

PRESSES
UNIVERSITAIRES
DE FRANCE

Hugues Lagrange

La Civilité à l'épreuve

*Crime et sentiment
d'insécurité*

2046058

50

SOCIOLOGIE D'ADOLPHE AUBERT

UNIVERSITÉ DE PARIS

LA CIVILITÉ

A L'ÉPREUVE

ÉCRITS ET CONFÉRENCES D'ADOLPHE AUBERT

LA CIVILITÉ
A L'ÉPREUVE

PAR ADOLPHE AUBERT



PARIS UNIVERSITÉ DE FRANCE

8° R

115842

LA CIVILITE
A. L. BARRON

8-9
1888

SOCIOLOGIE D'AUJOURD'HUI
COLLECTION DIRIGÉE PAR GEORGES BALANDIER

LA CIVILITÉ A L'ÉPREUVE

Crime et sentiment d'insécurité

HUGUES LAGRANGE



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

DL 11 SEP. 95 24278

REMERCIEMENTS

Ce livre est l'aboutissement d'un contrat de valorisation de la recherche passé avec l'Institut des Hautes Etudes sur la Sécurité intérieure. Je dois largement à Sébastien Roché d'avoir mené à terme l'entreprise, issue d'une réflexion et de recherches communes. Ses idées et remarques sur le texte, à différents moments de son élaboration, m'ont stimulé.

Je remercie l'équipe du Centre d'Etudes sur le Droit et les Institutions pénales pour les aides multiples qu'elle m'a données au cours de la préparation de ce livre. Plus particulièrement Philippe Robert dont la lecture érudite m'a évité, sur beaucoup de points, de lourdes erreurs. Bruno Aubusson, René Lévy, Xavier Rousseaux et Renée Zaubermaier avec qui j'ai eu de nombreux échanges, et qui m'ont suggéré des lectures et des pistes que j'ignorais, ainsi que B. Lecomte et les documentalistes.

Edmée Cloquet pour la mise en forme et la relecture du texte.

Enfin, Georges Balandier et les PUF pour leur patience devant les évolutions du projet initial.

ISBN 2 13 046871 3

ISSN 0768-0503

Dépôt légal — 1^{re} édition : 1995, juin

© Presses Universitaires de France, 1995

108, boulevard Saint-Germain, 75006 Paris



Sommaire

INTRODUCTION, 7

1. La civilité à l'épreuve, 7
2. Le désir et l'interdit : une définition de l'humanité par exclusion, 11
3. Une définition alternative, 20
4. Le crime et ses représentations, 24

PREMIÈRE PARTIE

VIOLENCES ET PEUR, UNE PERSPECTIVE HISTORIQUE

CHAPITRE 1. — **La première modernité, 31**

1. La nature hostile, les violences et les peurs, 32
1. La peur et l'angoisse, 43

CHAPITRE 2. — **Des litiges aux atteintes, 63**

1. L'incertitude sur les limites des droits et la rudesse des mœurs, 65
2. Le rôle de l'honneur, 68
3. Le passage de l'infamie à l'affliction, 72
4. Des litiges aux atteintes prédatrices, 80
5. Déclin de la justice arbitrale et distension des liens entre agresseurs et victimes, 87
6. L'émergence d'une préoccupation sécuritaire, 91

CHAPITRE 3. — **Le crime, la peur et la question sociale, 99**

1. Grandeur et déclin des cours d'assises, 100
2. Le développement des incivilités et des délits, 108
3. Le crime et le coût de la vie, 112
4. Pour les clercs et l'opinion les classes laborieuses sont dangereuses, 122

CHAPITRE 4. — L'insécurité du second xx^e siècle, 135

1. Internalisation de la violence, 137
2. Le retournement de tendance du second xx^e siècle, 140
3. Le repli et la peur de l'autre, 152
4. La violence comme expression, 158
5. Développement d'une préoccupation sécuritaire : perspective diachronique, 163

DEUXIÈME PARTIE

DYNAMIQUES DU CRIME ET DE LA PEUR**CHAPITRE 5. — La peur et l'expérience, 173**

1. Les peurs dérivent-elles d'une expérience de victimation, 177
2. Remettre la dialectique de la peur et du crime sur ses pieds, 183

CHAPITRE 6. — Topologie du crime, peur et contrôle social, 197

1. Différentes figures du crime, 198
2. Mobilité sociale et criminalité : une étude princeps, 205
3. De la communauté à la désorganisation sociale, 210
4. L'homologie des mécanismes mis en œuvre par le crime et l'appréhension du crime, 216
5. Dynamique du crime, de la peur et contrôle social, 220

CHAPITRE 7. — Autoritarisme, ressentiment et introspection, 235

1. Trois dimensions du sentiment de menace envers l'ordre et l'autorité : perspective synchronique, 237
2. Les sources sociales du sentiment d'être menacé et du désir d'autorité, 248

CHAPITRE 8. — La peur et les médias, 259

1. Les médias et la peur à la première personne, 262
2. Les variations de la préoccupation pour le crime, 270

CONCLUSION, 281**RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES, 299**

INTRODUCTION

I | LA CIVILITÉ A L'ÉPREUVE

Du XVI^e au XX^e siècle, un processus de pacification des mœurs est intervenu dans la vie civile de la plupart des pays d'Europe. En Angleterre et en France, où on peut la suivre de manière continue sur près d'un demi-millénaire, la réduction de la violence dans la vie quotidienne apparaît comme une tendance longue lisible dans les séries monographiques établies par les historiens du crime et, pour les deux derniers siècles, dans les statistiques administratives. Dans un article récent publié dans *Current Anthropology*, Bruce Knauft présente un tableau des taux d'homicides dans une trentaine de sociétés, développées ou archaïques, au milieu du XX^e siècle. Entre certaines tribus de Nouvelle-Guinée et le Royaume-Uni, les taux pour cent mille varient de 800 à 0,5. Cette réduction des violences interpersonnelles s'opère parallèlement à ce que N. Elias a décrit comme une civilisation des mœurs. Au regard de ce recul des violences interpersonnelles dans les rapports civils ordinaires, la poussée actuelle des violences et des crimes d'appropriation suscite un sentiment d'insécurité qui n'est pas si paradoxal qu'on l'a dit.

Favorisée par la diffusion des manières de cour, la civilisation des mœurs se caractérise par une répression de l'expression publique des émotions et des passions, le développement d'une sphère privée dans laquelle, seule, ces émotions appa-

raissent, une accentuation de l'autonomie individuelle et une individualisation de la sensibilité. Pour Elias, la réduction de la violence interpersonnelle est la conséquence d'un processus historique de maîtrise de l'affectivité dans les Etats disposants d'institutions stables. « Les normes de l'agressivité, son caractère et son intensité, dit Elias, varient actuellement parmi les nations occidentales. Mais ces variations qui, vues de près, peuvent être assez considérables, s'effacent et perdent toute signification lorsqu'on compare l'agressivité des peuples "civilisés" à celle des sociétés installées à un autre niveau de maîtrise de l'affectivité » (1973, 322). B. Knauft, se situant dans une autre durée, suggère que la violence est particulièrement accentuée dans les sociétés décentralisées et égalitaires qui, à certains égards, présentent des structures analogues à celles des sociétés postindustrielles.

Trois facteurs majeurs contribuent, semble-t-il, à la pacification des mœurs : l'élévation de la maîtrise technique sur la nature, le contrôle des affects et la mise en place d'institutions légales stables. Faute de connaissances et de compétences, la question de savoir si les structures hiérarchiques entravent la violence homicide est pour moi ouverte. L'analyse qui suit se limite à considérer l'évolution qu'on enregistre de manière emblématique en France et en Angleterre, dans lesquelles la mise en place d'un Etat est ancienne, et aux États-Unis où elle est plus récente¹. La réduction de la violence — homicide en particulier — s'est développée en lien avec une sécularisation de l'inquiétude. Elle est associée à une transformation du rapport de l'homme à la nature, de l'affectivité et des rapports des hommes entre eux résultant de l'intériorisation des normes morales et de l'évolution du droit. Mais la réduction de la violence interpersonnelle dans les sociétés européennes du XVI^e au début du XX^e siècle s'est produite dans un

1. Le niveau du crime en général et de l'homicide est beaucoup plus élevé aux États-Unis, de l'ordre de 5 à 1, et si les États-Unis peuvent être un terme de comparaison pour l'étude des phénomènes contemporains, ils incarnent une situation très complexe puisqu'ils incorporent une immigration européenne occidentale, puis venue de l'Est, mais aussi la population déportée d'Afrique noire et une population venue d'Amérique latine. Du point de vue de la pacification des mœurs, d'une certaine manière la thèse de Elias se vérifie là, à savoir que le long processus de maîtrise des affects au sein d'un même creuset n'a pas eu lieu.

contexte qui a vu la montée au paroxysme des violences mises en œuvre par les Etats, ce qui pour le moins interdit de parler d'un procès global de civilisation.

Il y a eu au cours des trois derniers siècles un changement dans le degré d'intériorisation des contraintes. Le refoulement des pulsions est venu prendre en quelque sorte le relais de la coercition externe. Progressivement, du XVII^e au XIX^e siècle, la sanction du crime va perdre son caractère emblématique d'expiation sanguinaire pour s'inscrire dans le cadre d'une économie proportionnée. Cette nouvelle éducation des mœurs n'a pu se faire sans une transformation remarquable mais peu visible dans le psychisme. Vient-elle de la croissance des forces d'inhibition — le surmoi freudien — au sein du psychisme des Européens ? Dérive-t-elle de l'affaiblissement de l'instinct, d'une réduction de l'intensité des passions, dont T. Zeldin a dressé pour la France un tableau remarquable, ou d'une combinaison des deux phénomènes ? Le constat indéniable c'est celui d'une réduction de l'expression publique des émotions et des passions.

Cette civilisation des mœurs est corrélative d'une double affirmation : celle de l'Etat et de l'individu qui se renforcent mutuellement du XVII^e au milieu du XX^e siècle. La société hiérarchisée et divisée statutairement a fait place à une société fonctionnellement différenciée. Dans cette société issue des bouleversements induits par la Révolution, l'unité est problématique parce que, dit Luhmann, ce sont des sociétés « sans sommet et sans centre » (1983, 16). Les sociétés contemporaines tentent de palier cette absence de sommet et de hiérarchie en introduisant à tous les niveaux des processus de légitimation (du type approbation majoritaire), dotant chaque sous-système d'une faculté d'autolégitimation¹. Dépourvu de légitimité transcendantale l'Etat moderne se justifie par les mécanismes de compensation qu'il met en œuvre². La puissance de l'Etat contemporain se reconnaît à sa capacité d'in-

1. Ainsi chaque administration, chaque région, justifie son activité par le développement des services qu'elle procure.

2. Ce principe de compensation peut en d'autres termes être qualifié de mécanisme d'inclusion. Ce qui comprend à la fois :

- un accès aux ressources publiques (allocations, primes, rentes, etc.),
- une dépendance des individus à l'égard de ces ressources.

clusion qui résulte de la distribution des aménités (allocations et prestations diverses). La nécessité de dispenser largement des prestations soumet l'Etat, bien qu'à travers un mécanisme différent de celui du marché, à une logique de la « demande » et, de plus en plus, à une logique clientélaire.

Dispensateur de services, l'Etat doit hiérarchiser les demandes, ceci implique la mise en place d'un circuit complémentaire et inverse du circuit classique qui faisait de lui l'incarnation d'une loi égale pour tous et le garant de sa mise en œuvre. Il doit pour incorporer la société connaître les demandes et donc se faire destinataire et non pas destinataire des exigences publiques. Ainsi s'organise une dialectique nouvelle entre le public et l'administration où l'action de l'Etat doit répondre à la diversité des demandes. Les exigences de ces deux circuits, celui de l'Etat issu de la grande tradition et fonctionnant selon un principe d'universalité et celui de l'Etat dispensateur de services, en fonction d'une pression clientélaire, engendrent des contradictions y compris dans les domaines où les pouvoirs de l'Etat sont le moins marqués par la logique de la providence. C'est dans ces conditions que Ph. Robert parle d'une crise des systèmes normatifs dont une des sources est « l'affaiblissement de l'hégémonie ancienne de la normativité étatique » (Robert, 1993, 5). Par crise, Robert entend un dysfonctionnement majeur : l'Etat-nation voit son pouvoir normatif amputé par la construction de surensembles (l'Europe) et la délégation de certaines prérogatives à des sous-ensembles (régions, collectivités territoriales). Parallèlement à cet éclatement vertical, on observe, dit-il, « une autonomisation de chaque secteur de ce droit pénal surtout administratif, comme si chaque branche administrative produisait son propre corpus de normes (...) » (Robert, 1993, 13).

C'est dans ce contexte historique et institutionnel qu'il faut insérer les évolutions récentes des violences et du sentiment d'insécurité. Depuis deux à trois décennies, en Europe et aux Etats-Unis, la violence civile et les atteintes aux biens ont augmenté dans des proportions considérables. Cette élévation du crime¹ — crime d'appropriation et atteintes aux

1. Entendu ici au sens générique et non dans celui plus restrictif du droit pénal, qui dissocie crimes et délits.

personnes — qui a débuté bien avant le ralentissement de l'activité économique et l'élévation du chômage n'est peut-être, au regard des siècles qu'une inflexion somme toute mineure : les historiens du prochain millénaire le diront. Mais cette résurgence de la violence est durable à l'échelle d'une génération et soulève des questions touchant la réalité et la portée des processus qui ont permis cette pacification des mœurs qu'on observe au milieu du XX^e siècle. Cette question n'aurait pas une telle portée si l'accentuation de la xénophobie lisible dans la plupart des pays d'Europe n'était venue s'appuyer sur une inquiétude séculière, un sentiment d'insécurité manifeste dans les choix politiques, mais encore dans des comportements d'ostracisme et une profonde involution de la vie sociale.

Aussi, au seuil d'une réflexion sur le crime et la peur du crime, on ne peut éluder la question des buts et des valeurs de la civilisation. Ces buts et ces valeurs vont, semble-t-il, de soi : qui peut vouloir la violence et le crime, l'angoisse et la peur ? N'est-ce pas précisément par un contrôle de la violence et une réduction de l'angoisse devant la mort que s'édifie toute société et toute civilisation ? Retournant cette interrogation en affirmation, telle est la réponse qu'ont apportée ensemble, à la fin du XIX^e et à l'aube du XX^e siècle, la sociologie, la psychanalyse et l'anthropologie.

2 | LE DÉSIR ET L'INTERDIT :

UNE DÉFINITION DE L'HUMANITÉ PAR EXCLUSION

Toutes les civilisations se sont construites sur le rejet de l'inceste et du meurtre, y compris celles — les Astèques par exemple — qui pratiquèrent les sacrifices humains à une échelle de masse. Pour Freud, le terme de civilisation désigne « la totalité des œuvres et organisations dont l'institution nous éloigne de l'état animal et qui servent à deux fins : la protection de l'homme contre la nature et la réglementation des relations des hommes entre eux » (Freud, 1972, 37). La civilisation fut longtemps garantie et fondée sur une croyance religieuse.

Dans *L'avenir d'une illusion*, Freud écrit encore que « sans religion, sans inhibition, libéré de toute crainte, chacun s'abandonnera à ses instincts asociaux, égoïstes et cherchera à établir son pouvoir » (1972, 50). Dans un examen subtil et attentif de la dimension sociale de l'œuvre de Freud, E. Enriquez rappelle que « la vie en commun n'est possible que si n'y règnent pas les rapports de force qui font prévaloir l'arbitraire et les pulsions non domestiquées, mais des rapports codifiés qui assignent à chacun sa place, ses obligations comme ses devoirs » (Enriquez, 1983, 117). L'insistance de Freud sur les dangers promis aux sociétés dans lesquelles l'homme ne parvient pas à dominer ses pulsions m'a toujours frappé. Chez Freud, la société n'est pensable que comme ensemble de rapports pacifiés où les instincts de l'homme ont été bridés par la puissance du refoulement. L'ordre social se conquiert par une répression des instincts, condition pour l'individu de la vie en société c'est, selon Freud, pour les sociétés, une condition de vie. En témoigne cette allusion désabusée face au désastre de la première guerre mondiale : « Cette guerre a suscité notre désillusion pour deux raisons : la faible moralité dans les relations extérieures des Etats qui se comportent comme les gardiens des normes morales et, chez les individus, une brutalité de comportement dont on n'aurait pas cru que, participant à la plus haute civilisation humaine, ils fussent capables » (Freud, 1980, 151). Freud ne s'étonne pas de la brutalité de l'homme, mais seulement de celle de l'homme civilisé, c'est-à-dire de l'échec du refoulement.

Cette définition de la civilisation comme arrachement à l'animalité de l'homme est commune à Freud et à Durkheim. Elle est marquée par l'évolution sociale qui se dessine nettement à la fin du XIX^e siècle. Au moment où se manifeste une réduction de la violence civile au profit à la fois de la violence introvertie (le suicide) et de la violence des collectifs (guerres et nationalismes), Freud et Durkheim conçoivent la civilisation comme domination de l'homme par la loi et, par elle aussi, la naissance de la société. Si l'on se perd dans la théorie freudienne des instincts qui est assez embrouillée, ce qui est limpide ce sont les rapports du désir à l'interdit. Il y a chez Freud un modèle extrêmement élaboré de la transgression. La règle morale est vue comme conscience d'un désir sociale-

ment irréalisable. Sa férocité même révèle la force du désir qu'elle réprime¹. Cette thèse est essentiellement homologue à celle de Durkheim définissant la loi pénale comme passion. La diminution de l'importance relative des interdits, visible dans le droit des sociétés modernes, correspond à une réduction de la solidarité de similitude au profit de la solidarité de complémentarité, donc fondée sur une intériorisation plus achevée des normes.

L'idée durkheimienne que l'importance du droit pénal et spécialement des peines afflictives et infamantes est plus grande dans les sociétés où la cohésion sociale n'est le produit que de la similitude (et non de la complémentarité) paraît être une observation évidente. En très longue période la force de l'appareil répressif correspond à celle de la pression du crime, mais cette correspondance entre l'importance du crime et la sévérité de la loi pénale ne nous apprend rien sur les comportements humains. Les recherches contemporaines indiquent que le crime est élevé à la fois dans les sociétés autoritaires et dans les sociétés décentralisées égalitaires. En courte période — c'est-à-dire en dynamique — il peut y avoir des contradictions : là où l'arsenal répressif est faible, le crime peut se développer en raison de la faiblesse de la réaction sociale qui s'y oppose et inversement. Ainsi la société victorienne possède-t-elle, avec le « code sanglant », un dispositif pénal très répressif. Or si, au début de l'ère victorienne, le niveau du crime est élevé, il passe à la fin de cette période par son étiage historique : la correspondance entre la sévérité de la loi pénale et la pression du crime n'est donc pas une correspondance dynamique, mais une tendance très longue, qui fait de la réduction de la sévérité des peines un indice de l'évolution des mœurs. On peut reformuler la proposition en disant que l'importance du droit pénal est proportionnée à celle du besoin qu'éprouve une société de recourir à la coercition externe, faute de pouvoir influencer à moyen terme sur le degré d'intériorisation des interdits. Il y aurait sans doute ici convergence avec Freud, pour lequel la règle morale naît sur le sol de l'ambivalence des actes

1. On constate en effet qu'en milieu rural tant l'attrait pour la peine de mort que le désir de vengeance (détention d'armes/désir d'être armé) sont plus élevés qu'en ville.

prohibés. La « conscience morale » est pour Freud une conjonction dans le psychisme des représentations d'un désir et du refus de le satisfaire. Refus dont la force correspond à celle du désir lui-même.

L'implicite de cette réflexion sur la loi et la civilisation c'est une vision de l'homme comme animal qui se sait dangereux et cherche dès l'origine à se dompter (phase religieuse), puis à se domestiquer (phase séculière). Dans ce contexte, le redéploiement de la violence et du crime au sein des sociétés développées — dites civilisées — est un retour du refoulé. « L'agressivité, écrit Freud, constitue une disposition instinctive primitive et autonome (par rapport à la libido) de l'être humain, la civilisation y trouve son entrave la plus redoutable » (1972, 77). Il ajoute : « (...) désormais la signification de l'évolution de la civilisation cesse à mon avis d'être obscure : elle doit nous montrer la lutte entre Eros et la mort, entre l'instinct de vie et l'instinct de destruction telle qu'elle se déroule dans l'espèce humaine » (Freud, 1972, 78). On est quelque peu abasourdi par tant de manichéisme chez un penseur aussi perspicace. Freud se demande quel « recours, la civilisation peut avoir pour inhiber l'agression, pour rendre inoffensif l'adversaire et peut-être l'éliminer » (1972, 79). Pas besoin de chercher loin : il faut retourner l'agressivité contre soi-même, l'introjecter : « Là (l'agressivité) sera reprise par une partie de ce Moi, laquelle en tant que "surmoi" se mettra en opposition avec l'autre partie (...) » (1972, 80), d'où dérive la tension que nous appelons « sentiment de culpabilité ». Allons jusqu'au bout, « la civilisation domine donc la dangereuse ardeur agressive de l'individu en affaiblissant celui-ci, en le désarmant, et en le faisant surveiller par l'entremise d'une instance en lui-même, telle une garnison placée dans une ville conquise » (1972, 50). Cela fait un peu froid dans le dos. Quelque trouble que nous ayons devant un propos si radical, il faut l'affronter. La progression des crimes que l'on observe depuis un quart de siècle doit selon ce point de vue être conçue comme une insuffisance ou un échec du refoulement des pulsions agressives.

Pour l'éthologie animale, l'agressivité est un instinct vital et des plus forts : « L'instinct d'agression est un instinct véritable (...) c'est la spontanéité de cet instinct qui le rend si

redoutable. S'il n'était qu'une réaction contre des facteurs extérieurs, comme le prétendent de nombreux sociologues et psychologues, la situation de l'humanité ne serait pas aussi périlleuse » (Lorenz, 1970, 60). Dans la véhémence de sa thèse, Lorenz redouble le caractère instinctif des tendances agressives en le disant spontané et, précisant sa pensée, il écrit qu'il « n'existe pas beaucoup de modes de comportement instinctif où l'abaissement du seuil et la conduite d'appétence soient plus frappants que, précisément, l'agression intra-espèce » (1970, 63). Mais c'est une tendance associée à la vie, à la conservation de soi.

K. Lorenz, non sans avouer ses préventions initiales, convient de la convergence sur ce point entre l'éthologie et la psychanalyse¹. Il rapporte, à propos d'un cycle de conférences prononcées devant des psychanalystes, qu'il s'attendait à « des divergences infranchissables en ce qui concerne la pulsion de mort (...) qui, selon une théorie de Freud, serait, en tant que principe destructeur, diamétralement opposée à tous les instincts conservateurs de la vie ». Alors qu'il énonçait ses réticences soulignant que « l'agressivité dans les conditions naturelles contribue, comme tous les autres (instincts), à la conservation de la vie et de l'espèce », il rencontra l'approbation de ses auditeurs (Lorenz, 1970, 67-69).

Avant d'entrer plus avant dans ce débat précisons son enjeu. La pulsion agressive vise-t-elle le moi aussi bien qu'autrui? Autrement-dit, est-ce une tendance du moi (typiquement l'instinct de mort²) ou une pulsion d'objet (tournée vers autrui)? Si l'agressivité est associée à l'instinct de mort, elle est tournée vers le moi, elle n'a pas besoin d'une stimulation extérieure pour apparaître. Elle constitue d'abord une tendance autodestructrice, en contradiction avec l'instinct

1. De Freud et à sa suite Waelder, Meninger.

2. « Le processus vital de l'individu tend, pour des raisons internes, à l'égalisation des tensions chimiques, c'est-à-dire à la mort, alors que son union avec une autre substance vivante, individuellement différente, augmenterait ces tensions, introduirait, pour ainsi dire, de nouvelles différences vitales (...). La conviction que nous avons acquise que la vie psychique (...) est dominée par la tendance à l'abaissement, à l'invariance, à la suppression de la tension interne provoquée par les excitations (...) constitue une des plus puissantes raisons qui nous font croire à l'existence d'instincts de mort » (Freud, *Essais de psychanalyse*, 1968, 70). L'instinct de mort apparaît plus sûrement comme une mort de l'instinct en tant que décharge d'énergie (Schilder, 1984, 141).

agressif des éthologistes. Le danger de cet instinct ce sont les tendances suicidaires, les manifestations sociales de l'agressivité ne sont que la dérivation ou l'effet par ricochet d'une tendance naturellement introvertie. Ces manifestations sociales n'étant pas programmées par l'instinct devraient être comprises et expliquées sans lui, comme des réponses circonstanciées et des conduites apprises. Si, au contraire, l'agressivité est associée à la libido, c'est en somme une conduite née des obstacles que rencontre, dans le désir semblable d'autrui, notre désir de posséder. Dans ce contexte qui semble être celui que Freud privilégie quand il s'interroge sur le malaise de la civilisation, la violence est la tendance naturelle que l'éducation et la répression doivent tenir en respect. L'association de l'agressivité à la libido ou inversement à l'instinct de mort a posé des problèmes à Freud qui oscillera : après avoir adopté l'idée dans *Totem et Tabou* que l'agressivité dérive de la libido, il modifiera sa position dans *L'avenir d'une illusion*.

D'après l'argument de *Totem et Tabou*, l'agressivité qui se tourne vers un objet distinct du moi ne saurait être régie exclusivement par les tendances du moi dont l'instinct de mort est constitutif. S'il faut trouver des déterminations instinctives aux tendances agressives tournées vers l'extérieur, c'est d'abord dans la libido¹. Produit d'une rivalité sexuelle, l'instinct agressif externe est alors lié à la concurrence entre les fils et le père pour la possession du même objet. Ce n'est pas la pulsion de mort mais la répression de la pulsion sexuelle (instinct de vie) qui est la source de l'agressivité au sein du microcosme originel. De ce fait, la règle morale en tant que prohibition fonctionne à la manière du complexe d'Édipe comme révélation du désir et simultanément de son inaccessibilité (Freud, 1971, 82-83).

Dans *L'avenir d'une illusion*, on trouve une interprétation différente. « (A) côté de l'instinct qui tend à conserver la substance vivante et à l'agréger en unités toujours plus grandes, il devait en exister un autre qui lui fût opposé, tendant à dis-

1. « la religion et les restrictions morales (...), les sentiments sociaux (se sont développés) en présence de la nécessité de surmonter les restes de la rivalité qui existait entre les membres de la jeune génération » (Freud, *Essais de Psychanalyse*, 1968, 207).

soudre ces unités et à les ramener à leur état le plus primitif, c'est-à-dire à l'état inorganique. Donc, indépendamment de l'instinct érotique, existait un instinct de mort (...) » (Freud, 1972, 73) (...) l'idée qu'une partie (de cet instinct de mort) se tourne vers le monde extérieur et devient apparente sous forme de pulsion agressive et destructrice nous fit faire un pas de plus. Ainsi l'instinct de mort (serait) contraint de se mettre au service de l'Eros » (1972, 74). Selon le dernier Freud les deux pulsions entrent en jeu ensemble, il est dès lors difficile d'envisager de séparer dans les manifestations sociales de l'agressivité ce qui vient de la libido et ce qui vient spécifiquement d'un instinct de mort. Les alliages dans lesquels ces deux instincts se conjuguent sont extrêmement variables. Du coup, le seul aspect qui spécifiait l'agression, à savoir d'être l'expression d'une pulsion du moi et non une pulsion d'objet, disparaît ; il est indécélable, un même mixte de forces produit selon les circonstances et les combinaisons la vie, la conservation et la multiplication de la substance vivante ou confine à sa dissolution.

La difficulté qu'on éprouve à élucider cette question ne dérive-t-elle pas du fait que la pulsion de mort est, comme la théorie des épicycles chez Ptolémée, une complication inutile ? Est-il besoin de faire intervenir une pulsion de mort pour rendre compte de l'agressivité. On peut concevoir, dans le droit fil de *Totem et Tabou*, les tendances agressives envers autrui comme l'expression des frustrations qu'engendre la volonté d'autrui face à l'extension de notre désir d'aimer et d'être aimé. La haine contre le père est de l'ordre d'un désir contrecarré. La volonté destructrice est une conséquence de la rivalité entre les fils : du choc du désir et de la rareté¹. Il n'est pas difficile de concevoir le retournement contre soi d'une agressivité qui naît des rapports à autrui, dès lors qu'une satisfaction ne trouve pas d'objet ou d'occasions adéquates pour se réaliser. Pourquoi faut-il se donner deux tendances primaires autonomes : une pulsion de vie et une pulsion de mort ? Une seule force suffit, les obstacles qu'elle rencontre dans les comportements d'autrui et l'anticipation de ces obstacles, c'est dire leur intériorisation sous forme de

1. Rareté des objets de satisfaction.

culpabilité et d'auto-agression, parviennent à produire à partir d'une même tendance des réponses agressives dirigées vers le moi ou vers autrui¹. Au fond, il y aurait une seule force : la libido, l'instinct vital des éthologistes ou l'élan vital bergsonien. La différenciation des instincts ne nous a pas fait faire un pas décisif.

Ce balancement occulte un fait : l'interprétation de la civilisation comme domination des instincts égoïstes par la loi, pose en préalable une mauveté originaire de l'homme à laquelle la socialisation des pulsions viendrait remédier. Affirmant que la culture est mise à distance de la nature originaire de l'homme, elle conclut logiquement par la nécessité du renforcement de la loi.

En outre, si la violence est programmée au cœur de l'individu et réaffirmée par le souvenir du meurtre originel, la résurgence de la violence est toujours possible. La violence, et d'une façon plus générale les déviances, est l'expression d'un déficit du surmoi, d'une faiblesse de la culpabilité : si ce déficit est structurel il n'explique pas ce qui se passe dans le moment présent, et s'il est apparu dans des circonstances particulières ce seront ces circonstances qu'il faudra comprendre. Il importera de savoir à quelles conditions ce possible devient probable. Si l'on observe une réduction du crime, on dira que l'intériorisation des normes a fait son œuvre. Inversement, si l'on observe une élévation de la violence, on soutiendra, par exemple, qu'avec le déclin d'une éthique d'origine religieuse, le souvenir du meurtre originel n'est plus assez vif pour garder son efficacité lorsque les normes de respect de soi et d'autrui ont perdu leur force transcendante et que les résidus de ces normes ou celles, plus fragiles, qu'induit une morale immanente sont en première ligne pour faire face aux instincts ? Je ne dis pas que cela soit absurde, mais la compréhension de ce que nous avons sous les yeux commence précisément au-delà de ce point, par l'analyse des conditions spécifiques qui ont suscité l'affaiblissement du refoulement ou l'exacerbation des tensions.

1. Le narcissisme ne posera pas plus de problème à cette interprétation, la difficulté à rencontrer un objet d'attachement de la libido ou la crainte de le perdre pourraient l'engendrer.

Qu'est-ce que suggère une théorie du crime comme pulsion agressive du point de vue de la compréhension non pas des sources de la violence et du crime, mais de leur élévation dans le dernier quart du siècle ? Vue d'une manière stricte, une conception de la civilisation comme domination de l'instinct par la loi et la censure intériorisée, si elle n'explique pas ce qui se passe, ferme des portes. La résurgence de la violence apparaît logiquement dans ce cadre comme un défaut de la socialisation des pulsions. Il n'y a pas en effet de théorie psychanalytique des variations historiques de la poussée de l'instinct de mort (ni d'ailleurs des vicissitudes de l'Eros). Pourtant un tel cadre n'interdit pas d'apercevoir une évolution historique et sociale des pulsions. Une lecture plus compréhensive de la tradition durkheimienne et freudienne pourrait conduire à envisager les variations conjointes de la puissance de la coercition et de celle du désir. Ce sera l'excès des désirs insatisfaits engendrés par la société de consommation de masse ou le développement du chômage qui suscitent un déséquilibre entre les attentes et les gratifications, qui incitent une fraction de la population à retirer son adhésion à la *legit way of life*. La montée de la violence et des crimes n'est pas alors inscrite dans la seule force inhibitrice mais apparaît comme la résultante d'un conflit au sein de l'individu comme dans les collectifs. Cette perspective élargie accueille, par exemple, une interprétation de l'évolution de la violence et du crime comme associée ou favorisée par l'élévation du chômage — quelle que soit sa plausibilité empirique. Si elle est plus convainquante que l'interprétation de la violence civile en termes de faille dans la répression des instincts agressifs, cette solution m'apparaît insatisfaisante dans la mesure où le désir et l'interdit se manifestent encore comme un jeu de forces qui dans leur affrontement prennent l'homme en otage. Cette interprétation, compatible avec le cadre fourni par la psychanalyse, reporte sur l'étude historique la charge d'expliquer la montée des crimes et délits, des incivilités comme des réponses motivées, intentionnelles, comme des réponses à des conditions historiques spécifiques. La délinquance et le crime sont favorisés ou déterminés par tel contexte mais, à un certain degré, ce sont des actions choisies.

3 | UNE DÉFINITION ALTERNATIVE

La compréhension et l'appréciation des dynamiques du crime et de la peur dépendent de la notion qu'on a de la civilisation et, en conséquence, de la définition que l'on adopte, expressément ou implicitement, de l'homme. Une définition de l'homme et de l'humanité qui ne procède pas par délimitation entre culture et nature, celle-ci étant mise à distance, est possible. Cette autre définition conduit à une réévaluation des développements de la violence et du crime.

L'interprétation d'Elias, en termes d'évolution de l'économie psychique, ne revient pas à traiter le crime comme débordement des instincts. Précisément parce que la place des instincts dans le psychisme devient un paramètre, lui même associé à l'évolution de la violence dans la société. J'en veux pour preuve le fait qu'Elias a soulevé à propos de culture et civilisation la question de l'acception des termes en France et en Allemagne. En France, le mot culture désigne les éléments de la civilisation qui concernent l'art, le mot civilisation a un sens plus large, mais culture et civilisation sont des notions qui s'interprètent dans une perspective humaniste et universaliste. En Allemagne, le mot civilisation a une acception étroite, l'idée de civilisation était portée par la société de cour quand, au XVIII^e et au XIX^e siècles, les intellectuels menaient un combat pour la culture allemande et liaient leur critique à une affirmation nationale. Pour Kant, Hegel, Fichte, Goethe affirmer l'unité allemande et la culture sont une même chose, ils s'insurgent contre les bonnes manières de la société de cour, trop marquées à leur goût par l'emprise de la culture et de la langue française. L'affirmation de la culture sera donc étroitement associée à une revendication nationale. En France et en Angleterre, au contraire, l'unité de la nation existe depuis près d'un millénaire, les processus de la culture et de la civilisation débordent les enjeux politiques nés de la poussée de l'Etat (cf. Finkielkraut, 1989). En s'historialisant chez Elias, le fonctionnement psychique perd la position d'anté-

riorité logique qu'il revendique dans l'explication de la violence que donne un recours brutal à l'instinct. L'accueil que nous faisons au désir de répondre à la menace ou à l'injure par des coups est alors une construction historique. Peut-on discerner une évolution des modalités du refoulement des instincts agressifs et de l'expression publique des émotions ? Du XVI^e au milieu du XX^e siècle en Europe, la civilité et la pacification des mœurs peuvent être vues comme un mouvement à travers lequel la reconnaissance de l'homme passe par le travail et la domination de la nature, et non par la domination d'un autre homme. Ce processus s'est opéré à la faveur d'une acceptation de la culpabilité, d'abord comme destin collectif sous la forme du péché puis, progressivement, par l'intériorisation d'une culpabilité individuelle dont la théorie psychanalytique a fourni une version laïque. La compréhension de l'homme qui est issue de la psychanalyse et la vision judéo-chrétienne sont congruentes : l'homme s'hominise par la reconnaissance du meurtre et de l'inceste primitifs dans l'Œdipe pour l'une, l'énoncé de la loi est une mise en demeure sans le respect de laquelle la civilisation n'est pas possible pour l'autre.

Jusque-là pas de problème, mais reconnaître la loi n'équivaut pas à se soumettre nécessairement à la loi. Cette pure soumission est un renoncement à ce qui fait l'homme — à savoir, dans la perspective de Hegel et de Nietzsche —, la capacité de mettre sa vie en jeu pour être reconnu dans sa dignité d'homme. En disant que la loi s'impose à l'homme comme une censure s'impose à la pulsion, que la loi par sa seule existence est un interdit figuratif de l'identité humaine, on tend à expulser l'homme de la civilisation qu'il a bâtie. Il faut concevoir la violence et l'agressivité humaine non pas seulement comme des instincts, mais comme l'assomption de ces instincts par un sujet. Ce sujet social ne saurait être seulement le censeur plus ou moins efficace de ses instincts, il n'est sujet que dans la mesure où il peut choisir entre assumer sa violence et la sublimer ou la retourner contre lui-même. Ce faisant on est amené à sortir de ce théâtre de forces où nous ne sommes que des spectres agités par des pulsions qui nous dirigent et qu'un censeur, non moins extérieur à notre conscience, bride. Dépasser la définition de l'homme

proposée par la tradition freudienne, ce n'est pas la récuser mais encore l'assumer d'une manière plus compréhensive.

Ainsi, pour Sartre, cette définition se fonde « sur une compréhension préontologique de la réalité humaine et sur le refus connexe de considérer l'homme comme analysable et comme réductible à des données premières, à des désirs (ou "tendances") déterminés, supportés par le sujet comme des propriétés par un objet » (Sartre, 1993, 620). La violence, croyons-nous à la suite de Sartre, est contenue dans la structure de la liberté, c'est-à-dire dans la conscience de ce manque d'être qui nous fait homme. Que serait un homme qui s'accepterait dans la contingence de ses déterminations, sans projet ? Dans ces pages de *L'être et le néant* Sartre indique toute l'importance qu'a, pour fonder l'humanité de l'homme, la saisie réflexive de la situation vécue à travers un projet — fût-il rebelle. En se faisant lui-même par l'actualisation d'un possible, il se fait être ce qu'il est. S'il accède à l'être, ce n'est pas en refoulant son désir c'est plutôt en cherchant à le réaliser : « L'homme est, dit Sartre, l'être qui projette d'être Dieu » sans pour autant aliéner sa liberté dans ce projet (1993, 626). Le sens de ce qu'est « être Dieu » est ouvert, il lui appartient de le constituer lui-même. La personne surgit dans la liberté, l'être n'accède à l'humanité que comme projet d'être qui néantise le donné. Cette conception de l'homme procède d'une reprise critique de la conception hégélienne de la liberté.

L'homme se définit par cette capacité d'une violence non-instrumentale, d'une violence qui, au risque de la mort, n'a d'autre objet que d'être reconnu. Loin d'être principalement l'expression d'un instinct destructeur insuffisamment dominé, la violence se donne ici, aussi, comme expression spécifique de l'humanité. Le violent, le criminel, n'est donc pas nécessairement un homme qui retombe dans l'animalité mais quelqu'un qui affirme son dédain pour la mort et, par là, sa liberté. Jusqu'à un certain point, la visée existentialiste de la liberté est assomption de la violence. Risquer sa vie « c'est se révéler comme non lié à la forme objective ou à quelque existence déterminée, comme non lié à la vie » (Sartre, 1993, 282). « (...) Cela se produira dans le moment même où je risquerai ma vie (...), l'autre au contraire préfère la vie, ce faisant il m'appa-

raît et s'apparaît à lui-même comme inessentiel. Il est Esclave, je suis le Maître » (Sartre, 1993, 282). L'homme pour Hegel n'est homme pleinement, non-esclave, que par le courage d'exposer sa vie¹. « Malgré son ampleur et sa richesse, cette solution hégélienne ne nous satisfait pas, dit Sartre, parce que Hegel "demeure sur le terrain de l'idéalisme". » Ce débat déborde largement notre propos ici. Qu'il nous suffise d'indiquer que la violence et la haine comme l'amour appartiennent à la structure de la liberté : « Ce que je veux atteindre symboliquement en poursuivant la mort de tel autre, c'est le principe général de l'existence d'autrui (...). (Mon projet est) "de reconquérir ma liberté non substantielle de pour-soi" » (Sartre, 1993, 462). Sartre convient certes que la haine est à son tour un échec, mais l'échec n'est pas dans l'orientation vers la mort mais dans l'inaptitude de la haine seule à nous permettre d'échapper à nos déterminations. Il reste que, dans une morale de la délinquance, la violence a une place.

La progression récente de la délinquance et du crime renvoie à la saisie d'une situation en termes d'attentes ou d'opportunités par des hommes qui opposent leur liberté d'acteur aux exigences et aux contraintes en face desquelles ils sont placés. Un large courant de la sociologie, depuis les travaux de l'école de Chicago, a adopté une attitude d'empathie à l'égard des déviants, des *outsiders*. A travers les figures du héros inversé, il assume pleinement que l'homme à son nadir participe aussi à l'aspiration à être Dieu, se veuille insensible à la mort faute d'être immortel ; plus modestement, en affirmant un dédain du monde certains hommes préfèrent acquérir par la violence une dignité plutôt que de vivre dans le mépris de soi en acceptant les rôles que la civilité leur laisse. Ce mouvement qui conduit à concevoir l'humanité de la violence conduit à concevoir symétriquement l'humanité de la peur. Celle-ci ne peut pas non plus être une détermination de l'homme vécue dans la passivité. L'élévation de la violence et des crimes d'appropriation ne peut être dissociée de la compréhension du sentiment d'insécurité, ni du mouvement de repli sur la sphère privée et d'ostracisme. Ce qui a obéré une

1. N'est-ce pas chez lui le courage plutôt que la liberté qui est la structure de la personne ?

prise en compte de l'insécurité comme synthèse du crime et de l'inquiétude qu'il suscite, c'est à mon sens le manque d'empathie des chercheurs avec leur objet. Pas plus qu'on ne peut réfléchir sur le crime sans accepter de comprendre, c'est-à-dire de se placer au moins provisoirement du point de vue de ceux qui les commettent, il n'est possible de comprendre le sentiment d'insécurité — à la fois peur d'être agressé à la première personne et inquiétude devant la violence et le crime — sans empathie pour ceux qui l'éprouvent. Aucun de ce deux points de vue n'est inaccessible, mais il est difficile de les adopter quasi simultanément, de les associer dans une synthèse qui les totalise. Traiter le crime comme pathologie ou développer un romantisme des marges sont deux écueils qu'il faut contourner d'un même mouvement. Si les anthropologues y parviennent parfois c'est en franchissant, difficilement, la distance qui les sépare de leur objet, avant de s'éloigner à nouveau¹.

4 | LE CRIME ET SES REPRÉSENTATIONS

Ce débat oppose deux définitions de l'homme, un point de vue en surplomb qu'ont adopté dans l'ensemble l'anthropologie, la sociologie et la psychanalyse, attaché à classer et surtout à délimiter la position de l'homme dans le monde vivant, et un point de vue philosophique et historique qui pose d'emblée l'homme comme sujet, acteur d'un drame qu'il écrit en même temps qu'il le joue et découvre la syntaxe de la langue. Il paraît remarquable que les représentations médiatiques de la violence et du crime jouent sur ces deux registres. Tour à tour, dans les représentations qu'on en donne, le crime est appelé à témoigner de la confrontation de l'individu et du destin (vision historique) ou de l'homme avec la nature et le monde sauvage (vision anthropologique).

1. Ici nous avons, pour des raisons tenant à la nature même des recherches dont ce livre est issu, privilégié le point de vue des victimes, potentielles ou effectives, du crime.

Le crime est une réalité sociale construite et régulée par la loi pénale, les normes morales et religieuses, les attitudes communes, et elle-même constituante. Aujourd'hui comme hier, la citoyenneté se négocie en permanence sur la base du respect d'un ensemble de droits et de devoirs, le crime au sens du non-respect de ses devoirs envers autrui est constamment sollicité pour dénoncer ou exclure ceux qu'on juge indésirables. Le crime marque les frontières d'une collectivité; les représentations du crime et des criminels s'attachent à cette fabrique et à cette régulation des frontières. La représentation du crime participe fortement à l'autoconstruction de l'humanité. Les récits criminels dans la presse, les images qu'en donne la télévision n'ont pas pour raison d'être majeure de nous tenir informés des variations de l'activité criminelle. Les représentations des crimes, et d'une façon plus générale des catastrophes et des accidents, sont appelées à contribuer à l'édification et au maintien des frontières *anthropologiques* et *sociales* des groupes humains. Ces deux dimensions — anthropologique et sociale — trop souvent confondues comportent des exigences fort différentes l'une de l'autre.

Qu'entendons-nous d'abord par fonction anthropologique de la représentation du crime? A travers les histoires criminelles, il s'agit de faire sentir l'unité et la singularité de la condition humaine. Avant de tracer les frontières d'une collectivité, le récit du crime doit rendre sensibles, palpables les frontières de l'humanité, les frontières qui séparent l'humain du monstrueux. Ogre, Catoblépas, Tarasque, Vampire, Hyde, Satyre, les êtres fantastiques interviennent dans les mythes et les contes pour figurer ce qui est inhumain. Lorsqu'on parle de crime monstrueux, on entend que certains comportements placent leurs auteurs en deçà des limites de l'humain. On les tient pour dénaturés. Leur crime suggère une constitution vouée au mal. Je n'insisterai pas sur l'emprunt que font de telles conceptions à des théories du crime qui ont connu une vogue particulière au XIX^e siècle (Lombroso, Ferri), ces conceptions ont des racines plus anciennes. Dans les crimes les plus odieux, la presse populaire et la télévision recherchent la monstruosité. L'adjectif monstrueux est l'explication la plus économe d'actes que la conscience et la

sensibilité communes répugnent à envisager sans malaise. À côté des monstruosité qui connectent au monde animal, on a vu se développer depuis un demi-siècle la gamme de plus en plus étendue de monstruosité robotiques. La technologie servant le mal comme le bien, la fiction nous a fourni une pléthore d'androïdes (ou anthropoïdes) qui menacent leurs concepteurs de retourner contre eux les pouvoirs dont ils les ont dotés. Cette littérature joue dans les sociétés complexes un rôle analogue à la déclinaison des monstruosité dans les bestiaires anthropomorphes des contes et légendes d'autrefois.

Mais la plupart des événements criminels ne permettent pas d'accéder aux limites de l'humain. Leur narration se situe dans un cercle plus étroit et plus ordinaire, où il s'agit de faire sentir l'unité et la singularité de la condition humaine. Les récits criminels nous mettent alors en présence du destin. Comme les morts violentes, accidentelles, les meurtres nous rappellent que nos vies ne nous appartiennent pas complètement, que les itinéraires les mieux balisés peuvent être brutalement interrompus. La mort violente fait de la vie un drame, elle donne aux instants un prix dont l'insuffisance de leur qualité intrinsèque, leur manque de plénitude les privent habituellement. Les récits de violences et de crimes remplissent alors une mission unique. Pour que les violences qui se produisent çà et là donnent à chacun, en tout moment, un sentiment élevé du prix de l'existence, il faut que les atteintes graves, en règle générale assez éloignées, soient rendues proches, tangibles. Cela motive une mise en scène des violences et des crimes qui, en raison de leur contexte, de la nature de leurs cibles, fournit le meilleur support à des projections et des identifications de la part du plus grand nombre. Cette socialisation des atteintes graves implique une maîtrise de la rhétorique des émotions. Elle doit comme la meilleure littérature produire une sensation d'universalité à partir d'une situation singulière, mais elle doit le faire à chaud et dans la brièveté du *hic et nunc*, d'où le recours constant au symptomatique et à l'emblématique. La narration du crime s'efforce constamment d'arracher les faits à leur contingence, à leur insignifiance, pour en faire les témoignages exemplaires d'une évolution des mœurs et des com-

portements. Inlassablement le particulier doit ouvrir sur autre chose que lui-même. Cette double exigence de singulariser et d'universaliser est inhérente aux sociétés de masse très médiatisées. Moins l'expérience vécue est le socle de nos jugements et plus ces succédanés de l'expérience que sont les choses lues, vues ou entendues doivent donner des gages de leur factualité, de leur épaisseur sensible.

En d'autres termes, l'oscillation entre une définition de l'homme par mise à distance de la nature et une définition par la rencontre violente de sa liberté caractérise à la fois le discours profane et celui des clercs.

Cet examen succinct de la notion de civilisation est né de la volonté de faire le lien entre la violence des Etats et des institutions dans leurs affrontements et celle qu'exercent des individus ou des groupes informels de la société civile envers eux-mêmes, d'autres individus ou collectifs. J'éprouve quelque difficulté à écarter les voix qui rappellent que la barbarie du milieu de ce siècle est venue d'institutions légitimées par le suffrage et l'adhésion populaire. Le spectre d'une société qui a trop bien réussi dans la maîtrise des affects nous hante pour longtemps. A y regarder de plus près, les buts de la civilisation s'imposent avec moins d'évidence qu'il n'y paraît d'abord. Parce que la violence résiste aux traitements qu'on lui impose, elle récidive. On la chasse par la porte, elle rentre par la fenêtre. Parce que le contrôle ou la limitation de la violence dans les relations interpersonnelles a un prix. Et ce prix peut être ultimement extrêmement élevé si c'est la liberté humaine qu'on sacrifie sur l'autel d'une pacification radicale des mœurs. « (...) Influencées par des théories grossières, les sociétés menacées dans leur cohésion et leur harmonie ont cherché à revivifier une conscience collective et combattre la dissidence par une intolérance extrême. Elles se sont engagées dans une quête frénétique de certitudes, de symboles et d'institutions, qui effacent les différences entre les individus et entre les classes, au sein d'un monde clos (...). De l'intégration et de la communion on attendait une solution plus haute que le consensus de tous. On observe en échange une répression de chaque instant, une pression à la conformité qui ne laisse respirer aucune liberté. Comme si par leur

moyen on préparait une réalité antisociale (...) pour soumettre l'individu à une des contraintes les plus violentes, celle de l'unité des groupes. Là se révèle l'inhumain de l'homme, la haine que nous avons pour nos semblables quand ils risquent de ne plus nous ressembler (...) » (Moscovici, 1988, 425). Elargissant le regard dans la direction des violences instituées, notre appréciation même de ce processus de civilisation des mœurs est changée. Sans doute le crime est inexcusable mais on ne peut pas évaluer la pacification des mœurs, la réduction des violences interpersonnelles sans s'interroger sur le prix de cette réduction ? Que l'on conçoive la violence interpersonnelle comme une conséquence de la violence des institutions ou non, il reste qu'on ne peut éluder la question de savoir à quel prix la lutte contre les crimes et délits, dont l'augmentation ne nous paraît pas douteuse, doit être entreprise. Ni à quelle aune apprécier la paix civile.

PREMIÈRE PARTIE

VIOLENCES ET PEUR, UNE PERSPECTIVE HISTORIQUE

The first part of the book is devoted to a general survey of the history of the subject. It begins with a discussion of the early stages of the movement, and then proceeds to a detailed account of the various phases of its development. The author's treatment is both comprehensive and balanced, and he does not fail to mention the contributions of the many individuals and groups who have been instrumental in its progress. The second part of the book is devoted to a critical examination of the various theories and hypotheses which have been advanced to explain the causes of the movement. The author's analysis is thorough and penetrating, and he does not fail to point out the strengths and weaknesses of each of the various theories. The third part of the book is devoted to a discussion of the various methods which have been employed in the study of the subject. The author's treatment is both comprehensive and balanced, and he does not fail to mention the contributions of the many individuals and groups who have been instrumental in its progress. The fourth part of the book is devoted to a discussion of the various results which have been achieved in the study of the subject. The author's treatment is both comprehensive and balanced, and he does not fail to mention the contributions of the many individuals and groups who have been instrumental in its progress. The fifth part of the book is devoted to a discussion of the various prospects which are open to the study of the subject. The author's treatment is both comprehensive and balanced, and he does not fail to mention the contributions of the many individuals and groups who have been instrumental in its progress.

*La première modernité*¹

L'histoire des peurs oscille entre une histoire des dangers et une histoire des craintes métaphysiques et terrestres. Cette oscillation est inévitable. Au terme de ce balancement nous verrons avec le XVIII^e siècle se dégager un thème contemporain : le sentiment d'insécurité conçu comme mélange d'une peur personnelle et d'une préoccupation pour la violence et le crime. Les dangers physiques que portent les grands fléaux ne sont qu'un des motifs de la peur des hommes de la première modernité. Cela touche directement aux débats actuels sur violence, crime et sentiment d'insécurité. Quitte à être excessif, disons que la crainte que suscitent ces fléaux est, de façon dominante, une angoisse où se marquent fortement les inquiétudes métaphysiques, la peur d'être damné, les tourments de l'enfer. Cette crainte est peu individualisée, elle est vécue comme la marque d'un destin collectif où la nature accomplit le jugement divin. Si la rudesse des manières, les violences interpersonnelles, les atteintes physiques imprègnent globalement la vie des hommes dans la première modernité, cette adversité des choses et des hommes est relative : la banalité du mal en altère la puissance. Il faut, pour que naisse une anxiété une conjonction particulière où les dangers accumulés permettent de lire une volonté, un signe. Le type d'alliance ou de conjonction qui nourrit l'anxiété de la première modernité réunit donc l'idée d'un châtement divin avec les mégadangers que porte une nature sauvage et étrange. Les violences interper-

1. XVI^e-XVII^e siècles.



