


Chant d'une différenciation tronquée

omment donc entrelacer les fils de la pensée, de la violence et de nos rapports à la mort typiques de notre époque* ? Sans doute troublée par ces incantations qui émanaient des tisserandes et émerveillée par le terrible *Chant d'amour et de mort* de Rainer Maria Rilke¹, je veux d'emblée évoquer le chant, conjuratoire ou non, avec Herman Broch : « La malédiction bouillonnait au crépuscule, enveloppée d'un mystère inconnu, et aucun cri des masses ne pouvait l'assourdir, non, — tout au plus la faible voix de l'âme en est capable, la voix qu'on appelle le chant, et qui, avec la Malédiction qu'elle pressent, annonce aussi l'éveil du salut : tout chant véritable pressent la connaissance, est chargé de connaissance, est dirigé vers la connaissance, et c'est là que reposait la responsabilité du chantre, sa responsabilité envers la connaissance, le fardeau qu'il devait porter et qui pourtant à jamais était trop lourd pour lui². »

Chantant ici — bien sûr métaphoriquement — je dois faire violence au sentiment d'incomplétude du regard face au phénomène si complexe qui, en soi, nous contraint littéralement à le penser, si nous voulons signer notre

humanité. Du reste, si je parle de chant, c'est précisément parce que je le préférerais au discours qu'on peut suspecter de violence, dans la mesure où il serait inscrit dans la productivité, le calcul, la prolifération exponentielle des signes. C'est aussi parce que souvent le traitement de la violence dans les discours au quotidien m'ennuient ou m'irritent. Le signifier m'épargnera j'espère d'agir de même avec des lecteurs. Et peut-être naïvement, j'ose croire que d'avouer l'impuissance conduira à la dépasser.

À partir de mes travaux socio-anthropologiques qui ne sont pas toujours lyriques, voici donc quelques arpèges sur les relations entre le statut contemporain de la mort et la violence que nous rencontrons quotidiennement.



Mort et violence fondatrices

La mort et la violence sont inextricablement liées.

Toute mort est en soi violence à la vie, corps, âme, esprit : malgré son irréductibilité dans l'hélice dialectique vie-mort qui façonne la mort comme condition de la vie, aucune rationalisation n'arrive à faire percevoir l'événement de la mort, en soi, comme quelque chose de complètement recevable, fût-il ou non provoqué par la violence brutale, volontaire, de l'autre.

Réciproquement, toute violence abîme, voire anéantit, physiquement ou symboliquement. La violence, comme la mort, porte d'abord atteinte aux sentiments d'intégrité, de liberté, jusqu'à les abolir ou plutôt à en abolir le support physique. Et la mort nous semble d'autant plus incontournable, affront à la détermination humaine, et par là même doublement violente, puisqu'elle est la « *seule réponse certaine à toute question possible*³ ».

Pourtant, et c'est là le paradoxe sur lequel bute la pensée, la violence et la mort sont fondatrices. Par fondatrices, j'entends, avec M. Maffesoli, « *ce à partir de quoi se détermine l'existence*⁴ ». C'est dans la violence et la mort, et par elles, que le social se dynamise, que la culture s'élabore, que la vie s'affirme. Voyons cela de plus près.

Ainsi, la naissance de toute vie, qu'elle soit individuelle ou collective, se fait dans la mort aux conditions préexistantes, par une forme d'arrachement, bien sûr, mais également dans des enjeux de vie et de mort pour les protagonistes. Or, *ce risque de mort est lié au degré de gravité ou d'ampleur de la violence par laquelle la mise au monde s'élabore*. Et ce degré de gravité du risque va de la *tension* ou de la lutte comme noyau de toute relation sociale — ce que j'appelle la violence *matricielle* — à la violence qui est don de mort, qu'on désigne comme violence *mortifère*. La question qui se glisse alors et qui sera lancinante tout au long de ce chant sera celle-ci : jusqu'où la violence mortifère est-elle fondatrice ou féconde, et est-elle pour autant légitime pour l'entendement préalable que nous pouvons en avoir, en cette fin de millénaire ?

Se plaçant sous l'angle de la naissance dans la violence, on peut se référer aux mythes de la création, de celle de l'homme à celle de l'univers : or c'est bien la création qui fait jaillir le différencié de l'indifférencié. On notera donc ici — il importe de le souligner — que la *différenciation s'inscrit toujours dans la violence matricielle*. Les chemins de l'altérité ne se font pas sans tension, sans effort sur soi, sans lutte contre certaines tendances⁵.

La différenciation agie par les rites

C'est ainsi que les *rites* dits archaïques vont prendre appui sur cette violence originelle, en la jouant sous formes de combats réglés, de joutes oratoires (qui seront d'ailleurs partiellement à l'origine du théâtre⁶), ou encore en la mimant avec force costumes et masques où figureront dans un désordre et un tumulte réglés les forces surhumaines. Bien plus, cette violence et cette mort seront réitérées par le sacrifice, symbolique et effectif. En ce sens, la mort n'est pas banalisée et la souffrance n'est pas balayée. La mort n'est pas non plus une catastrophe, dans la mesure où elle n'est pas tant perçue du point de vue individuel que du point de vue du groupe, pour qui la règle de maintien de la vie collective pèse plus lourd que la perte d'un individu. Contrairement à ce que l'on pense habituellement, la vie ne valait pas rien, au contraire, c'est bien en raison de sa valeur — de la profondeur de sa différenciation, donc de son altérité — qu'elle était consciemment offerte. (Et, en passant, offerte par des hommes, comme un des fondements de l'ordre patriarcal.) En ce sens, on peut dire avec R. Girard que le sacrifice

est un meurtre religieux qui « dit vraiment aux hommes ce qu'il faut faire et ne pas faire pour éviter le retour à la violence essentielle⁷ ». Le sacrifice prend ainsi une double signification : propitiatoire, afin d'avouer et d'expulser la faute et de se réconcilier avec le principe spirituel transcendant ; prophylactique, afin d'éviter le déferlement de la violence. C'est en ce sens que le sacrifice se distingue carrément du massacre : le premier « témoigne de la force du tissu social, de son emprise sur l'être individuel », alors que le second, « en revanche, révèle la faiblesse de ce même tissu social, la désuétude des principes moraux qui assuraient la cohésion du groupe⁸ ». Cette distinction, on le verra, nous sera utile pour l'analyse de la violence contemporaine.

Revenons aux rites. Ces derniers ne feront pas que reproduire l'ordre fondateur — violence et mort — et partant, l'*assumer*. Ils devront ruser avec la violence et la mort. Posés comme « les plus pratiques des pratiques », selon l'expression de Bourdieu⁹, ils vont être essentiels à deux autres niveaux.

Au premier niveau, les rites ne feront pas que mettre en scène la violence et la mort du mythe originel, comme on vient de le voir, mais ils vont en prendre acte lors des moments forts de la vie sociale, qui toujours cherchent à composer avec le temps. C'est sur le vecteur temps que se pose la *différenciation* non seulement de l'espèce humaine — par sa conscience du temps et de la mort — mais également la détermination de l'humain face à l'indéterminé ou au mystère. C'est pourquoi dans le rite la violence est non seulement jouée, mais reliée aux événements qui appellent une certaine forme de résistance, que ce soit dans l'ordre cyclique, par le changement de saisons et l'organisation de la survie économique, ou dans l'ordre évolutif des individus et des groupes — particulièrement dans les rites d'initiation — ou encore, dans l'ordre contingent, à l'occasion d'une famine, d'une maladie, d'une guerre, d'une mort, bref de tout événement menaçant la durée et l'existence du groupe. Le rite glorifie la violence matricielle comme condition de la vie groupale et individuelle¹⁰.

À la présence de la mort qui est à la fois *non-sens* et assise de la coulée *vitale*, les rites vont riposter par le jeu du mort, dans un bariolage de mimétisme et de déstructure. Ainsi l'interdit permettra de se mortifier, de s'identifier provisoirement au mort, à la mort (pour les rituels d'initiation et les rites de mise en marge des deuilleurs), tandis que l'excès permettra de sur-

ajouter du sens : c'est dans ce cadre que l'on peut interpréter les dépenses festives, improductives, transgressant ponctuellement la règle économique quotidienne.

À la violence de l'événement, les rites vont riposter par une violence canalisée, inscrite dans un ordre qui définit les règles de la vie commune, assigne les places, édicte les droits et les obligations. On aura reconnu le pouvoir. Le jeu du pouvoir est d'accueillir ce qui déstructure, et on le verra, parfois de provoquer cette déstructure, pour le restructurer dans la ligne de sa pérennité.

Au second niveau, les rites ne feront pas que prendre acte de la violence, qu'elle soit originelle ou présente. Ils vont permettre l'*expression de l'angoisse* que toute violence et toute mort charrient, que cette violence et cette mort soient externes aux acteurs ou grondant au-dedans d'eux-mêmes.

Ce faisant, admettre le caractère inéluctable de la violence et de la mort en canalise la perturbation, atténue l'angoisse, libère l'agressivité ; prendre ainsi la violence et la mort à bras-le-corps, c'est tenter de les domestiquer et de les articuler dans un système de croyances. C'est apposer la signature de l'humanité. En somme, le rite permet à la communauté à la fois de limiter la mort et la violence et de se régénérer.

Toutefois, la violence et la mort ne sont pas que fondatrices à travers le rite. Si le rite avoue leur puissance, et trame avec elles, il ne peut suffire à composer avec leurs effets potentiellement destructeurs.

La différenciation par la mort à l'origine de la culture

S'il faut se méfier de la tentation totalitaire de tout concept unitaire, on ne peut s'empêcher de rechercher un principe à la fois fondateur et organisateur. La mort se déploie ici, comme irréductible universel. Mais on se heurte ironiquement à la limite de l'impensable, si on en croit E. Lévinas : « La mort au lieu de se laisser décrire dans son événement propre nous concerne par son non-sens. Le point qu'elle semble marquer dans notre temps — notre relation à l'infini — est pur point d'interrogation : ouverture sur ce qui n'apporte aucune possibilité de réponse. [...] La mort est la fin de ce qui rend pensable le pensable et c'est

en cela qu'elle est impensable¹¹. » J'ajouterais que c'est également en cela que la mort est violente, non seulement dans sa limite consubstantielle, mais dans ce qu'elle impose comme limite.

Rusant toujours avec la limite, on peut tirer la mort du côté de notre relation au monde et aux autres et l'interroger comme un des indicateurs de ces relations. L.-V. Thomas nous met sur la piste d'une heuristique radicale en reliant ainsi culture et mort : « Ce qu'on nomme culture n'est rien d'autre qu'un ensemble organisé de valeurs et de structures pour lutter contre les effets dissolvants de la mort individuelle ou collective. Chaque société repose sur un pari d'immortalité, ménageant aux individus qui la composent des parades à l'angoisse de mort qui laissent le champ libre pour donner un sens à la vie. Donc, la confrontation directe avec la mort est bien la pierre de touche qui donne la mesure de l'efficacité du système. Selon les époques et les lieux, les solutions s'avèrent plus ou moins heureuses¹². »

Ainsi, la conscience de la mort ne fait pas qu'appeler la durée dans le rite : la conscience de la réalité de la mort est l'axe autour duquel pivotent les institutions, les habitudes, les pratiques et les représentations relatives au temps et à l'espace, à l'identité et au destin. C'est la conscience de la mort, altérité suprême, en tant qu'elle nous altère, au propre et au figuré, qui sert de point d'appui à la quête de différenciation : le « je » devient autre et devenant autre, il devient plus lui-même. Partant, la culture ainsi conçue ne dénie pas la mort comme telle, mais tente de nier et de dépasser ses effets destructeurs. Toute culture, et tout individu, ripostent à la violence de la mort par l'autocréation.

C'est à partir de cette idée de la mort révélatrice de l'altérité que j'ancre la suite de mon propos.



La méconnaissance de la différenciation de la mort

La différenciation s'établit dans la dialectique de « l'Autre intérieur » et de « l'Autre extérieur ». On connaît bien cette figure en spirale que rencontre en lui l'enfant, celle de l'apprentissage de l'extériorité qui, petit à petit, lui fait percevoir le monde comme n'étant pas uniquement le sien propre. Car,

ajoute T. Todorov, « on pourrait dire un peu cavalièrement que la vie humaine est enfermée entre ces deux extrêmes, celui où le Je envahit le monde, et celui où le monde finit par absorber le Je, sous forme de cadavre ou de cendres. Et comme la découverte de l'autre connaît plusieurs degrés, depuis l'autre comme objet, confondu avec le monde environnant, jusqu'à l'autre comme sujet, égal au Je, mais différent de lui, avec infiniment de nuances intermédiaires, on peut bien passer sa vie sans jamais achever la pleine découverte de l'autre (à supposer qu'elle puisse l'être). Chacun de nous doit la recommencer à son tour, les expériences antérieures ne nous en dispensent pas : mais elles peuvent nous apprendre quels sont les effets de la méconnaissance¹³ ».

C'est justement sous le signe paradoxal de la *méconnaissance* que l'on a qualifié l'époque que nous traversons. Nous méconnaissions la puissance intégrative de la vie et de la mort rendues dans la violence matricielle. Le déni de cette dialectique ou de cette tension vie-mort opère ainsi sous trois traits.

Le premier concerne la croyance en une *non-mortalité* ou à une *a-mortalité*, reprenant essentiellement la structure inconsciente qui ignore simplement la mort.

Le second renvoie au jeu du « comme si » : on constate la réalité, mais on l'évacue aussitôt, très rapidement, en faisant *comme si elle n'existait pas*. Comme elle est refusée suivant l'argument qu'elle est systématiquement morbide, ou comme elle est refoulée inconsciemment parce que touchant des zones vulnérables, la mort ne revêt apparemment plus aucune signification¹⁴.

Le troisième trait est celui qui ne tolère pas la tension entre la vie et la mort ; il commencera par nourrir le *mépris de la vie et de la mort* et aboutira au fantasme *de tuer la mort*.

Ce que nous pouvons retenir pour l'heure, c'est que ce déni, en *oblitérant la dialectique vie-mort et leur violence intrinsèque, recèle une violence formidable*.

L'hypothèse tient en ceci : ce rapport très particulier à la mort, qui s'est développé petit à petit en Occident depuis le XIII^e siècle et qui se crispe en cette fin de millénaire, va engendrer un type nouveau de violence, *qui vient*

doubler et « colorer » les types de violences reconnues comme traditionnelles, selon la typologie consacrée¹⁵ : violence privée, violence collective, la première se sous-catégorisant selon qu'elle atteint l'être ou l'avoir ; au chapitre de l'être, par ordre de gravité décroissante, on trouve les quatre classes suivantes : homicides volontaires (ou tentatives) ; viols (ou tentatives) ; coups et blessures volontaires graves ; vols à main armée ou avec violence¹⁶. De son côté, la violence collective renvoie aux terrorismes, aux insurrections, aux guerres.

Il ne s'agit pas pour moi de débattre de la prévalence de tel ou tel type de violence, mais bien de chercher à comprendre ce qui la rend de nos jours à la fois si commentée et si omniprésente, si obsessive même et tout à la fois si occultée.

Il faut, pour ce faire, fouiller non pas seulement dans un inconscient collectif transculturel, mais aussi dans la formation progressive de ce que Castoriadis a appelé l'inconscient social ou de ce que Devereux a nommé l'imaginaire social. Mon analyse de cet « inconscient » ne peut ici considérer que deux de ses multiples facteurs et encore, de façon schématique. J'emprunte deux voies forcément séparées aux fins de la présentation mais qui révéleront leurs logiques communes.

Le pouvoir : de l'admission du mystère à la suppression de l'ombre

À partir du moment où les sociétés n'ont plus salué le caractère mystérieux et fondateur de la violence et de la mort, on a assisté à la mise en place progressive du *déni* du caractère fondateur de la violence et de la mort. Encore une fois, il ne s'agit donc pas de négation, qui est refus du caractère destructeur de la mort, mais de refus de l'existence même de la mort.

C'est ainsi que toutes les formes de pouvoir ont conçu le projet vertigineux de leur non-mort, de leur a-mortalité. Car tout pouvoir, bien avant d'être théorisé par Machiavel, fonctionne toujours sur la *peur* de perdre ce qu'il détient ou croit déjà détenir, ou encore sur la peur de jamais le détenir. On le voit, aux thèmes en hélice de la violence et de la mort, se joignent ceux de la peur et du pouvoir.

L'astuce du pouvoir est donc de laisser croire à sa permanence, pour se rassurer lui-même et pour établir sa dominance. Cette réassurance et cette

dominance s'établissent au prix du contrôle de la vie sociale, du chantage à la vie et à la mort, voire au don de mort, constitutifs non seulement des fanatismes apocalyptiques, mais de l'histoire des États. C'est ce que P. Baudry a appelé la confiscation de la violence : « Évadé du système du sacré au sein duquel la communauté archaïque le tenait sous sa surveillance, échappé des contraintes de la réversion et de l'échange symbolique, le pouvoir instaure sa domination en tenant le social à distance de la mort et de la violence¹⁷. » Aussi tout l'art du pouvoir — si l'on peut dire — réside dans le fait de donner la mort sans l'admettre, ou encore de la justifier au nom de la raison d'État, qui est perversion du sacrifice originel. Tout l'art du pouvoir consiste à se tenir — fantasmatiquement parlant — en surplomb de la mort.

Cette évolution des pouvoirs donne lieu, selon E. Enriquez, à l'instauration de deux types de sociétés dont la dénomination n'est pas sans rappeler celle dont nous affublons les tueurs, qui deviendraient alors ceux qui cristallisent sur eux la violence du social, sans pour autant trop surdéterminer ce dernier dans l'élaboration de telles « pathologies » : il s'agit de sociétés paranoïaques et de sociétés perverses, à la fois semblables et différentes : « La société paranoïaque se présente comme : 1) relevant d'un totalitarisme despotique (lié à la parole d'un maître qui tente de saisir l'ensemble de la société comme un double de lui-même) ; 2) étant du côté de la création d'un système clos, étouffant, répétitif, où la violence est la règle, la fascination le fondement ; 3) s'articulant sur le désir de réalisation d'un mythe : celui du monde revenu à l'origine (re-créé) et prenant, cette fois-ci, le vrai départ.

La société perverse, de son côté, peut être caractérisée comme : 1) relevant d'un totalitarisme démocratique (fondé sur le contrôle total de l'information (la prévision) et sur l'égalité et l'uniformité de tous les citoyens devant la loi) ; 2) étant du côté du déroulement d'un paradigme, c'est-à-dire se présentant comme toujours évolutif, mobile, déclinable et donnant ainsi l'illusion de la possibilité de l'action et du changement ; 3) manifestant le désir de transformer toutes les conduites en rites ordonnés et intégrés et occultant définitivement le sens qu'ils peuvent comporter.

Au-delà de ces éléments différenciateurs, elles sont toutes deux des sociétés *de la plénitude, du refus de la castration et du manque qui vient à supprimer toutes les zones d'ombre et toutes les interrogations*. Or, nous savons bien

(depuis les mythes de la Femme sans ombre et de Parsifal) que la suppression de l'ombre, la suspension des interrogations, c'est l'instauration d'un monde froid, stérile et qui va à la destruction¹⁸. »

Cette citation nous permet d'entrevoir le cynisme avec lequel le pouvoir politique et le pouvoir technologique se tiennent la main, le second relayant le premier ou lui fournissant les moyens d'un contrôle aseptisé, hyperrationnalisé. Mais l'un comme l'autre sont parfois débordés par le désir qui surgit de leurs interstices.

L'individualisme : de la sensibilité au culte

Il se peut fort bien que parallèlement à ce mouvement de refus de la limite et de la mort, mais également en riposte à ce dernier, se soit affermi le mouvement de l'individualisme. *Comme pour le pouvoir, l'origine de l'individualisme réside précisément dans le désir d'immortalité* : je le retrace rapidement.

On peut reconnaître trois percées majeures de l'individualisme.

Les premières traces remontent à la période que P. Ariès a appelé « la mort de soi » (XI^e - fin XVII^e) et qui correspond au premier moment de coupure entre la vie et la mort dans l'éclatement du corps et de l'âme : « Triomphe de l'individualisme en cette époque de conversions, de pénitences spectaculaires, de mécénats prodigieux, mais aussi d'entreprises profitables, à la fois réfléchies et audacieuses, en définitive époque de jouissances inouïes et immédiates et d'un fol amour de la vie. [...] La passion d'être soi et d'être plus, manifestée pendant la vie, atteint par définition la survie. [...] L'existence ou plutôt l'activité immortelle de l'âme traduisait la volonté de l'individu d'affirmer son identité créatrice dans l'un et l'autre monde, son refus de la laisser dissoudre dans quelque anonymat biologique ou social : une transformation de la nature de l'être humain qui est peut-être bien à l'origine de l'essor culturel de l'Occident latin, à la même époque¹⁹. »

Une seconde percée de l'individualisme est notable vers la fin du XVIII^e siècle : « Les progrès de la science, l'affirmation des droits de l'homme, le développement de la bourgeoisie, au XVIII^e, correspondent bien à un état avancé de l'individualisme : mais ils sont des fruits d'automne, car, dans

l'intimité inaperçue de la vie quotidienne, la libre disposition de soi était déjà alors menacée par la contrainte de la famille d'abord, du métier ou de la profession ensuite²⁰. »

C'est sur cette individualité qu'Ariès appuiera sa définition de la préparation à la mort, sur la durée de toute une vie. Elle concernera la faculté de vivre... Or, petit à petit, cette appétence à vivre concevra difficilement une vie autre que celle ayant cours sur la durée visible de l'existence, de sorte que le culte de l'individu ne sera pas concerné que par sa renommée *post-mortem*. Il s'axera sur son existence...

La dernière percée date du milieu du siècle actuel, au moment de l'apogée — si l'on peut dire — ou du déni éclatant de la dialectique vie-mort. *Grosso modo*, elle se définit d'abord par le *processus de personnalisation* sans équivalent historique : « Notre temps n'a réussi à évacuer l'eschatologie révolutionnaire qu'en accomplissant une révolution permanente du quotidien et de l'individu lui-même : privatisation élargie, érosion des identités sociales, désaffection idéologique et politique, déstabilisation accélérée des personnalités... À mesure que se développent les sociétés démocratiques avancées, celles-ci trouvent leur intelligibilité à la lumière d'une logique nouvelle que nous nommons ici *le procès de personnalisation*, lequel ne cesse de remodeler en profondeur l'ensemble des secteurs de la vie sociale²¹. »

Cet individualisme post-moderne se caractérise par une *rupture*, voire une *fracture* avec le type de socialisation des sociétés modernes dans lesquelles prévalait « l'ordre disciplinaire-révolutionnaire-conventionnel. [...] La société moderne était conquérante, croyante dans l'avenir, dans la science et dans la technique, elle s'est instituée en rupture avec les hiérarchies de sang et la souveraineté sacrée, avec les traditions et les particularismes au nom de l'universel, de la raison, de la révolution²² ».

Dorénavant, nous avons peine à imaginer la vie sans ce procès de personnalisation dont les mots d'ordre sont « l'information et la satisfaction des besoins, le sexe et la prise en compte des "facteurs humains", le culte du naturel, de la cordialité et de l'humour. [...] Ce procès a promu et incarné massivement une valeur fondamentale, celle de l'accomplissement personnel, celle du respect de la singularité subjective, de la personnalité incomparable quelles que soient par ailleurs les nouvelles

formes de *contrôle et d'homogénéisation* qui sont réalisées simultanément²³ ».

Effectivement, on le verra, la valeur cardinale de l'individu-roi n'est pas sans effets pervers.



Quelques figures contemporaines de la violence comme effets de la non-différenciation par la mort

La combinatoire des ramifications des pouvoirs virtuellement plénipotentiaires et de l'individualité souveraine donne lieu à un dépassement de l'indépassable, à *l'excès* non pas vécu comme une trouée ponctuelle dans le temps (comme c'est le cas dans la logique du rite), mais à l'excès comme mode de vie, halluciné par son refus de considérer la mort, toute mort et partant, par une conception à la fois *accumulatrice et limitée* de la vie, la délimitant à la durée de son existence terrestre. On se situe ici un cran plus haut que la plénitude dont parlait Enriquez, je dirais dans une plénitude surréelle : « L'expérience de la contemporanéité est marquée par trois excès : un excès d'événements qui rend l'histoire difficilement pensable, un excès d'images et de références spatiales dont l'effet paradoxal est de refermer sur nous l'espace du monde, un excès de références individuelles, en entendant par là l'obligation qu'ont les individus de penser par eux-mêmes leur rapport à l'histoire et au monde devant l'absence de ce que Durkheim appelait "les corps intermédiaires" et l'impuissance confirmée des grands systèmes d'interprétation. Bien entendu, aujourd'hui, on ne peut évoquer ces trois excès sans prendre en considération le développement des moyens de transport, de communication et d'information qui les ont rendus possibles et inévitables²⁴. »

Ce qu'il y a par ailleurs d'ironique dans cette mondialisation des informations, c'est que « l'utopie communicative²⁵ » comme liant le tissu social s'est littéralement imposée de façon performative : on doit communiquer, témoigner, peu importe le contenu. Et on croit que parler (de mort, de violence, de sexe) se résume à en parler dans leurs événements et non pas dans leur fondements : l'illusion qui est ici créée est celle d'une nouvelle pensée magique, digitale, gadgétisée par la technologie des

adultes, par laquelle on croit qu'annoncer c'est énoncer, que raconter c'est dire et que dire la chose la fait advenir.

Combinant ces deux facteurs lourds dans la configuration contemporaine de la violence, on assiste donc à un *long enchaînement de phénomènes*. Car à mesure que l'infini recule fantasmatiquement, l'indéfini se déplace et se dissémine.

Premier phénomène : l'individu braqué sur la durée vérifiable de sa vie commence par craindre tout ce qui peut la menacer. D'une certaine façon, tout ce qui menace potentiellement sa vie devient prétexte à barricades : des assurances au système d'alarme, de la planification à la prévision obsessionnelle, la peur suinte de partout. *Le sentiment d'insécurité et la peur progressent et se ramifient et installent l'individu dans une logique de survie* : « La peur diffuse de la violence cristallise l'angoisse devant la mort. Plus la durée de la vie humaine s'allonge, plus l'existence individuelle s'organise, plus l'édifice des règles sociales se consolide, et plus cette peur grandit, au point chez certains de devenir psychose, parfois même déraison : la violence naît souvent de la peur. L'appréhension des risques objectifs s'en trouve totalement faussée. Les sociétés occidentales craignent ce qui n'est plus à redouter et ne redoutent pas ce qui est le plus à craindre²⁶. »

Petit à petit, l'individu contemporain en vient à se protéger de tout ce qui ne lui ressemble pas, de tout ce qui est Autre : il va davantage chercher à confirmer ses opinions qu'à interroger l'existence même de ses certitudes. Il sera plus attiré par les affinités que troublé par l'insolite. Il cherchera des garanties relationnelles, ou à défaut de cette « réquisition » irréalisable, il affaiblira ses liens, sociaux ou amoureux, ne serait-ce qu'en les inscrivant dans une logique économique de gestion. En d'autres termes, « l'obsession sécuritaire peut conduire à une véritable suppression de l'altérité²⁷ ». On pourrait à ce chapitre se demander si, au bout du compte, cette suspicion généralisée ne trouve pas provisoirement une voie dans la généralisation des « télé-communications » en tous genres. Puis, en fin de parcours, usé par les obstacles de la défense, devant l'inéluctable de sa mort, le réflexe en béton armé refera surface : l'individu qui se croit autonome ne saura plus nuancer entre la position de lui-même, de ses vœux et de ses volontés comme *un* élément déterminant et l'édit de sa volonté comme souveraine pour déterminer ce qu'il avait occulté toute sa vie : le moment de sa mort.

Prétextant la liberté de choix, le réflexe de planification, la norme d'adulte rutilant, il ne pourra pas analyser sa peur de non-maîtrise, son incapacité à se rendre au caractère vivant et radicalement autre de la mort, qui est bien d'être imprévisible et en très grande partie irrécupérable.

Second phénomène : le corollaire obligé de la peur devenue angoisse sera *le besoin impérieux d'être sécurisé, ici et maintenant.*

En cette matière, on peut constater que la démarche ressemble à celle du promeneur qui s'abrite de la foudre... sous un arbre. Car le prix à payer pour une sécurité accrue s'avèrera la multiplication de pouvoirs bienveillants, par le biais de la professionnalisation souriante, de la bureaucratie gentiment anonyme et normalisante. Cette protection n'est pas sans équivoque : pour le pouvoir il y a va de sa performance agréée par une technologie persuasive, de sorte que le « protégé » se trouve pris dans les mailles d'un filet qui risque de l'angoisser doublement : sa peur et sa violence sont gérées pacifiquement par la prévention des « risques » et la sollicitude, lesquelles d'ailleurs contribueront à sa représentation de la mort comme un accident, une panne. Cet individu — chacun de nous — s'identifie à la quête même d'identités mercurielles, multiples, petits univers peu reliés entre eux, sans logique d'ensemble. Ces « micrologies²⁸ » s'empileront au gré de ses fluctuations, comme riposte à l'ancien monde. Mais sa peur et sa violence restent en travers de la gorge.

Troisième phénomène : il ne consiste qu'en un des aspects d'une violence que certains auteurs distinguent parfois avec mépris, de la Grande, de la Brutale, de la Statistiquement Mortifère Violence, en omettant d'explorer les liens entre l'une et l'autre, ou plutôt l'exacerbation des liens : la violence symbolique. Il s'agit bien de la *violence en perfusion* dont la dénomination n'est évidemment pas fortuite : c'est ce que V. Forrester appelait la « violence du calme²⁹ », par petites doses insidieuses ; c'est la violence qui se défend d'en être en appelant la distraction et l'oubli (« Pensez à autre chose », dit l'infirmière devant la petite douleur provoquée par la mise en place du soluté.) ; c'est bien sûr la violence d'une société thérapeutisée où toute tension est problématisée, désocialisée du quotidien pour être injectée dans les circuits marchands de toutes les médecines.

La méconnaissance même de ce type de violence empêche le couple pouvoir-savoir de nommer les nouvelles figures de la jungle : or la loi de la

jungle, comme on dit, s'est déplacée. La jungle territorialisée, cernée, comme le rite, n'existe plus ou presque plus, les broyeurs motorisés sont passés dessus. Bien sûr, elle sévit dans les règlements de comptes impitoyables de l'industrie du crime. Mais elle rebondit ailleurs. Elle suinte sur le vernis de nos *attachés-cases*. Elle se tapit dans la civilité des petits mensonges, des petites indécidables, des petites indifférences, des petits coups de jarnac, et des coups fourrés, comme on dit, et bien sûr dans la logique impitoyable des compressions qui ne sont pas que budgétaires... La jungle s'est miniaturisée dans les ordinateurs et les agendas. Du coup elle s'est infiltrée et a perdu les apparences de ce qu'on appelle la sauvagerie. Neutralisation bienveillante, assimilatrice. Quand elle n'y parvient pas, elle rejette dans la marge, confinant à un surcroît de culpabilité individuelle, indivise.

C'est ainsi qu'à la peur de l'étranger s'ajoute la peur d'être étranger. Comment interpréter autrement la peur de déranger qui est devenu un mot d'ordre introductif aux conversations mais tout autant le mot de passe de la vie à la mort ? Ne pas déranger les bien portants, se sentir coupable d'être autre et ailleurs, voilà ce qui fait le lit de la demande euthanasique actuelle. Plutôt que de réfléchir à la vivante contradiction, à l'altérité ramassée dans l'avant-mort, il devient préférable de liquider le porteur de la contradiction. On appelle cela la mort en douceur, comme si l'usage de la technologie envahissait tout le champ symbolique et le dépravait...

Quatrième phénomène : on le constate, la violence imprégnante, la violence en perfusion bloque la pensée, de telle sorte qu'on constate une *confusion* inouïe de la signification de la violence. En voici quelques caractéristiques :

- l'assignation à la douceur enveloppante, à la retenue de sentiments dits « négatifs » ;
- la disqualification de l'indignation, perçue comme égarement passager ou fantaisie caractérielle ;
- la suspicion de la colère, toute justifiée soit-elle ;
- la demande de retrait de toute scène de violence télévisuelle et dans les livres...

De la sorte les discours et les slogans discernent peu les types de violence, avec le résultat que, tous genres confondus, toute violence est monstrueuse

et se doit d'être bannie. Réduite à sa portion négative, *ce qui est en soi violence qui s'ignore*, elle est corsetée par les nouveaux censeurs, les maîtres du *soft* et du *cool*, qui ne croient pas si bien dire : ils contribuent au froid dont parlait Enriquez. Car l'enjeu reste bien l'abolition des tensions, le nivellement des affects, les rapports neutres, définis par la convention. Cela donne des simili-rites, car ils n'attribuent pas de place à l'expression de l'affliction, à l'ambivalence, à la part du sombre, mais dirigent automatiquement vers le pardon, la résolution, le recouvrement, la transformation...



Quels nouveaux visages du social cette violence en perfusion dessine-t-elle ? Où logent alors l'agressivité, la ferveur, l'impétuosité vitales et vitalisantes ? Où se révèle le mal du fait que cette agressivité, cette ferveur, cette impétuosité soient tenues sous cape et piratées vers la fonctionnalité ?

Dans le « toujours plus la même chose », dirait Watzlawick, la fuite, en avant, encore plus en avant, pour encore moins voir. Dans les enfin-vacances, dans les R.E.E.R....

Où la fuite en arrière, pour ronger la nostalgie sécurisante, dans le bricolage des vieux systèmes religieux significatifs, sans forcément avoir égard aux éléments qui leur conféraient une logique spécifique. De toutes les manières, dans une sorte de languissement hors du présent, par-delà la proclamation discursive, de sorte que nous ne savons plus trop bien distinguer ce qui est phénomène de vie et phénomène de mort. Le tragique franc se perd par dissémination du tragique.

Où rebondit-il, ensauvagé ? Dans les malaises du corps et dans les sanglots rythmés par la thérapie.

Où résonne-t-il, perclus et n'en pouvant plus de l'être ? Dans les cris et dans les provocations de l'art, dans leurs aveux métaphoriques, sans forcément de panache, qui disent la vie et la mort.

Cinquième phénomène : le tragique réinvestit à son compte le lieu dans lequel il opère : *l'individu*. Englué dans son mythe de l'autocontrôle, l'individu est contraint à la gestion intime de la violence, laquelle prend

plusieurs visages, avec comme sensation le frisson qui nous donne l'impression de (re)vivre. Car le laminage des affects par la collusion du pouvoir et de la suprématie technologique appelle de nouvelles rébellions qui réintroduisent la valeur de la lutte : le tragique demande en retour une sorte d'exaltation, de confrontation à la différence, un principe et un axe de résistance, une prise de position devant le flou et la désagréable sensation d'être floué, une sorte de vertige dans la quête de limite. On le perçoit notamment dans trois manifestations rendant compte d'une socialisation nouvelle de la violence matricielle, vécue dans une tentative de reconnaissance des différences :

— la désobéissance civile, les petites délinquances, les escroqueries institutionnalisées comme nouvelles ritualisations de la transgression de l'ordre ;

— un cran au-dessus dans la dangerosité, on trouve les conduites à risque qui représentent une des facettes du fait que l'individu ne compte plus désormais sur la collectivité pour assumer le fantasme de l'illimité. En effet, ici, on ne fait pas que transgresser l'ordre, on éprouve en son corps la limite du vouloir-vivre, dans une ritualisation déplacée où l'individu démiurge ne compte que sur lui-même pour codifier le sens ;

— parallèlement au risque agi, le goût sanguinaire pour la violence spectaculaire, pâture de l'actualité médiatisée et vache à lait des *majors* cinématographiques américains et de leurs copies. Mais on aurait tort de ramener cette propension uniquement à une passivité voyeuriste et à une curiosité morbide. Car la médiatisation de la cruauté criminelle et terroriste vient craqueler le vernis de la soumission et introduit une brèche dans la banalité quotidienne ; par elle est réintroduite la violence fondatrice, bien sûr de façon tronquée, mais avec des effets d'exorcisme. Selon P. Baudry, ces images du désordre rendent compte « d'une mentalité symbolique moderne où se retrouve le sens du sacrifice et de l'initiation archaïque. La fascination que suscitent le crime ou l'acte terroriste est sans doute ambiguë. Elle peut servir à la conformisation du social dans la mesure où le spectacle de ceux qui tuent, ou qui se tuent, parvient à banaliser leur révoltes, et, ou en se servant comme de repoussoirs des "ennemis publics", il conforte les individus "honnêtes" dans leur existence "sans histoire". [...] Les monstres ne sont jamais tout à fait "autres". Ils sont aussi ceux qui, en assumant tragiquement le refus de vivre cette vie-là, nous

rappellent nos propres refus et posent question : celle de vivre la violence de la mort d'une autre manière que celle qu'impose la Raison³⁰ ».

Précisons toutefois ici que cette violence qui s'étale aura comme effet pervers de sa saturation une *abstraction* de la mort : une telle abstraction, en retour, conduira à une perversion par laquelle le sensationnalisme n'emprunte plus les voies de l'actualité documentée ou de la fiction. Cela se passe comme si trop d'abstraction provoquait l'effet de balancier : la mort qui revient, non seulement *live*, mais provoquée pour les besoins du sensationnalisme pornographique de la mort³¹. Auxquels cas, on ne parle évidemment plus de violence matricielle...

Sixième phénomène : toutefois, la criminalité et le suicide ne sauraient être interprétés que dans la logique de la transgression de la règle dominante. Ils seraient en outre l'expression paroxystique du mariage pouvoir-individualisme. « Les actes de violence sont justement désignés comme des “manifestations”. Ils entendent briser et démasquer l'économie aliénante du médium et le totalitarisme de l'identité³². »

Vouloir briser cette logique n'en empêche pas la surdétermination. Ainsi quand l'altérité de la mort est refusée et partant, quand la différence nous est refusée, il se peut bien qu'on veuille les re-crée. C'est ainsi que l'hyperindividualisme peut être mortifère. Pour plusieurs de nos contemporains, la compulsivité équivaut à l'authenticité dont on nous rebat les oreilles, sorte de modèle totalitaire des humains robotisés, sans secrets ni privautés, rivés à la visibilité et à la productivité de leurs actes. Être authentique, c'est alors se passer d'*insight*, c'est passer à l'acte, c'est foncer et défoncer, comme un défi tragique à l'indifférence. La réalisation individuelle surplombant le paysage, l'altérité limitée au soi, il se peut bien que l'autre soit perçu comme un empêchement, dans la mesure où son projet se distingue du mien. L'enjeu étant la survie, comme on l'a vu, il conviendra de réagir. Or cette réaction se fera par mimétisme : la mort consistant en l'injure suprême pour le volontarisme-roi, ce qui contraint la volonté individuelle sera traité sous le même mode : la mise à mort.

Mais cette mise à mort de ce qui n'est pas soi agit de façon plus indirecte. Il se trouve que l'agression est aussi une réponse à l'éviction neutralisée. Par exemple, sous couvert de village planétaire, on oublie ceux qui n'ont même pas la prétention d'y participer. De la même façon qu'on oublie ceux qui

ne se mesurent pas à l'aune de l'adulte performant, les enfants, les jeunes, les vieux, les handicapés, les grands malades. Si toute entrée dans le monde, dans les divers mondes, comme on l'a avancé, rend compte d'une violence fondatrice qui signe l'accueil, que se passe-t-il quand cette entrée dans le monde est mitigée ?

La violence se retourne alors contre soi, faute de référents, d'accueils et de miroirs. À cet égard, on ne doit pas s'étonner du taux de suicide chez les adolescents, surtout masculins, pas plus que de la flambée rwandaise.

En définitive, la violence compulsive, sauvage, autodestructrice pourrait bien augmenter sous deux conditions : quand la violence fondatrice est méconnue ; quand la violence en perfusion devient soudainement intolérable... Et en bref, quand la seule altérité reconnue, par-delà les discours de l'interculturel et de l'ouverture, est une altérité tronquée, la sienne, sur la courte surface de sa vie-survie. Le résultat est une haine de soi diffuse. Une peine d'amour larvée, chronique.

La mort appelle toujours la mort. La violence appelle toujours la violence. Ignorer l'une comme l'autre, les repousser à la frontière non seulement du pensable, mais de l'agir, même dans les temps et les lieux qui les appellent, c'est se condamner au languissement de la vie et au rebondissement ensauvagé de la violence et de la mort. Ce n'est que par la prise en acte, que par le jeu mimétique de la mort et de la violence que l'une et l'autre peuvent ré-instaurer de la vie. Bien plus, affirmer la présence de la mort et de la violence, c'est s'affirmer, soi, vivant.



Pour terminer ce chant de la différenciation mutilée...

« On ne chante pas pour communiquer un contenu, on cherche plutôt un contenu afin de mieux pouvoir chanter ensemble.[...] Le chant est l'aîné des arts, la praxis par excellence³³. » La puissance ensorceleuse du chant est perçue dès la civilisation grecque, comme pouvant réaliser en nous, ne serait-ce que fugitivement, une humanité entière. Traversant le corps, le chant nous conduit à la guérison et à l'intégrité, formes rudimentaires du salut dont parlait Broch dans la citation d'ouverture ; car au contraire de

la violence compulsive qui est autoabsorption nerveuse dans la partialité du temps tronqué, le chant communique aux nerfs, le temps d'une expiration, la possibilité entière de la présence. Plutôt que de bloquer le temps, le chant fait oublier le temps et, paradoxalement, nous fait entrer dans sa plénitude en forme ouverte. Le chant fait se dilater le temps. Il nous arrache à l'oubli et inaugure une forme d'espoir. Je pense aux Mères — à ces Folles de douleur — de la place de Mai, en Argentine, entrées résolument dans le déni de la mort, réclamant leurs proches, et par là refusant de sanctionner un pouvoir qui avait fait de la torture et de la disparition sa secrète carte de visite. Je pense aux enfants de Sarajevo. J'y pense et le désespoir se bagarre avec son frère jumeau.

Si chanter face à d'autres, avec d'autres, augure de consonances et résonances multiples, symboliser la violence dans le chant délivre du sentiment d'isolat toujours producteur de violence réactionnelle et ancre la violence créatrice, ne serait-ce que par des phrases musicales à poursuivre, sans nécessairement terminer.



NOTES

- * Ce texte a fait l'objet d'une communication lors de la « Table ronde Julien-Bigras » de la Société psychanalytique de Montréal, organisée par Josette Garon le 10 février 1995 et ayant pour thème « Penser la violence ».
1. R. M. Rilke, *Chant d'amour et de mort* (illustré par F. Clément), Paris, Casterman, 1994, 32 p. (non paginé).
 2. H. Broch, *La mort de Virgile* (traduit de l'allemand par A. Kohn), Paris, Gallimard (1955), 1990, p. 22.
 3. E. Enriquez, « Le pouvoir et la mort », *Topique*, vol. 4, n^{os} 11-12, 1973, p. 118.
 4. M. Maffesoli, *Essais sur la violence banale et fondatrice*, Paris, Librairie des Méridiens, 1984, p. 16.
 5. On comprendra ici qu'il s'agit de violence immanente, concept contre lequel s'insurgea Marx, pour qui la violence — fléau nécessaire — s'inscrit dans l'histoire des hommes en vue de leur libération.
 6. Voir, à ce propos, L. Pintal, « L'immortalité au théâtre » et L. Des Aulniers, « De l'obscène aux mises en scène, la mort comme aiguillon » (Introduction de la question et présentation de l'ouvrage) ainsi que D. Scarfone, sur la mise en scène quotidienne, médiatique, « La mort en quête d'histoire », in *Mort et mises en scène*, sous la direction de L. Des Aulniers et F. Jammes, Montréal, Méridien, à paraître.
 7. R. Girard, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972, p. 59.
 8. T. Todorov, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris, Seuil, Coll. « Points », 1982, p. 184.
 9. P. Bourdieu, « Les intellectuels et l'idéologie », *Entretiens avec le Monde, La société*, n^o 6, Paris, Éditions La Découverte et Journal Le Monde, 1985, p. 105.
 10. Le rite rencontre pourtant ses limites prophylactiques d'une violence accrue, par exemple dans l'état de guerre, puis dans la guerre effective, lorsque la tension de la différenciation à l'externe devient trop forte ou que l'extrême particularisme (garant de stabilité — d'indivision — à l'interne) devient menacé. Ainsi ce « frôle la guerre » constant est consubstantif aux sociétés primitives étudiées par P. Clastres : « La volonté de chaque communauté d'affirmer sa différence est assez tendue pour que le moindre incident transforme vite la différence voulue en différend réel. Violation du territoire, agression supposée du chamane des voisins : il n'en faut pas plus pour que la guerre éclate. [...] Il y a, immanente à la société primitive, une logique centrifuge de l'émiettement, de la dispersion, de la scission telle que chaque communauté a besoin, pour se penser comme telle (comme totalité une), de la figure opposée de l'étranger ou de l'ennemi, telle que la possibilité de la violence est inscrite d'avance dans l'être social primitif ; la guerre est une structure de la société primitive et non l'échec accidentel d'un échange manqué. À ce statut structural de la violence répond l'universalité de la guerre dans le monde des Sauvages. [...] La guerre implique l'alliance, l'alliance entraîne l'échange (entendu non comme différence de l'homme et de l'animal, comme passage de la nature à la culture, mais bien sûr, comme déploiement de la socialité de la société primitive, comme libre jeu de son être politique). » (P. Clastres, « Archéologie de la violence : la guerre dans les sociétés primitives » *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Seuil, 1980, p. 193-200, *passim*.)
 11. E. Lévinas, *La mort et le temps*, Paris, Éditions de L'Herne, 1991, p. 23-24.
 12. L.-V. Thomas, *Mort et pouvoir*, Paris, Payot, 1978, p.10, repris dans *La mort en question. Traces de mort, mort des traces*, Paris, L'Harmattan, 1991, p. 20.
 13. T. Todorov, *op. cit.*, p. 184.
 14. Précisons toutefois que ce déni peut agir comme mécanisme de défense *ponctuel* devant la perte de l'autre et de sa singularité : « Nous ne voulons pas que ce soit vrai, nous voulons que ça ne soit pas vrai ; nous allons même parfois jusqu'à dire que ce n'est pas possible. [...] Tout se passe comme si nous pensions que ce refus allait

- annuler l'événement, changer la réalité. [...] Mais ce cri est aussi la première décharge des affects pénibles et lourds que l'annonce du deuil vient de déterminer ; c'est donc déjà un début de prise en compte, même minime, de la réalité. » (M. Hanus, *Les deuils dans la vie. Deuils et séparations chez l'adulte et l'enfant*, Paris, Maloine, 1994, p. 95-96.)
15. J.-C. Chesnais, *Histoire de la violence en Occident, de 1800 à nos jours*, Paris, Laffont, 1981, p. 34.
 16. Encore que cette catégorisation révèle ses enjeux, particulièrement en ce qui concerne la violence faite aux femmes : « Il y a vingt ans, nous, les femmes, avons nommé cette violence ; le viol, l'agression sexuelle, les femmes battues, le harcèlement et le sexisme. Nous avons osé parler de ce que nous vivons mais, comme pour tout autre objet d'analyse, les violences ont par la suite été catégorisées, réduites par la quantification empiriciste. Ainsi le vécu de la violence est fragmenté afin de mieux le récupérer. Chaque violence a maintenant son casier référentiel ; de la violence faite aux femmes on est passé à la conjugale(ité), à l'abus sexuel des enfants, et aujourd'hui, à la violence « familiale » qui prétend englober sous un même regard indifférencié toutes les violences. La « familiarisation » de la violence occulte ainsi la particularité de celle que vivent les femmes aussi bien que celle subie par les enfants, sans avoir au préalable compris comment opère « la mort lente » vécue par les femmes, contraintes à la rigidité des rôles sociaux prescrits par la différence dite « naturelle ». Nous nous laissons bercer par la sécurité (publique — celle de la police des chiffres) des catégories empiriques qui ne font qu'alimenter l'incompréhension de ce phénomène. La violence qui devient aujourd'hui « familiale » nous permet de faire abstraction des rapports de sexage (l'appropriation matérielle de la classe des femmes par les hommes). Cet aveuglement analytique et socio-politique devant cette forme de violence perpétue alors la mystification de la violence subie par les enfants. » (F. Présentey, « Violence conjugale : la mort lente », *Frontières, — Guerre et violence*, vol. 4, n° 2, automne 1991, p. 29-30).
 17. P. Baudry, *Une sociologie du tragique. Violence au quotidien*, Paris, Cerf/Cujas, 1986, p. 13.
 18. E. Enriquez, *op. cit.*, p. 188.
 19. P. Ariès, *L'Homme devant la mort*, Paris, Seuil, 1977, p. 600.
 20. *Ibid.*, p. 569.
 21. G. Lipovetsky, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1983, p. 12.
 22. *Ibid.*, p. 16.
 23. *Ibid.*, p. 17.
 24. M. Augé, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Aubier-Critiques, 1994, p. 45.
 25. P. Breton, *L'utopie de la communication*, Paris, La Découverte, 1992.
 26. J.-C. Chesnais, *op. cit.*, p. 454.
 27. W. Ackerman, R. Dulong, H.-P. Jeudy, *Imaginaires de l'Insécurité*, Paris, Librairie des Méridiens, Réponses sociologiques, 1983, p. 101.
 28. G. Balandier, « Le lieu social en question », *Cahiers internationaux de sociologie*, n°s 86-87, janvier-juin 1989, Paris, P.U.F., p. 6.
 29. V. Forrester, *La violence du calme*, Paris, Seuil, 1980.
 30. P. Baudry, *op. cit.*, p.14.
 31. Cette fascination — littéralement — pour la morbidité horrible, à travers l'évolution de l'image de la mort dans le cinéma, fait l'objet d'une recherche qui démarre et s'inscrit bien dans la violence contemporaine, ici devenue ultra-violence : non pas transgression, mais perversion de la « *real thing* » dans le paroxysme du contrôle sur l'autre et sur la mort, abolissant toute altérité.
 32. M. De Certeau, *La culture au pluriel*, Paris, Seuil, Coll. « Points », 1993, p. 80.
 33. R. Schürmann, « La praxis symbolique », *Les Cahiers internationaux du symbolisme*, n°s 29-30, 1976, p. 154.