut les opinions publiques date de janvier 1999. Je suis passé sur les lieux, bien sûr. C'est effectivement l'intervention des opinions publique qui conduira progressivement à la guerre, quelle que soit notre position vis-à-vis de la guerre.

Il y a donc eu un régime d'apartheid, puis le nettoyage ethnique, enfin la guerre. Celle-ci a fait des ravages. Il suffit d'aller sur place pour voir ses effets.

Ma question est simple. Est-ce qu'aujourd'hui l'autorité internationale, ce qu'on appelle la mission intérimaire de l'ONU, est susceptible de recréer un cadre politique viable ? Je ne parle pas de pluralisme : tout le monde sait qu'il y a des exactions, et je refuse l'idée qu'un nettoyage ethnique succède au précédent. Il n'y a pas aujourd'hui de violence d'Etat organisée contre les minorités présentes au Kosovo. Mais il y a des exactions. Pour un mot de trop prononcé en serbe sur la grand-rue de Pristina, on peut mourir. Cela est clair. Il n'y a pas de nettoyage ethnique, mais un climat de transgression des droits de l'homme. Deux rapports ont

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

été établis sur cette question. Celui de l'OSCE s'inquiète de l'incapacité actuelle à faire naître par l'autorité administrative internationale un espace démocratique multiethnique. La ^{p.260} question que pose Bernard Kouchner aujourd'hui est de savoir si le Kosovo a été multiethnique, et s'il l'a été, quand. Cela ne veut pas dire qu'il n'y avait pas de cohabitation, pas de proximité. J'ai néanmoins tenu à rappeler que la logique de l'apartheid remonte loin dans les mémoires et dans l'histoire du Kosovo.

L'autorité administrative et politique mise en place au Kosovo repose sur quatre piliers. La KFOR, c'est-à-dire l'armée, a une autonomie par rapport à l'autorité politique, ce qui ne va pas sans poser quelques petites questions. L'armée, c'est aujourd'hui 45.000 hommes pour une population d'environ 180.000 personnes. Les réfugiés sont rentrés extrêmement vite. Les autres piliers sont le HCR, basé ici, l'OSCE, chargée de préparer les élections, et l'Union européenne, qui est chargée en grande partie d'une aide humanitaire qui n'est pas arrivée.

Avons-nous aujourd'hui au Kosovo une sécurité, au sens d'une sécurité territoriale et d'une sécurité des individus ? Toute la question du politique repose, initialement, sur le retour de la sécurité. Quels sont les acteurs possibles d'une transition, c'est-à-dire quels sont les gens susceptibles de constituer un espace politique ? Je ne reviens pas sur l'ambiguïté de la résolution 1.244, qui reconnaît une autonomie au Kosovo dans le cadre de la souveraineté de la Yougoslavie — situation quasi intenable pour un acteur politique.

La sécurité territoriale, d'abord. A-t-on retrouvé l'intégrité du territoire ? Tout le problème, au Kosovo, est qu'aucune des leçons de la Bosnie n'a été retenue. Nous sommes à nouveau dans une

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

double logique. Une logique de partition va se mettre en place très rapidement. Pour des raisons complexes, l'armée chargée de la reprise du territoire au nord du Kosovo, au-dessus de Mitrovica, ne l'a pas repris. Dans cette région, les Serbes sont revenus. Un pont — car l'eau est toujours un enjeu — est devenu le symbole de la partition. Il y a heureusement un autre pont où les gens passent. Si vous êtes Albanais, vous direz que la totalité du territoire n'a pas été reconquise, et que le nord du pays est sous la coupe, je ne dirai pas des Serbes, mais de paramilitaires organisés. Les soldats de la KFOR, entre-deux, essaient de prendre le moins de coups possible. D'un autre côté, par rapport à cette reprise des territoires dont tous les rapports montrent qu'elle va conduire à une partition, on constate qu'une logique d'enclaves se met en place. Les Serbes se retrouvent dans cinq ou six enclaves plus ou moins importantes, la plus grande se trouvant à côté de Pristina, où se trouve un monastère important. Sur la question du territoire, nous nous trouvons donc face au risque d'une partition. Le maintien de l'ordre par les militaires n'a pas été assuré. Et on ne sort pas de la ^{p.261} logique d'enclaves — à l'instar de la Bosnie-Herzégovine, qui se dirige vers une partition. L'autonomie du territoire n'a pas été retrouvée au sens strict. Nous sommes là dans une double logique extrêmement dangereuse, qui ne peut produire en retour qu'une ethnicisation, c'est-à-dire la réapparition de l'arme et du langage ethniques.

La sécurité, c'est aussi le maintien de l'ordre. Il n'y a pas que l'armée. La police est presque inexistante à Pristina. Les 3.000 soldats de l'ONU sont quasiment inexistantes. Je n'insiste pas là-dessus. Le maintien de l'ordre est essentiel. J'ai besoin de la police pour faire des enquêtes, dit Bernard Kouchner. Il y a des morts, en

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

moyenne une quarantaine par semaine. Kouchner pose clairement la question : aussitôt qu'il y a des morts, dois-je affirmer que c'est lié à la guerre ethnique ou dois-je m'inquiéter de savoir s'il ne s'agit pas de règlements de comptes d'un autre type — mafieux, économiques, etc. ? L'arme ethnique peut être la couverture de violences, on le sait très bien. On l'a vu ailleurs, dans un certain nombre de zones européennes que je ne citerai même pas. Donc, le maintien de l'ordre, pour l'instant, n'existe pas. La sécurité militaire est extrêmement fragile. Pour la seule région de Pec, qui est une ville extrêmement importante du Sud, près du Monténégro, et où vivent entre trois cents et trois cent cinquante mille habitants, cent mille sont décemment logés, cent quatre-vingt-dix mille sont entassés dans des caves ou des abris de fortune, et une quarantaine de milliers se trouvent sous des tentes. Je tiens à rappeler cela, et à rappeler aussi que le 13 juin, à la fin de la guerre, quand les troupes italiennes sont entrées à Pec, il y ont trouvé en tout vingt familles, c'est-à-dire cent personnes. Il faut aussi comprendre en termes d'histoire la rapidité des événements, de ces allées et venues.

Absence de sécurité humanitaire. Absence d'identité, aussi, au sens du droit minimal. Il n'y a pas d'état civil. Nous sommes dans une zone de non-droit absolu. Le problème est de créer un état civil. Comment donner des identités à des gens, sachant qu'il n'y a plus de plaques d'immatriculation — ces fameuses plaques d'immatriculation qui étaient arrachées aux frontières, quand les réfugiés sont sortis du Kosovo, précisément pour perturber la question de l'identité. Quant à la justice, elle est quasiment inexistante du côté kosovar. Très peu de plaintes sont d'ailleurs déposées. La justice internationale, contrairement à ce qui a été

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

dit l'autre jour, ne fait pas de recherches sur les disparus. Ce n'est pas son travail. De même, lorsque les corps sont défigurés, elle ne fait pas le travail de retrouver leur identité. Monsieur Rwabuhiri parlait tout à l'heure d'enterrer les morts dans la dignité. Oui, quand les morts sont là. Le problème est l'anonymat. ^{p.262} Nous touchons ici, pour la population albanaise, la question des morts qui ne sont même pas là, des corps qui ont disparu. La question des disparus est centrale. Si j'insiste là-dessus, c'est que la justice n'est pas susceptible de répondre actuellement aux demandes des gens qui font tous les jours, devant le bureau de Kouchner, une manifestation pour lui demander ce qu'il fait afin de retrouver les disparus. Notre réponse est que la vie démocratique n'a pas réapparu miraculeusement en quelques jours.

Va-t-on vers la constitution d'un espace politique, et sera-t-il démocratique, pluraliste et pluriethnique ? Pour l'instant, il n'est pas évident de savoir qui sont les acteurs de la transition. Le travail de l'autorité administrative de Kouchner est de constituer un espace politique. On touche là une question décisive, relative à la mémoire nationale du Kosovo. Vous le savez, c'est une guerre qui été menée tardivement, après les stratégies non violentes d'Ibrahim Rugova, pendant les années d'apartheid. Mais aujourd'hui l'UCK, l'armée de libération, a pris le dessus sur la LDK, le parti non violent. L'UCK a tendance à dire, aujourd'hui, que le Kosovo est né dans le maquis en 1996, avec l'UCK. Il y aurait une fondation du Kosovo par l'armée de libération, par la guérilla, et le pays devrait maintenant devenir indépendant. Mais comment peut-on aujourd'hui, en dehors même du débat sur le multiethnisme, fonder un Kosovo, indépendant ou non, une mémoire nationale qui ne reposerait que sur l'idée d'une violence

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

fondatrice, la violence militaire ? Personnellement, même si je soutiens la cause des Kosovars, je suis opposé au discours actuel sur cette question. Pour eux, c'est avec l'armée de libération et la violence militaire que commence le Kosovo indépendant. Le problème historique qui se pose à eux, au contraire, consiste à inscrire tout ce qui s'est passé dans une histoire au long cours, à ne pas oublier la partie non-violente de leur mémoire. Ce n'est pas Rugova ou l'UCK mais les deux. On ne recréera pas un Kosovo multiethnique sur une mémoire qui n'est susceptible que de glorifier les exploits militaires. Cette question de la fondation historique d'une société est tout à fait centrale. On retrouve ce que j'évoquais d'entrée de jeu à propos de l'Irlande. Faut-il former le gouvernement avant de désarmer ou l'inverse ? Il y a eu un désarmement fictif de l'UCK à la mi-septembre, qui a conduit à la formation du gouvernement. Mais il est bien clair que la logique militaire reste extrêmement forte.

Le problème qui se pose s'est déjà posé dans certains pays de l'Est : c'est celui de l'incapacité de l'autorité administrative à valoriser les acteurs qui ne sont pas sortis de la guerre. De même, la société civile, ^{p.263} telle qu'elle a pu exister, n'est pas du tout valorisée. Bien entendu, ce n'est pas la société polonaise, il n'y a pas eu Solidarnosc, il n'y a pas eu des Geremek ou des Michnik. Mais il y a eu une société organisée par professions — architectes, médecins, universitaires — qui aujourd'hui ne sont pas du tout valorisées. L'autorité administrative ne pense la constitution d'un espace politique que par la création de partis politiques susceptibles d'animer une vie apparemment pluraliste. Le problème, l'Est nous l'a appris, c'est qu'une société civile doit trouver un rôle important.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

A travers ce débat sur la création d'un espace politique pluraliste, je veux évoquer une seule question : comment, quand il y a eu des crimes, de l'innommable, une mémoire peut-elle être recréée, pour que se reconstitue une société. Dans le cadre du Kosovo, on est en présence de ce que j'appelle le syndrome algérien. L'Algérie s'est constituée uniquement sur le FLN, le parti armé, et non sur les partis réformistes qui avaient précédé la guerre. La situation n'est bien sûr pas comparable à celle de Rwanda. Comment reconstituer un espace politique, si on se contente de valoriser la partie violente de ceux qui ont permis, comme ils le disent, de libérer cet espace ?

La question est celle de l'imbrication des temps et des mémoires. Il y a un temps de l'urgence. D'ailleurs, le Kosovo n'est plus dans le temps de l'urgence médiatique. Il y a un temps de la justice. Celui-ci, aujourd'hui, n'est pas prêt de s'incarner. Il y a un temps de la mémoire, qui est aujourd'hui extrêmement difficile. Tous ces éléments négatifs doivent nous amener à être d'autant plus lucides sur ce qui se passe. En tout cas, nous ne sommes pas prêts d'entrer dans une logique du pardon. Nous ne sommes pas non plus prêts à mettre en place une commission du type de celle qui a fonctionné en Afrique du Sud, « Vérité et Réconciliation », qui a d'ailleurs été un échec. Il y a tout un travail de l'histoire qui est là. La violence s'est abattue sur ces régions — Serbie incluse. Des mécanismes de pouvoir ont produit ce qui se passe. La mise en place de nouveaux mécanismes de pouvoir implique des risques inquiétants, vis-à-vis desquels nous devons rester d'autant plus vigilants. Quoi qu'il en soit de l'évolution régionale de la Serbie de l'après Milosevic, la question est de savoir si Kouchner, en tant qu'émissaire de l'ONU au Kosovo, n'est pas en train de préparer ce

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

qui s'est passé à Chypre où, des décennies après, les casques bleus sont toujours là pour éviter la violence entre des gens qui vivent dans des enclaves. Ou sera-t-il capable de créer un espace politique qui ne sera certainement pas tout de suite démocratique, mais ^{p.264} qui, en s'appuyant sur une société civile qui existe, pourrait devenir démocratique et multiethnique.

SEMYON GLUZMAN : Je voudrais remercier mon éminent collègue du Rwanda, qui nous a donné beaucoup à penser. Je sais maintenant l'image idéale que je puis avoir d'un ministre de la Santé, pour mon propre pays. Je dis ceci de manière très sérieuse, car il s'agit effectivement de l'un des problèmes les plus graves que rencontre l'Ukraine aujourd'hui. Le niveau intellectuel de ceux qui sont au pouvoir est extrêmement bas. Merci beaucoup.

Il y a de nombreuses années, j'étais un habitant d'un camp de concentration. Quand nous avions un peu de temps libre, nous menions de longues conversations à propos de diverses questions concernant notre vie personnelle. Mais il y a un thème que nous évitions toujours, un thème que nous refusions littéralement d'aborder. Ce thème, c'était l'avenir. Nous savions que pour nous seul le présent existait, et que ce qui nous attendait était la mort en prison. Nous ne pouvions espérer aucun miracle. La seule minuscule chance d'espoir que nous avions, c'était de pouvoir émigrer un jour ou l'autre dans n'importe quel pays. Mais je dois dire que la sensation la plus effrayante qu'il m'ait été donné d'éprouver, ce n'a pas été la vie en prison ou mon séjour en cellule, mais ce que j'ai ressenti au moment de ma libération. A cette époque-là, le régime totalitaire a cessé d'essayer de plaire à l'Occident. Il a cessé de faire semblant. Le masque du bon

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

communiste respectable est enfin tombé. C'était une époque où la quasi totalité des dissidents étaient en prison, où les professeurs d'hébreu, qui était une langue interdite, étaient piégés : on déposait chez eux soit des armes, soit des drogues, pour avoir un prétexte à leur arrestation. C'était l'époque de l'Afghanistan, l'époque où un avion coréen a été abattu sans autre forme de procès. Je n'attendais rien de bon, ni pour moi, ni pour mon pays.

Or j'ai été témoin d'un miracle. Le miracle a été apporté par Gorbatchev. Je ne veux pas en analyser les causes maintenant. Le Gorbatchev que nous avons connu différait considérablement du Gorbatchev que vous avez vu ici, en Occident. Je voudrais évoquer l'horrible catastrophe qui s'est produite à Tchernobyl, dont nous avons entendu parler uniquement par des sources étrangères, en écoutant la BBC, Radio-liberté ou d'autres radios. Personnellement, je vis à quatre-vingt kilomètres du lieu de la catastrophe. Mais ce sont les sources occidentales qui m'ont permis de découvrir ce qui s'était ^{p.265} passé si près de moi. Et la mise au secret de tout ce qui s'était passé à Tchernobyl fait partie de l'image de ce Gorbatchev que nous avons face à nous à l'époque. Lorsque la *glasnost* s'est véritablement enracinée en Union soviétique, je dois dire que j'ai éprouvé un sentiment de bonheur. J'ai été heureux de voir que la vérité apparaissait. Le livre qu'a cité tout à l'heure le professeur Nivat représente quelque chose de considérable dans mon histoire personnelle. Dans la mesure où je donnais à lire le roman de Vassili Grossman, *Tout passe*, on s'en est servi comme de l'un des chefs d'accusation au moment de ma condamnation. Je dois dire qu'il était tout à fait remarquable de constater à quel point la *glasnost* gagnait du terrain en permanence.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

Mais je n'avais pas vraiment d'espoir pour ce qui concernait mon propre pays, à savoir l'Ukraine. Personnellement, j'attendais un bain de sang. Parce que l'Ukraine se caractérisait toujours par un zèle manifeste dans l'application des directives venant de Moscou. Je dois dire que sur la totalité des condamnés politiques de l'Union soviétique, à cette époque, les Ukrainiens constituaient la majorité. Mais Dieu soit loué, j'étais un mauvais politologue et il s'est avéré que mon peuple était à la fois plus tolérant et plus pacifique que je ne le pensais. Et comme l'ont montré les dernières élections, il ne rêve pas d'un retour au communisme. La violence politique ouverte, dans mon pays, a disparu. Mais il y a une autre forme de violence. La police passe à tabac tous ceux qu'elle arrête. Les prisonniers de droit commun sont souvent assassinés. Il y a plus de trois mille prisonniers qui meurent de faim chaque année dans les prisons, alors que notre Premier ministre fait l'acquisition de véritables propriétés privées aux Etats-Unis.

J'en viens à mon thème principal, qui est celui de la purification ethnique et de la violence — le terme de purification ethnique n'est pas vraiment adéquat : il s'agit plutôt de ce qu'en Tchécoslovaquie on appelait la « lustration », le fait de donner une nouvelle virginité à son passé politique. Nous pouvons adopter le terme de lustration. Le mal qu'on a pu commettre dans le passé n'est pas puni. En général, les anciens bourreaux vivent mieux et de manière plus confortable que leurs anciennes victimes. Pourtant, je pense que c'est là qu'on peut trouver un espoir de salut pour l'avenir, parce que l'antique loi du talion ne peut qu'aboutir à faire verser le sang à nouveau. L'énorme majorité de mes concitoyens n'a pas lutté en faveur des droits de l'homme et de la justice. Le miracle que représente le démantèlement du système communiste

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

les a pris par surprise. En fait, le véritable fautif de tout ce qui s'est passé dans mon pays a été le système ^{p.266} lui-même. En ce moment, on peut dire qu'il y a une véritable démocratie dans mon pays. Nous avons la possibilité de tenir des élections. Il y a un système multipartite et une presse d'opposition.

Mais la tragédie réside en ceci que l'énorme majorité de la population ne sait pas se servir de tout cela. A la tête du pays, on retrouve d'anciens collaborateurs du pouvoir soviétique, des anciens du KGB qui ont simplement changé de drapeau du jour au lendemain. Ceux qui ont parfois sacrifié des années et des années de leur vie, qui ont donné jusqu'à vingt-cinq ans de leur vie pour que puisse enfin flotter le nouveau drapeau, le drapeau jaune et bleu de l'Ukraine, ceux-là ne sont plus utiles à personne. Pour moi, c'est une histoire non écrite. Cela fait partie de ma vie personnelle. Lorsque j'ai été condamné à dix ans et que je suis arrivé au camp, j'ai rencontré des gens qui terminaient une peine de vingt ou vingt-cinq ans. Ce sont maintenant des gens âgés, malades, qui ne sont plus utiles à personne. Et leur pension, non seulement ne leur permet pas d'acheter les médicaments dont ils ont besoin, mais ne leur suffit pas pour s'alimenter normalement.

C'est pour cela qu'il y a quelques années, avec un groupe de camarades, des anciens détenus, j'ai organisé un comité d'aide aux anciens détenus. L'âge moyen des clients de notre centre est de soixante-douze ans. Nous ne pouvons pas leur rendre les années de leur vie qu'ils ont perdues. Nous ne pouvons pas leur rendre la santé. Mais nous pouvons leur apporter une consolation avant la mort. Les médecins qui travaillent dans notre centre leur offrent une assistance médicale gratuite. Nous avons aussi un système d'aide psychiatrique, sociale et juridique. Le centre est

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

ouvert tous les jours. Chaque jour je me demande où je vais trouver de l'argent pour que le centre puisse continuer de fonctionner demain, après-demain et plus tard. Aux yeux de mon gouvernement, ce centre n'existe pas. Ses membres s'achètent des villas au bord du lac de Genève, mais ils ne donneront pas un sou pour financer notre centre. Et les fonds occidentaux qui sont destinés à tel ou tel programme en Ukraine, sont en général utilisés pour organiser des séminaires de politologues distingués que l'on abreuve de champagne et à qui l'on sert du caviar. Cela ne sert pas à grand-chose, et certainement pas à notre centre. Je vous remercie.

CONSTANTIN SIGOV : Je veux revenir sur le thème de la singularité de la violence. Il faut résister à la tendance, dans les analyses a posteriori, à totaliser la représentation du totalitarisme. Je trouve importante l'évocation de Tchernobyl que vient de proposer Semyon Gluzman. Je crois qu'il faut ^{p.267} résister à la tentation de réduire cet événement majeur à des aspects trop techniques et d'oublier plusieurs dimensions de ce qui s'est passé en 1986 et après. Il y a surtout la dimension politique. Tchernobyl a joué un rôle important dans le coup de grâce donné à la légitimité communiste. La *glasnost*, à l'intérieur de l'ex-Union soviétique, a été vécue comme un phénomène anti-Tchernobyl. Nous tous, qui avons été invités en famille, avec nos enfants, à fêter le 1^{er} mai, avons appris trois jours plus tard par la BBC que les autorités qui siégeaient dans les tribunes avaient déjà expédié leurs propres enfants ailleurs, par avion. Pour des millions de gens, ce moment a mis fin à toute confiance possible envers le régime communiste en tant que tel. Je dirai que ce qui s'est passé pour les intellectuels occidentaux avec des événements comme ceux de

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

Budapest ou de Prague, s'est passé chez nous, à une échelle beaucoup plus large, après Tchernobyl. Il n'est pas exagéré, à mon avis, de mettre cet événement en parallèle avec l'action de Solidarnosc, en Pologne, contre la légitimité du système. Bien sûr, le désastre de Tchernobyl a été subi, alors qu'à la même époque les dissidents étaient arrêtés et que la guerre d'Afghanistan battait son plein. On peut dire que cet accident, avec sa brutalité, a été la seule occasion de faire sauter le système.

Comment guérir de la violence ? Le problème soulevé par Georges Nivat me paraît essentiel : comment décrire la catastrophe et ce qui s'est passé après ? Les efforts de divers auteurs et témoins ont d'abord visé à donner la parole aux milliers de gens qui vivent toujours parmi nous, qui ont vécu cela et qui sont obligés de se taire, de ne pas trop parler, réfléchir et échanger cette expérience avec les autres, parce que précisément, même dans les rencontres avec les Occidentaux, il y a tout de suite un aspect sanitaire et médical, trop technique, qui intervient et coupe la possibilité d'évoquer d'autres dimensions sociologiques, anthropologiques, personnelles, etc. Treize ans après, on constate que les gens qui ont été forcés de quitter brusquement leurs habitations dans la zone contaminée, souffrent beaucoup plus aujourd'hui d'être coupés de leurs villages que ceux qui ont été irradiés. Il y a donc tout un aspect socioculturel et politique, très important, qu'on ne peut pas réduire aux aspects purement médicaux.

J'en viens au rôle de la parole et des rencontres dans la guérison. J'ai été un peu surpris de constater que dans le programme de ces Rencontres, sauf erreur de ma part, le concept même et la notion de rencontre n'ont pas été thématiques, alors qu'à mon avis, il est très important de prendre au sérieux cet

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

énorme problème. Après la fin de la guerre froide, des gens comme Pierre Hassner se sont interrogés sur ^{p.268} la non-rencontre des deux Europe après la chute du Mur. Il faut aborder de près ces questions qui ont touché toute notre planète et toute l'Europe. C'est précisément rencontrer des expériences différentes. Tout le monde a vécu cette histoire de manière différente, que ce soit en Suisse, en France, en Allemagne, en Biélorussie, en Ukraine ou en Russie. Il faut écouter comment elle a été perçue et vécue, et ne pas passer à côté. Il faut croiser les analyses et les différentes dimensions de l'événement. Svetlana Alexievitch raconte que dans la station elle a rencontré un Japonais qui faisait des études ; elle lui a demandé ce qu'il faisait, et l'autre a répondu qu'il était en train d'étudier l'avenir de son pays, le Japon. Ce type de rencontre, de croisement de regard sur ce qui s'est passé est très important. Il y aura bientôt quinze ans que la catastrophe de Tchernobyl a eu lieu. Nous sommes peut-être capables, désormais, d'aborder cet événement avec une certaine sérénité distante et de ne pas trop entrer dans les passions. Nous pouvons peut-être dépasser deux excès : d'un côté l'exagération du syndrome de Tchernobyl, de l'autre l'oubli et le silence systématiques. Dans la littérature dite soviétologique ou postsoviétologique sur le phénomène postcommuniste, on constate ce silence. Chez François Furet, chez la plupart des auteurs, on parle très peu de l'importance majeure de ce phénomène-là. A mon avis, pour des milliers de gens, il serait pourtant essentiel de comprendre à la fois cette passivité, cette manière de subir, en même temps que le relatif interventionnisme du milieu international, dans la perspective d'un contrôle qui est aujourd'hui important pour toute l'Europe. Nous pourrions y revenir au cours du débat.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

DANIEL HALPÉRIN : Chaque matin, en descendant de Champel pour me rendre à l'hôpital, où je travaille, je passe devant un bloc de granit gris sur lequel est gravé le texte suivant : « Fils respectueux et reconnaissants de Calvin, notre grand réformateur, mais condamnant une erreur qui fut celle de son siècle et fermement attachés à la liberté de conscience selon les vrais principes de la Réformation et de l'Évangile, nous avons élevé ce monument expiatoire ». Ce monument, les Genevois l'auront reconnu, est celui qui a été dressé en 1903, soit trois cent cinquante ans après son exécution, à la mémoire de Michel Servet, brûlé vif pour avoir osé penser librement et n'avoir pas su se rétracter. Il a donc fallu trois cent cinquante ans pour que le peuple de Genève trouve le courage d'élever ce monument. Courage tout relatif, d'ailleurs, compte tenu du texte que je viens de vous lire, qui brille par une certaine pusillanimité, tant il est vrai qu'il attribue à l'époque la ^{p.269} responsabilité d'un assassinat qui pourtant avait bel et bien un instigateur en chair et en os. Il faut rappeler que le siècle de Calvin, auquel on a voulu faire porter la responsabilité de ce fanatisme meurtrier de la pensée, était aussi le siècle de Montaigne et de Castellion — cet humble et magnifique Castellion, qui eut le courage vers 1550, bien avant Locke, Hume ou Voltaire, d'affirmer au risque de sa vie que tuer un homme, ce n'est pas défendre une doctrine, c'est tuer un homme. Je vous encourage à lire l'ouvrage émouvant que Stefan Zweig lui a consacré, et qu'il a intitulé *Conscience contre violence*.

De cette évocation émergent deux réflexions. Premièrement, les processus de « guérison » — je mets des guillemets, parce qu'il faudrait pouvoir s'interroger plus longuement sur le sens qu'on donne à ce terme : peut-être vaudrait-il mieux parler de

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

réconciliation ou d'apaisement — ne sont ni simples ni rapides. Dans le cas que je viens de citer, il a fallu trois siècles et demi de latence pour un processus de guérison qui est demeuré très partiel. Deuxièmement, tout processus de réconciliation ou d'apaisement, qu'il soit collectif ou individuel, doit à mon avis passer par deux étapes indispensables. La première est une exacte reconnaissance des faits et des responsabilités — que ce monument de granit ne fait pas malgré la durée de la latence —, la seconde est la prise en compte de la victime, de sa souffrance et de ses besoins.

Reconnaître la réalité de la violence et prendre en compte la victime suppose, avant de pouvoir parler de guérison ou d'œuvrer dans ce sens, de pouvoir reconnaître la violence là où elle est. Toute cette semaine nous a éclairés sur l'ubiquité de cette violence. Peut-être a-t-elle induit une certaine forme d'autoréassurance, en nous faisant accroire qu'à Genève, la violence digne d'intérêt n'était que celle, fort épisodique mais très médiatisée, des émeutes autour de l'OMC, en oubliant malheureusement qu'ici comme ailleurs il y a beaucoup de violence et que sans vouloir tomber dans l'alarmisme, il nous faut la reconnaître pour pouvoir l'affronter.

Bien sûr, la plupart des victimes de violences que nous voyons ici, ne sont pas les victimes des violences les plus spectaculaires et les plus graves, si tant est qu'on puisse établir, en tant que soignants, une hiérarchie des actes violents. Ces victimes ont subi des violences ordinaires, quotidiennes, presque banales, qui pourront paraître à certains anodines, voire indignes d'intérêt. Pourtant elles sont là, très présentes, très pathogènes. Je sais gré à Monsieur Rwabuhiri de nous avoir rappelé quelle violence inouïe

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

peut être contenue dans un simple crachat. Ces violences quotidiennes, je ne suis pas très fier, comme homme, d'avoir à en parler. Car au tout premier rang, ce sont des ^{p.270} violences exercées par des hommes sur des femmes. Je tenais à le rappeler, même si on a beaucoup parlé des violences collectives ou de la violence comme une abstraction. Les violences conjugales sont en quelque sorte mon pain quotidien de soignant. Il y a aussi les violences sur les enfants, qu'elles soient directes ou indirectes, comme celles qui l'atteignent au plus profond de son âme lorsqu'il n'est pas lui-même visé par les coups, mais qu'il est témoin plus ou moins passif ou actif de la violence que s'infligent entre eux ses propres parents. Il y a encore les violences, très cachées, contre les personnes âgées, dont la vulnérabilité se fait lentement jour dans notre société.

J'aimerais vous donner quelques exemples qui vous donneront une idée de l'importance quantitative de ces violences, même chez nous. A Genève, près d'une femme enceinte sur dix est victime de violences physiques au cours de sa grossesse. En Suisse, près d'une femme sur cinq est de manière générale victime de violences conjugales. A Genève encore, plus de 10% des traumatismes justifiant d'une consultation à la Division des urgences médico-chirurgicales de l'Hôpital cantonal sont le résultat de violences infligées. En Angleterre, plus de la moitié des lésions traumatiques du visage qui sont traitées par les chirurgiens maxillo-faciaux, qu'il s'agisse de lacérations, d'hématomes ou de fractures, sont le fait de violences infligées. Celles-ci constituent, et de loin, la première cause des traumatismes de la face, avant les accidents de la route.

Si violence il y a, elle n'est évidemment pas bonne pour la

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

santé. C'est le médecin qui l'affirme en toute simplicité. Nietzsche avait grand tort de dire : « Tout ce qui ne vous tue pas vous rend plus fort ». Je reçois une telle assertion comme une forme de violence. Je ne puis qu'esquisser, en quelques secondes, les conséquences multiples et morbides de ces violences ordinaires, en vous rappelant que mis à part les effets directs et assez évidents des blessures physiques, la violence peut engendrer des troubles très divers et souvent très durables — troubles du sommeil, du comportement alimentaire, syndromes douloureux chroniques, maladies vénériennes, y compris le SIDA, avortements, naissances prématurées, abus de substances, états dépressivo-anxieux et tout le cortège des symptômes de stress post-traumatique dont le professeur Semyon Gluzman a parlé à propos du système concentrationnaire soviétique, mais qui ont à peu près les mêmes connotations pour les violences quotidiennes.

Peut-on guérir de ces violences ? Je dois dire, et je prends un peu le contre-pied de ce qui a été affirmé tout à l'heure, qu'à mon avis ce n'est pas simple et que je ne suis même pas sûr que ce soit possible. ^{p.271} En tant que médecin, je peux considérer la violence, par analogie, comme un microbe. Le microbe, comme la violence, nous infecte et se transmet. Comme certains microbes, la violence peut être un agent pathogène multisystémique, c'est-à-dire que contrairement au virus du rhume, par exemple, qui n'attaquera que notre muqueuse nasale, elle s'en prendra à de multiples systèmes. Si guérir signifie se débarrasser complètement de l'agent pathogène qui attaque notre corps, et de surcroît se débarrasser de ses conséquences directes et indirectes sur notre santé, je crois que la réponse doit être, pour la violence comme pour tout autre microbe, qu'on ne peut pas guérir. Quand bien

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

même on peut parfois survivre, par exemple au virus de la poliomyélite, en est-on pour autant guéri si on reste paralysé à vie ? Et quand bien même on guérit généralement d'un rhume, ne reste-t-on pas constamment menacé de multiples récurrences de cette bénigne infection ? Et même si le rhume ne se répète pas, reste-t-on intact, compte tenu des traces immunitaires qui s'inscrivent après son passage ? Par conséquent, une guérison parfaite semble être une vue de l'esprit. Elle ne saurait être, pour paraphraser Antoine Maurice, que la guérison des cimetières.

Il faut donc, comme soignant, être un peu plus modeste et viser deux choses. Premièrement, apaiser ou, si l'on veut, reconstruire, réhabiliter, réconcilier si l'on y parvient. Deuxièmement, prévenir. Ce sont ces deux volets que nous essayons de développer dans le cadre de la Consultation interdisciplinaire de médecine et de prévention de la violence qui s'est installée, depuis deux ans, au cœur des hôpitaux universitaires de Genève. Il s'agit, je précise le fait, d'un exemple assez unique au monde, où, en milieu hospitalier, une réelle reconnaissance, ainsi qu'une écoute et une évaluation et un appui spécialisés sont mis à la disposition de toutes les personnes confrontées à la violence, et pas seulement des victimes.

Dans un autre domaine, qui est celui des conflits entre les peuples, il me semble que le principe de guérison est le même que pour les violences individuelles. Rien ne peut se faire, dans l'ordre de la guérison et de la réconciliation, qui ne commence par la reconnaissance de la violence et de son inacceptabilité. Car c'est cette reconnaissance-là qui débouche automatiquement sur la reconnaissance de l'autre en tant que sujet, sur le regard que l'autre nous renvoie de nous-mêmes, et qui nous institue, lui et moi, comme sujets.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

C'est exactement cette reconnaissance-là qui a permis de faire démarrer, il y a quelques années, les négociations d'Oslo, et d'aboutir, après un siècle de guerre, à la paix signée entre Israéliens et ^{p.272} Palestiniens. Mais il ne s'agit là que d'un tout petit premier pas. Signer une paix, au sens politique et militaire, n'est rien à côté du défi de la construire. Construire la paix, construire la réconciliation, œuvrer à la guérison constituent un processus de longue haleine, où il s'agit ni plus ni moins de transformer les représentations mutuelles des anciens ennemis. Inutile de dire qu'un tel processus, pour avoir des chances de réussir, doit débiter au plus jeune âge, chez l'enfant. Je suis heureux de constater que de nombreux efforts sont actuellement faits dans ce sens au Proche-Orient.

Reste que l'éducation à la paix, puisqu'il s'agit de cela, constitue un travail d'une grande complexité. Ce serait un grand défi à relever pour les éducateurs, les psychologues et les sociologues du XXI^e siècle, que de donner à cette pédagogie ses lettres de noblesse, d'en faire une science, ou à tout le moins une technique dont les accomplissements soient vérifiables et reproductibles, et d'en faire un instrument efficace au service des peuples encore si nombreux qui ont d'énormes difficultés à sortir de la logique de la violence. Un beau sujet, peut-être, pour les prochaines Rencontres Internationales de Genève.

MIGUEL NORAMBUENA : Je vais essayer d'évoquer brièvement deux réalités. La première est la réalité chilienne et la commission « Vérité et Réconciliation », qui a pu avoir lieu au Chili après dix-huit ans de régime militaire. Vous savez que ce régime est responsable de trois mille à trois mille cinq cents assassinats et

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

disparitions. La réalité répressive au Chili n'a donc rien à envier, à ceci près qu'elle s'est faite à petite échelle, à tout ce qui a été évoqué ici. La réalité latino-américaine et tout particulièrement chilienne, malgré la révolution néo-libérale pinochetiste, qui a bouleversé l'ensemble des paramètres sociaux, familiaux et politiques d'un pays qui s'était formé à travers une tradition démocratique, a réussi après seize ans de régime militaire à organiser le fameux plébiscite que Pinochet a perdu et à faire place à un régime démocratiquement constitué, géré par la démocratie chrétienne. Ce n'est que deux ans après, en 1991, qu'il a été possible, grâce aux pressions de groupes de disparus, de créer une commission axée sur la possibilité de poursuivre en justice les tortionnaires. Récemment, la chose a été réactivée, et dans un certain nombre de pays, dont la Suisse, les dossiers concernant les disparus ont été réactivés. En tant qu'exilé, quelque chose me paraît important dans ce processus. Je ne dirai pas que le Chili et l'Amérique latine se trouvent dans un processus de pardon, mais au moins de reconnaissance des torts subis. L'élément qui me ^{p.273} semble important est la possibilité de faire le deuil. A plusieurs titres. Le premier deuil est celui des projets des perdants, qui ont été mis à sac. Ensuite, il y a les projets collectifs, mais aussi personnels, au sens où vivre dans une collectivité dans laquelle chaque famille compte un disparu, mène à l'échec des projets familiaux et personnels.

La seconde réalité dont je veux parler est celle que je découvre en tant que professionnel du champ social et de la santé publique. Je tiens à dire, et c'est une problématique qui traverse tous les problèmes évoqués, qu'il me semble qu'une réflexion concernant la modernité, à savoir le paradigme de la célérité et de la vitesse, sur

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

lequel a travaillé Paul Virilio, est importante. Ce qui est en jeu est le dépérissement du lien social. Cette thématique est essentielle. Dès qu'il y a dépérissement du lien social, il y a impossibilité de voir l'autre. Il est important de voir son enfant. On sait bien qu'aujourd'hui, à cause du stress, qui est devenu une modalité banale de vie, on ne voit plus celui qu'on a à ses côtés, on a de la difficulté à l'entendre. On ne sait plus ce qu'il dit. Le dépérissement du lien social existe aussi entre générations. Ce point me semble intime, intrinsèque à la modernité, et mérite une réflexion articulée sur les réalités concrètes. Il y a aussi une problématique du lien. Dorénavant, je pense que les réflexions devraient être articulées sur les réalités concrètes, et non pas dissociées, de manière à ne pas accroître cette sorte de schizophrénie à laquelle nous mène, de manière parfois aveugle, la modernité.

ABRAHAM SAKHNOWSKY : J'ai vécu en tant qu'enfant l'époque de la Shoah. A la fin, on s'est dit : plus jamais ça. Or, malheureusement, notre siècle a été un siècle de destructions astronomiques. Je rejoins Monsieur Rwabuhiri : il est vrai qu'il existe beaucoup de symptômes de la violence, mais nous ne savons pas quel diagnostic porter. Ne pourrait-on pas créer, comme pour les grandes épidémies, une sorte de vaccin ? On irait dans les pays où un conflit va éclater, pour agir avant que le conflit ne commence. Par ailleurs, pendant toutes ces Rencontres, il n'a pas été question de la violence par la justice. On sait qu'aux Etats-Unis un meurtrier peut être condamné à mort. N'est-ce pas répondre à la violence par la violence ?

GEORGES NIVAT : Nous avons évoqué les trois mille six cents

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

condamnés à mort américains. J'ai lu un article disant que les recherches par l'ADN ont ^{p.274} permis de disculper soixante d'entre eux, dont huit avaient déjà été exécutés.

EZÉCHIAS RWABUHIHI : La prévention de ce genre de catastrophe ne peut se trouver que dans ce que j'ai évoqué tout à l'heure, à savoir la responsabilité collective vis-à-vis des violences collectives. Cette responsabilité collective existe déjà à travers le système des Nations unies. Pour en revenir au cas du Rwanda, la présence des Casques bleus avant le génocide n'a pas permis d'éviter le génocide. Et pourtant ils avaient les moyens de l'éviter. Mais il leur a manqué, précisément, cette responsabilité, cette appropriation de la violence qui consisterait à se dire, non que ce sont des Hutu qui vont tuer des Tutsi, mais que ce sont des hommes qui vont tuer des hommes, que nous sommes des hommes, que nous sommes là, et que nous devons nous faire entendre. Les choses ne se sont pas passées comme ça. Il paraît que le général qui dirigeait le corps des Casques bleus ne s'en est pas encore remis, et qu'aujourd'hui c'est lui qui est obligé de se faire soigner. Je veux dire par cela à quel point un tel manque de responsabilité, déclaré, clair et net, devant des situations dangereuses, nous accuse tous. Je ne vois pas d'autre forme de prévention, sinon dans l'éducation des enfants. C'est un projet à long terme auquel il faut penser sérieusement.

MICHEL MONOD : Je représente à Genève l'Internationale des résistants à la guerre. J'ai été frappé d'entendre parler de la violence sous toutes ses formes et des remèdes qu'on peut y apporter. Mais je constate que sur un plan officiel, le seul remède qu'on ait trouvé est encore l'armée, qui incarne la violence la plus

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

extraordinaire, on l'a vu au Kosovo ou en Irak. Comment se fait-il qu'à la fin du XX^e siècle, on ne trouve pas d'autre moyen de guérir la violence que par la violence elle-même ? J'assiste aussi aux séances de la Commission des droits de l'homme. Quatre-vingt pour cent des violations des droits de l'homme sont commises par des armées officielles ou par des groupes paramilitaires. Comment se fait-il qu'on ne trouve pas d'autres solutions ? Un colloque comme celui-ci pourrait essayer de le faire, et de trouver des solutions adaptées à notre niveau de réflexion philosophique, éthique ou politique, comme des commissions d'arbitrage, commissions de conciliation, etc. Comment pouvons-nous, aujourd'hui encore, admettre l'existence des armées ? Pourquoi ne les abolit-on pas ? Ce serait la seule façon de combattre la violence.

DANIEL HALPÉRIN : p.275 Répondre à votre question est une mission impossible. Votre remarque fait rêver par son côté utopique. En même temps, elle est extrêmement importante et adéquate par rapport à ce débat. Théoriquement, on ne recourt à la force des armées institutionnelles qu'en dernier ressort, parce qu'il n'y a pas d'autre solution, parce que les systèmes de conciliation ont été débordés ou se sont montrés inefficaces. Le problème est de savoir comment on détermine qu'on est arrivé au dernier ressort. C'est là probablement que nous sommes très limités, peut-être très impatients, insuffisamment fins et intelligents, que ce soit au niveau individuel ou collectif, pour savoir repousser le plus loin possible ce dernier ressort, en admettant qu'il faut peut-être toujours lui laisser une toute petite place. Je n'ai pas de réponse à ce sujet. En 1932, Einstein a écrit à Freud, à la demande de la SDN qui, inquiète de la montée de la

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

violence, avait demandé à quelques illustres penseurs de réfléchir aux moyens de se prévenir contre la violence. Einstein, dans sa lettre, demandait à Freud, en tant que spécialiste de l'âme humaine, s'il existait une recette pour prémunir l'homme contre la psychose de la haine et de la violence. Freud a répondu que le sujet était extrêmement difficile, qu'il n'était pas sûr d'avoir la réponse. Il y a deux manières qui permettent peut-être de s'approcher d'une réponse, ajoutait-il : la première consiste à encourager par tous les moyens possibles les échanges affectifs entre les êtres humains, à créer des liens — il soulignait néanmoins que c'était plus facile à dire qu'à faire ; la seconde était de trouver les moyens de faire s'identifier les individus les uns aux autres et les collectivités les unes aux autres, de trouver des moyens d'identification, les moyens d'obtenir que quand on projette sur l'autre un regard interrogatif, on trouve dans la réponse de ce regard les moyens de construire des projets ensemble. On retombe sur la notion d'éducation à la paix dont je parlais tout à l'heure. Je pense que c'est l'un des biais potentiellement les plus fructueux, qui permettent la création de liens et de telles identifications, et le changement des représentations négatives qui amènerait idéalement — mais quel travail ! — à l'abolition des armées, ce que je souhaite autant que vous.

OLIVIER MONGIN : Je respecte l'idéal pacifiste ou l'idéal de la paix perpétuelle au sens de Kant. Mais je crois qu'il ne faut jamais oublier que la question militaire est toujours indissociable de la question du politique. Que ce soit en Yougoslavie ou au Rwanda, le problème ne réside pas seulement dans la présence de l'armée, mais aussi dans l'absence de la ^{p.276} volonté politique qui

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

permettrait aux militaires de savoir où ils peuvent aller. La conception classique, à la Clausewitz, définit la guerre comme poursuite de la politique. C'est cela qui ne fonctionne plus aujourd'hui. C'est pour cette raison qu'on a de plus en plus d'armées livrées à elles-mêmes, et que par ailleurs on a de moins en moins d'armées classiques. On aura de moins en moins d'armées, au sens classique qu'on donne à ce terme en Europe, c'est-à-dire, comme on disait autrefois, d'individus capables de « mourir pour la nation » — titre d'un livre important de Kantorowicz. Nous sommes sortis, nous démocrates, de l'idée qu'on peut se sacrifier pour une cause. D'un côté, nous ne savons plus ce que nous voulons politiquement, et de l'autre les armées font de plus en plus ce qu'elles veulent, précisément parce qu'il y a une désarticulation du politique et du militaire. Je ne veux pas être trop pessimiste. Peut-être l'un des effets du Kosovo pourrait-il être, au niveau de l'Union européenne, de favoriser la mise en place d'un certain nombre de choses du point de vue de la sécurité militaire, de manière à ne plus laisser tout le champ à l'OTAN. Il est évident que dans les Balkans, la question en jeu est celle de l'Europe. Il y a là-bas une demande d'Europe. Mais une Europe qui n'est pas capable d'assurer sa sécurité restera une Europe des marchés. Je pense donc qu'il faut toujours réarticuler nos débats sur le problème de la volonté politique, que ce soit au niveau national ou supranational.

Ce que nous avons dit n'est guère glorieux, en ce sens que le mal se porte bien. Mais il ne serait pas mauvais, à la fin de ces Rencontres, de rappeler, comme Starobinski et Ricœur l'ont fait hier, qu'il y a surabondance du bien sur le mal. Nous sommes en train de nous installer dans un climat de nihilisme dans nos

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

démocraties. Nous croyons que de toute façon le mal l'emportera. C'est une position quasi gnostique. Je pense qu'il faut quand même, au terme d'un siècle de catastrophes et de totalitarisme, que nous soyons capables de respecter ce qui a été la leçon des dissidents de l'Est : les convictions démocratiques sont plus importantes que la résignation. C'est ce que nous ont appris tous ceux qui ont souffert. Nous démocrates avons tendance à faire comme si la démocratie n'était plus qu'une sorte de laquais du capitalisme. Non, il y a des convictions démocratiques, et nous avons tendance à les oublier. Nous devons créer une culture politique démocratique qui ne fasse pas l'économie du problème du recours à la force, s'il se révèle nécessaire. Je ne veux pas citer une fois de plus Pascal, mais il faut rappeler que la justice n'est pas l'absence de la force. La justice, c'est l'autorité du magistrat, et c'est un certain type de violence. Paul Ricoeur en avait parlé dans un article qui date ^{p.277} des années 1950, « L'autorité du magistrat ». La justice fait violence. Elle le fait pour briser ce que René Girard a évoqué, c'est-à-dire le cycle de la violence. Je ne suis pas prêt à dire que la justice est impuissante, qu'elle ne fait pas son boulot ou qu'elle est violente. Nous devons faire en sorte qu'il y ait plus de justice, et rappeler qu'elle n'est pas la politique, qu'elle a des normes à respecter et que ces normes doivent être de plus en plus universelles. La justice intervient après, quand le mal est fait. De ce mal, le docteur Halpérin l'a dit, il restera toujours quelque chose. La question de la volonté politique doit redevenir le centre de nos réflexions. Si nous ne croyons plus à rien, nous ferons des tribunaux internationaux et regarderons les gens se massacrer à la télévision. On a peut-être mieux à faire. La démocratie a un avenir.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

UNE INTERVENANTE : Vous avez dit que le principe de la violence collective commençait avec l'individu. Je travaille avec des familles. J'ai soutenu des familles, surtout des femmes et des adolescents qui ont été victimes de violences. Je cherche des informations pour pouvoir les aider. Je n'ai pas fait l'Université. Mais je crois que la famille est quelque chose de très important. Nous avons tous la possibilité de gérer nos conflits. Que se passe-t-il chez l'individu qui subit des violences ? N'est-ce pas maintenant le moment de regarder du côté des émotions ? La violence ne serait-elle pas simplement une émotion non maîtrisée ou non connue ? Si l'on parle de communiquer, ne serait-ce pas l'occasion d'analyser ses propres émotions ? L'émotion, ce n'est ni la politique ni la guerre. Ma question est relative à la prévention. Ne faut-il pas apprendre aux individus à identifier et à connaître leurs émotions ?

DANIEL HALPÉRIN : Je n'ai pas dit que la violence collective commençait nécessairement au niveau de la violence individuelle. Il y a de notables exceptions. De nombreux individus qui n'ont jamais subi ou n'ont jamais été confrontés à la violence, ont été entraînés dans des violences collectives, avec tout ce qu'elles comptent de comportements mimétiques. Ceci dit, il est vrai que si on est exposé très jeune à des violences individuelles, on peut avoir beaucoup de mal par la suite à gérer ses propres émotions et ses propres violences, donc à entrer plus facilement dans un comportement violent, individuel ou collectif. Vous avez également dit que nous naissons tous avec la capacité de gérer les conflits. Je ne suis pas d'accord. Nous avons des capacités innées ^{p.278} très limitées, qui nous permettent jusqu'à un certain point de désamorcer les conflits. Mais elles sont extrêmement limitées.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

L'essentiel de ces capacités nécessite un apprentissage. D'où la grande difficulté qu'ont certains enfants qui vivent dans un milieu violent de se construire ensuite une vie d'adolescents, puis d'adultes, avec la possibilité de gérer des conflits, quand ils n'ont jamais expérimenté ce qu'était la résolution non violente d'un conflit dans leur propre milieu.

Je suis bien d'accord, en revanche, pour dire qu'il faut une gestion des émotions dans un contexte de prévention. On sait bien que les personnes qui font usage de la violence, notamment domestique et dans le couple, éprouvent de grandes difficultés, non seulement à gérer leurs émotions, mais à lire celles des autres. C'est comme s'il y avait une sorte de cécité du langage infraverbal, qui fait que monsieur n'est pas capable de lire l'émotion qui devrait se lire sur le visage de madame, et par conséquent réagit faussement, se trompe. C'est une véritable bouillie de malentendus. De même dans les relations parents-enfants, qui aboutissent à des réactions violentes à travers cette incompréhension, cette incapacité à comprendre les émotions. Ne faudrait-il pas — je le dis sous une forme ironique — donner des cours aux enfants, à l'école, pour leur apprendre à lire les émotions ? Ne faudrait-il pas apprendre aux gens le sens de l'humour, tant il est vrai que l'humour est un bon antidote à la violence ? La question est ouverte.

DUSAN SIDJANSKI : Je voulais rendre hommage à Olivier Mongin, qui a signé naguère une déclaration à propos de l'UCK et qui pense aujourd'hui que la violence ne peut pas être fondatrice de la paix et de l'avenir, au Kosovo ou ailleurs. Je pense aussi qu'on limite trop la question au seul Kosovo. C'est toute la région

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

qui est concernée. On ne peut pas aborder un problème des Balkans en pensant à une unité, car, nous l'avons vu, toute la politique qui s'est développée a été une politique au cas par cas. Il n'y a pas eu de vision. Lorsqu'il y avait déjà des violences au Kosovo, en 1980 et plus tard, quand naissait pratiquement la guerre civile, nous étions occupés à raisonner tranquillement sur les cas de la Croatie, de la Slovénie, puis de la Bosnie. Mais nous l'oublions totalement, pour des raisons de myopie stratégique ou de manque de volonté politique, car nous savions parfaitement à l'époque que nous avons besoin de l'acquiescement de Milosevic pour que la paix soit acquise en Bosnie. On a joué sur tous les registres. Je me réfère en particulier à Karl Bild, qui a une vision beaucoup plus globale de l'ensemble, et qui pense qu'on ne peut pas trouver de solution ^{p.279} sans que demain on allège d'abord les sanctions vis-à-vis de la Serbie, parce qu'en réalité elles ont protégé le régime tel qu'il est. On leur a montré que le seul rempart était Milosevic. Que l'intervention ou l'aide que l'on apporte soit essentiellement celle de l'Union européenne et des Européens, et non des Américains, qui ont évidemment laissé un souvenir plutôt désastreux en bombardant et détruisant systématiquement et en s'opposant aujourd'hui encore à certains types de solution. Je voudrais aussi souligner l'importance d'une sorte de plan Marshall, mais beaucoup plus complexe. Le plan Marshall, à l'époque, était surtout économique. Aujourd'hui, on a besoin d'un plan qui porte aussi bien sur l'éducation que sur l'économie ou la politique. L'éducation, l'enseignement de l'histoire et de la géographie, sont un élément fondamental. Si on relit les manuels, c'est un désastre : on recrée des consciences de jeunes enfants avec l'idée d'un nationalisme tout à fait étroit. En

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

définitive, je crois qu'il ne faut pas oublier l'exemple de la Confédération suisse. Après la guerre du Sonderbund se produit un phénomène extraordinaire. Les vainqueurs non seulement se réconcilient mais donnent tous les droits aux autres, aux vaincus. Ceci permet une réconciliation très rapide et la reconstruction de l'Etat qui deviendra la Confédération. Autre exemple. On peut adresser beaucoup de critiques à l'Union européenne, mais un fait est certain. Après la catastrophe, on a assuré la paix entre l'Allemagne et la France. On a assuré la paix dans cette région de l'Europe. C'est un fait extrêmement important. Nous avons là un pôle de sécurité. Car la sécurité n'est pas militaire. Elle est un ensemble. On sécurise beaucoup mieux en développant par des éléments positifs, par des associations futures de ces petits Etats inexistants. Comment voulez-vous que la Macédoine, que le Kosovo, peut-être indépendants demain, que la Serbie, la Bosnie et les autres puissent subsister aujourd'hui sans se rallier les uns aux autres et surtout sans essayer d'être dynamisés par ce pôle de développement économique et démocratique qu'est l'Union européenne. Celle-ci, maintenant, cherche beaucoup plus la prévention. Je crois que l'élément positif, dans ce que nous avons vécu après le Kosovo, est précisément la création de cette unité de prévention, de prévision, et non d'intervention *a posteriori*. Essayer de prévenir : pour les personnes, je crois que c'est aussi un élément important. La conclusion que j'en tire, avec le docteur Halpérin, est le refus de la violence, c'est la reconnaissance des effets néfastes de la violence, mais c'est aussi et c'est essentiellement la reconnaissance de l'autre. Et ceci est évidemment un effort en profondeur. Reconnaître l'autre, admettre qu'il peut être différent ^{p.280} de nous en le respectant, c'est là le

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

fondement à la fois de la démocratie et de notre avenir. C'est ce que je crois.

NICOLAS LEVRAT : Une question éminemment complexe a été abordée par plusieurs intervenants. C'est celle du rôle de la justice internationale pour se sortir de ces situations de violence collective. On a évoqué les cas du Rwanda et du Kosovo. On pourrait en évoquer d'autres, plus récents, Timor et, peut-être demain, la Tchétchénie. Une question fondamentale se pose. Mais auparavant j'aimerais donner quelques précisions techniques quant au fonctionnement d'une possible justice internationale. Tout d'abord, et contrairement à ce qui se dit souvent, les Etats ne sont pas soumis de manière automatique à une justice internationale, même lorsqu'ils tombent sous le coup de condamnations. On a parlé de l'Irak et de la Serbie, qui sont soumis à un embargo qui est une forme de condamnation. Ce n'est pas la décision d'une instance judiciaire. Le Conseil de sécurité peut donner les apparences d'une instance judiciaire, notamment parce qu'il qualifie les situations et permet ainsi de prendre ensuite des sanctions. De ce point de vue, il peut apparaître comme une instance judiciaire. Mais l'un des principes fondamentaux de la justice n'est pas respecté par le Conseil de sécurité de l'ONU. Les philosophes, hier soir, ont insisté là-dessus à propos de la mise en scène du procès. C'est le principe d'égalité des parties : même à Nuremberg, les responsables des atrocités nazies avaient le droit d'être défendus. Or, au sein du Conseil de sécurité il n'y a pas égalité des parties. Certains Etats sont plus égaux que d'autres dans la société internationale. De ce fait, on ne peut pas le considérer comme un organe judiciaire. Et l'organe judiciaire qui existe dans la société internationale et auquel devraient être

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

soumis les Etats, la Cour internationale de justice, ne fonctionne que si les Etats acceptent d'y être soumis. D'ailleurs, dans l'affaire de l'action de l'OTAN contre la Yougoslavie, ce dernier pays a saisi la Cour internationale de justice, qui a dû — pour l'instant l'affaire n'est pas close — se déclarer incompétente car la plupart des Etats membres de l'OTAN ne reconnaissent pas la compétence de la Cour.

Il faut également savoir que l'organisation de la « justice internationale » est extrêmement complexe. On a vu depuis un demi-siècle un développement tout à fait extraordinaire de règles et de normes internationales qu'on applique aujourd'hui pour essayer de sortir des situations de violence collective. Il s'agit notamment de toutes les règles des droits de l'homme, etc. — dont d'ailleurs l'universalité est ^{p.281} contestée par certains. En revanche, on n'a pas vu de développement parallèle des procédures de justice internationale. Les juridictions internationales devant lesquelles on peut amener les responsables de certaines violences sont extrêmement rares. Elles sont plutôt l'exception. On a, récemment, le cas de deux tribunaux pénaux : le tribunal pénal pour l'ex-Yougoslavie et le tribunal pénal pour le Rwanda. Mais ce sont des exceptions.

La règle, c'est que ce sont les juridictions nationales qui sont compétentes pour juger, y compris des affaires qui se passent dans d'autres pays et qui constituent des crimes contre l'humanité. En tant que membres de l'humanité, nous sommes tous concernés par ces crimes. C'est pourquoi un tribunal suisse peut et a pu juger un responsable du génocide rwandais. Il y a une compétence internationale de chacune des juridictions nationales. C'est aussi pour cette raison qu'un juge espagnol peut demander à juger le

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

général Pinochet. Mais je pose la question : peut-il vraiment le faire, a-t-il vraiment la légitimité pour le faire ? Est-ce que demain ce juge ou l'un de ses collègues, probablement européen, pourra demander que des responsables des violences en Algérie soient jugés malgré le référendum qui a eu lieu dans ce pays pour trouver une solution politique permettant de sortir de la crise ? Est-ce que la justice peut aller contre une solution politique ? Olivier Mongin a évoqué l'Irlande du Nord. Des violences y ont été commises. On va trouver ou essayer de trouver une solution politique pour sortir de la crise. Une fois cette solution politique acquise, des juges pourront-ils, au nom d'une justice internationale, intervenir en disant que la sortie de la crise n'était pas juste ? On pourrait donner d'autres exemples, parler de l'Afrique du Sud ou de l'Espagne — car le juge qui poursuit Pinochet veut pouvoir contester les conditions entourant la sortie du régime franquiste en Espagne. En termes de justice, il a peut-être raison. Mais son jugement est-il légitime ?

Cela nous ramène aux fonctions de la justice. Celle-ci renvoie aux responsabilités individuelles, on l'a vu à propos de l'Ukraine et des pays d'Europe centrale et orientale, de même qu'à une certaine justice historique. Le problème de la « lustration » se situe entre la responsabilité individuelle et cette justice historique. Faut-il apurer les comptes devant la justice ou une solution politique est-elle acceptable ? L'une des fonctions de la justice est bien sûr de rendre justice aux victimes. Cet aspect cathartique de la justice est très important. Peut-on, par la justice, rétablir une paix sociale ? Cela m'amène à ma question. Quelle est l'articulation de la justice, nationale ou internationale, par rapport au politique, par rapport aux solutions négociées ? ^{p.282} En d'autres

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

termes, qui donne au juge la légitimité pour juger ? Ce peut être une espèce de légalité, d'exigence de justice internationale ; ce peut être une exigence de la société qui doit sortir de la violence. On voit qu'il y a deux niveaux, qui n'ont pas forcément la même solution. D'une part, qui détermine les critères de légitimité du juge ? Dans l'exemple du Rwanda, on nous a dit qu'on comptait recourir à des solutions traditionnelles — la justice rendue sur le « gazon ». Une telle justice est-elle compatible avec une exigence internationale ? Et si tel n'est pas le cas, laquelle doit primer ? D'autre part, qui vérifie que ces critères sont appliqués ? Qui juge le juge ? La question de l'articulation entre le rôle de la justice et celui du politique, pour ces sorties de violences collectives, doit être encore largement pensée.

GEORGES NIVAT : Vous posez le problème de la territorialité de la justice internationale. On renvoie à Nuremberg. Nous devons quand même nous rappeler qu'à Nuremberg le massacre de Katyn a été mis par les Alliés sur le compte des nazis, alors qu'il fallait le mettre sur celui des communistes. Il a fallu un très long temps de latence et beaucoup de luttes pour arriver à la vérité, qui a été en quelque sorte offerte par Gorbatchev lors d'une visite du général Jaruzelski comme un cadeau : je vous donne la vérité sur ce mensonge extraordinaire. Monsieur Rwabuhiri disait qu'il faudrait deux cents ans au Rwanda pour juger selon les méthodes judiciaires normales. On peut se demander si le tribunal international n'est pas imaginé exclusivement selon des critères de justice occidentaux, et s'il ne faudrait pas envisager d'autres critères, si l'on veut parvenir à une universalité autre.

EZÉCHIAS RWABUHIHI : Si on devait juger les cent vingt mille

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

prisonniers qui se trouvent au Rwanda, il faudrait deux siècles. Cela n'arrange personne, ni les victimes ni les présumés coupables. Ce que je peux dire, c'est que le tribunal international pour le Rwanda a fini par trouver acceptable une autre formule, qui est déjà mise en pratique par les tribunaux rwandais. Ce sont des jugements collectifs de gens qui sont accusés du même crime, dans le même lieu. C'est un succès des tribunaux rwandais par rapport au tribunal international, qui a pris cette décision après coup. La légitimité des juges de cette nouvelle formule que nous sommes en train d'essayer d'expérimenter, la justice participative, tient précisément à la possibilité de participation de la communauté. C'est la communauté qui va donner aux personnes qui seront ^{p.283} choisies pour leur réputation morale et leur intégrité, le droit de prononcer des sentences, beaucoup plus sur des situations que sur des individus. J'insiste sur ce dernier point, car il y a tellement de culpabilité, tellement de coupables qu'il est difficile de rendre des sentences classiques selon la justice moderne.

Vous avez évoqué le tribunal international pour le Rwanda. Vous le savez, un énorme malentendu fait l'actualité, surtout en Suisse. Il s'agit d'un incident entre le tribunal international et le gouvernement rwandais. Le tribunal a relâché l'une des éminences grises de la préparation du génocide, qui avait été arrêtée il y a deux ans. Subitement, le tribunal a remarqué que la procédure d'arrestation n'avait pas été orthodoxe. Il a décidé de la relaxer et de régler le problème après. C'est là que se situe le contentieux majeur entre le gouvernement rwandais et le tribunal. On a énormément de difficulté, au Rwanda, à comprendre cette relaxe, qui donne plus d'importance à la procédure qu'à la présomption de

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

culpabilité — culpabilité qui pour le gouvernement ne souffre aucun doute. Madame Del Ponte cherche actuellement à contacter le gouvernement rwandais. Celui-ci refuse le contact, afin de manifester son exaspération, d'autant plus que le tribunal n'a pas excellé dans l'accélération des procès. En quatre ans, il n'est parvenu à juger que quatre ou cinq personnes. Et parmi ces quatre ou cinq personnes, une avait reconnu d'emblée sa culpabilité. Il y a donc un malentendu majeur entre ce tribunal et le gouvernement rwandais, à propos de la vitesse à laquelle vont les choses. Le gouvernement rwandais attend pourtant beaucoup de ces relations, pour les coupables et pour les victimes.

MIGUEL NORAMBUENA : J'étais au Chili au moment où la France a instruit le dossier contre Pinochet. Ici, à l'extérieur, la communauté chilienne a bien sûr applaudi à l'arrestation de Pinochet. Au Chili, je me suis rendu compte que même des personnes qui étaient favorables à son arrestation ont réagi au fait qu'il avait été arrêté par une police et une justice étrangères au Chili. Cela a eu l'effet paradoxal que ces personnes ont soutenu le gouvernement contre l'arrestation, en disant qu'il y avait eu ingérence étrangère. On voit bien, là, la problématique de l'articulation entre une territorialité nationale et internationale.

CHARLINE VALENCIN : J'ai traduit les écrits du fondateur de la Communauté des citoyens du monde. J'ai été très intéressée par la formule de médiation dont a ^{p.284} parlé Monsieur Rwabuhiri. Je ne sais pas si vous savez qu'avant la fin de la Seconde Guerre mondiale, avant qu'on n'envisage la création de l'ONU, un groupe de gens s'est réuni à Londres pour étudier les raisons pour lesquelles la Société des Nations n'avait pas fonctionné. Ils

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

pensaient que si la nouvelle institution était créée sur les mêmes bases, on aboutirait de nouveau à une catastrophe. Car les Nations unies, comme la SDN, étaient une coalition d'Etats-nations qui se sont trouvés victorieux après une guerre mondiale. Ce qui est intéressant dans le cas de la Communauté des citoyens du monde, c'est que les choses y sont mises en perspective, et qu'elle montre que la formule dont le monde a besoin aujourd'hui n'est pas une coalition d'Etats-nations, mais une nation qui serait en quelque sorte médiatrice par rapport aux autres nations. Elle aurait trois fonctions principales : le service, l'exemplarité et la médiation. Une de ses caractéristiques principales serait d'être extraterritoriale. Ses ressortissants auraient la double nationalité du pays où ils demeureraient et de cette nation qui donnerait une légitimité que les tribunaux et les Etats-nations ne peuvent pas avoir.

UNE INTERVENANTE : Monsieur Rwabuhiri a su dire l'insoutenable avec une lucidité qui déchire et interpelle. Après son intervention, il semble indécent d'aborder la question de la non-communication et de la violence à Genève. Il faut pourtant en parler. Genève a les potentialités d'une ville idéale, à bien des égards. Et pourtant c'est l'une des villes d'Europe qui se distingue par son haut niveau de violence implicite, non exprimée, et à laquelle on ne peut donc pas répondre. Nous pouvons tous témoigner tous les jours de violences par regards non concernés, par indifférence, par une hostilité silencieuse due à la peur en général. On pourrait peut-être parler d'un terrorisme de l'indifférence dans la vie quotidienne publique, où les individus sont emmurés vivants dans des rituels de non-communication. Ce n'est pas une question. Je voudrais lancer un appel pseudo-naïf à la création d'un groupe de réflexion et d'action dont le but serait

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

de trouver des moyens concrets de rendre authenticité, générosité et un peu de chaleur à cette ville, pour apprendre ensemble à nous reconnaître les uns les autres.

GEORGES NIVAT : Merci Madame. Vous nous fournissez en quelque sorte une conclusion. Il est temps de clore ces Rencontres. Je remercie tous ceux ^{p.285} qui y ont participé, les conférenciers, les intervenants, le secrétariat, notre traductrice, les personnes qui nous aident, enfin l'Etat et la Ville de Genève.

Les Rencontres n'ont pas fait l'objet d'un thème de rencontre, me disait Constantin Sigov. Je crois qu'il est bon que nous ayons oscillé entre l'universel et le local. On ne peut pas parler de la violence uniquement chez le voisin. J'ai retenu plusieurs formules, ce matin : l'éducation à la lecture des émotions, l'éducation par l'humour. Ce serait bien d'apprendre l'humour, dans certaine ville et chez certains citoyens qui en manquent. J'ai retenu aussi la leçon du docteur Rwabuhiri : soyez l'humanité, et prenez le crime contre l'humanité comme un crime contre vous. En même temps, les difficultés de traduire cela sur le terrain judiciaire ont été relevées par Nicolas Levrat. Paul Ricœur nous a fourni hier des lumières très précises à ce propos. Fedor Dostoïevski, qui a subi dans sa chair des épreuves extraordinaires, comme la simulation d'une condamnation à mort, les années de bagne et les années d'enrôlement comme simple soldat, connaissait bien la violence. Dans les *Souvenirs de la maison des morts*, il évoque ses compagnons de bagne, ses compagnons de violence. Il y a découvert le peuple russe. Parlant des peines physiques qui y sont infligées, en particulier celle qu'on appelle la « rue verte » — il s'agit de passer entre un certain nombre de soldats armés soit de

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

verges soit de bâtons — il raconte comment on discute beaucoup, entre bagnards, pour savoir si le pire, ce sont les bâtons ou les verges, et comment on conclut en général que ce sont les verges, et de loin. Evidemment, le nombre de coups infligés peut signifier la mutilation ou la mort. La condamnation à quinze mille coups de verges signifie une mort certaine. De plus, on infligeait le supplice en une, deux ou trois fois. Dostoïevski explique que pour ne pas être supplicié, à la veille du jour prévu, un condamné, devenu très nerveux, a essayé d'assassiner quelqu'un, de façon à repousser le jour de son supplice par un nouveau procès. Donc non seulement les gardiens sont sur leurs gardes, mais également les codétenus, parce qu'il peut se jeter sur l'un d'eux et le poignarder pour éviter le supplice pendant encore deux mois. Dostoïevski parle longuement du bourreau, en expliquant qu'à son avis il y a une part de bourreau en chaque homme. Cela ne veut pas dire qu'il ait été contre les guérisons. Il voyait des guérisons et on lui doit la fameuse formule « La beauté sauvera le monde ». Mais c'étaient plutôt des guérisons métaphysiques. Je vous rappelle qu'il était pour la peine de mort, afin de préserver la dignité du condamné. Il pensait que dans de nombreux cas la peine de mort préservait mieux la dignité du ^{p.286} condamné que, par exemple, la « rue verte » dont je viens de vous parler. Je crois qu'entre cette réflexion de Dostoïevski sur le bourreau qui serait présent en chacun et celle de Monsieur Rwabuhiri sur la présence de l'humanité entière dans la responsabilité de chacun, nous avons toute la palette de ces Rencontres.

@

INDEX

des intervenants

@

ADERT, Laurent : 226, 236.
ADLER, Jasna : 186, 189, 194.
ALVAREZ, Christina : 231.
ASSOR Isaac : 238.
AUBUSSON DE CAVARLAY, Bruno : 178, 194.
BAECQUE, Antoine DE : **37**, 75, 78.
BARRAS, Vincent : 184, 192, 197.
BOSKO, Karel : 190, 223, 240.
BURRIN, Philippe : 35.
CAPT, Marie-Claude : 243.
CHAMBRIER, Guy DE : 31.
CHAUVAUD, Frédéric : 181, 190, 195.
DENZLER, Martial : 244, 245.
FAESSLER, Marc : 11, 33.
FAVEZ, Jean-Claude : 85.
FISCHER, Ludwig : 189.
GIRARD, René : **13**, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32.
GLUZMAN, Semyon : **153**, 264.
HALPÉRIN, Daniel : 191, 268, 275, 277.
HAYNAL, André : 67, 76, 80, 84.
HUNYADI, Marc : 77, 219, 228.
JACOB, André : 238, 239.
KHOSROKHAVAR, Farhad : 133, 146.
LEVRAT, Nicolas : 70, 82, 280.
MARGEL, Serge : 222, 231, 242.
MAURICE, Antoine : 113, 122, 138, 142, 144, 146.
MESTRE, Marie-Pierre : 237.
MONGIN, Olivier : 56, 76, 82, 193, 241, 257, 275.
MONOD, Michel : 274.
MONTICELLI, Roberta DE : 232, 233.

Violences d'aujourd'hui, violence de toujours

NIVAT, Georges : 7, 149, 247, 273, 282, 283.

NORAMBUENA, Miguel : 272, 283.

PORRET, Michel : 169, 189, 192, 194, 195, 196, 197.

RICŒUR, Paul : **202**, 230, 231, 232, 233, 234, 236, 237, 238, 239, 240, 242, 243, 244, 245, 246.

ROSSIAUD, Jean : 116, 140, 144.

RWABUHIHI, Ezéchias : 252, 274, 282.

SAKHNOWSKY, Abraham : 273.

SEGOV, Constantin : 245, 266.

SENARCLENS, Pierre DE : 55, 63, 75, 81, 84.

SIDJANSKI, Dusan : 78, 278.

STAROBINSKI, Jean : 199.

VALENCIN, Charline : 283.

VALLOTTON, Michel : 74.

VUILLE, Michel : 128, 139, 145.

WIEVORKA, Michel : 29, **87**, 127, 141, 142, 146.

WINDISCH, Uli : 122, 138, 145.

*

[Introduction](#) — [Violence et religion. Girard](#) ; [Discussion](#) — [Cinéma de fin du monde. de Baecque](#) ; [Débat Comprendre la violence. Wievorka](#) ; [Débat](#) — [Psychiatries. Gluzman](#) ; [Débat Donner la mort. Ricœur](#) ; Débats : [Ethique et violence. Guérir](#).

@