

PHILIPPE BRETON
UMR du CNRS 7043
"Cultures et sociétés en Europe"
Université Marc Bloch, Strasbourg
phbreton@club-internet.fr

Violence, prise de parole et processus de civilisation

Cet article a pour objectif d'éclaircir certains des rapports qui peuvent exister entre la violence et les phénomènes de « prise de parole ». L'un de ses présupposés est que la prise de parole, et le lien social qui découle du fait de placer celle-ci au centre des relations humaines, sont une alternative, sous certaines conditions, à ces phénomènes de violence, lorsqu'ils ne sont pas souhaitables.

Bien que le couple « incivilité/civilité » ne soit pas en tout point l'équivalent du couple « violence/prise de parole » que nous décrivons ici (il y a bien d'autres violences que celles que recouvre l'incivilité et il y a bien d'autres formes de civilité que la prise de parole), il est possible d'établir un parallèle entre les deux ordres de réalité.

La violence et la prise de parole sont un des enjeux du « processus de civilisation » décrit par Norbert Elias¹. L'intensification effective de ce processus, notamment dans la période contemporaine, est toutefois contrebalancée par la persistance de phénomènes de violence, qui s'installent dans la vie quotidienne². Deux formes de violence quotidienne sont analysées ici, la « peur des autres », qui devient un trait nouveau et dominant des sociétés modernes, et la violence destructrice en direction des institutions, des biens et des

personnes, souvent liée à la délinquance. Comment ces deux formes de violence peuvent-elles être analysées au regard du processus de civilisation ?

Prise de parole et défection

Commençons par quelques éclaircissements sur plusieurs notions employées dans cet article. Lorsque l'on désire un changement, ou qu'une situation ne convient pas, ou encore qu'on se sente en position de revendiquer, plusieurs comportements sont possibles, qu'il s'agisse de stratégies ou de réactions plus ou moins spontanées. On en distinguera ici principalement trois : la prise de parole, la défection et la violence.

Le jeu croisé de la prise de parole et de la défection a été étudié par un économiste et politologue américain, Albert O. Hirschman³. Son modèle, valable selon lui pour la plupart des organisations, commerciales ou politiques par exemple, bien que très riche en possibilités descriptives, n'en évacue pas moins la question de la violence, paramètre pourtant essentiel. La seule manière pour lui de faire exister malgré tout ce phénomène, mais dans une présentation qu'on jugera à la fois floue et limitée, est d'évoquer les « forces du déclin » qui guettent en permanence les organisa-

tions, sous la forme d'un « risque de détérioration qui plane sur les sociétés humaines, contrepartie directe de la croissance de leur productivité et de leur maîtrise de l'environnement »⁴.

Plus intéressant chez Hirschman est sa notion de « défection », non qu'elle soit véritablement nouvelle en elle-même, mais du fait de son association avec la notion de prise de parole. Cette dernière est définie comme « toute tentative visant à modifier un état de fait jugé insatisfaisant, que ce soit en adressant des pétitions individuelles ou collectives à la direction en place, en faisant appel à une instance supérieure ayant barre sur la direction ou en ayant recours à divers type d'action, notamment ceux qui ont pour but de mobiliser l'opinion publique »⁵. Cette définition ne couvre pour nous qu'un aspect d'un phénomène plus vaste. La prise de parole dépasse largement la revendication, pour constituer une activité centrale de toute société démocratique, mais celle-ci n'en est pas moins une composante importante.

La défection est, selon l'auteur, l'autre terme de l'alternative, consistant, lorsque cela est possible, à quitter une organisation, à ne pas acheter un produit, ou à ne pas voter pour un candidat. Hirschman propose à partir de là une typologie des organisations selon que défection et prise de parole y sont possibles. Il distingue notamment les organisations dont les membres expriment leur réaction à la fois par la défection et la prise de parole (associations, partis politiques en régime pluraliste, certaines entreprises dont la production est vendue à peu d'acheteurs), par la défection sans prise de parole (entreprises en situations de concurrence), sans défection possible mais avec prise de parole (famille, tribu, nation, églises, partis politiques en régime de parti unique non totalitaire) et enfin sans possibilité ni de défection ni de prise de parole (parti unique totalitaire, groupes de terroristes, bandes criminelles).

Il remarque également que « la défection jouit d'une position tout à fait privilégiée dans la tradition américaine... les États-Unis sont nés et se sont développés parce que des millions d'hommes ont préféré la défection à la prise de parole »⁶ faisant ainsi référence au fait qu'historiquement les émigrants qui ont peuplé le pays ont quitté l'Europe plutôt qu'ils n'ont cherché à la transformer. « Du fait

qu'elle a présidé à la naissance et au développement du pays, la conviction que la défection représente un mécanisme social fondamental s'est ancrée dans les esprits », ajoute l'auteur⁷ en ajoutant ce trait culturel de portée générale : « les américains ont toujours la possibilité de résoudre leurs problèmes en s'éloignant physiquement de ce qui en est la cause »⁸.

Et l'auteur de conclure que « le conformisme des américains s'explique dans cette perspective... pourquoi se créer des ennuis en élevant la voix pour contester, lorsqu'on a à tout moment la possibilité de quitter son cadre de vie au cas où il deviendrait par trop déplaisant ? »⁹. Encore faut-il que les possibilités de défection soient aussi largement assurées que l'idéal d'une société libérale le voudrait, ce qui ne semble pas toujours tout à fait le cas, notamment pour les populations les plus défavorisées par le système.

Quoiqu'il en soit, aux deux possibilités ouvertes par Hirschman, il faut à notre sens ajouter, quitte à complexifier et à sacrifier en partie le modèle d'origine, une troisième possibilité concrète, la violence. Ceci suppose que l'on donne à la violence ici, et aux incivilités qui en sont une des premières formes d'expression, un statut « dynamique » (ce qui ne veut pas dire « positif ») qui la distingue de la « violence gratuite ». Cette dernière existe-t-elle d'ailleurs vraiment ? N'est-elle pas un fantasme qui se développe sous couvert de notre ignorance ? La violence n'a-t-elle pas toujours un sens, même si ce dernier nous échappe ou ne nous convient pas ? Parler de « sens de la violence » ici n'implique pas, encore une fois, une valorisation. On ne tranchera pas ici dans une question si épineuse, sauf pour retenir qu'il y a une forme de violence, qu'elle soit destructrice ou constructive importe peu pour l'instant, qui existe dans sa complémentarité avec la prise de parole et la défection, comme modalités de réaction à une insatisfaction, ces trois alternatives étant les seules possibles.

Recul de la violence et processus de civilisation

Ceci étant posé, il nous faut retourner les termes de l'alternative et leur donner un sens. Historiquement, en effet, c'est plutôt la prise de parole et la défection qui s'imposent comme une alternative à la violence. Pour le dire autrement, la norme dominante, dans le processus de civilisation, se porte progressivement de la violence vers la prise de parole et la défection.

Ce phénomène a en partie été mis en évidence par Norbert Elias, quoique celui-ci ait plus insisté, apparemment, sur tous les aspects des mœurs en rapport avec les manières de table et les attitudes liées au savoir-vivre. Il n'est pas inutile de retourner à cet auteur pour bien comprendre le passage qui s'opère de la violence à la prise de parole.

On connaît la thèse d'Elias. Pour l'historien et anthropologue des « mœurs », un processus de civilisation se met en marche à la fin du Moyen Age, autour d'une valeur – et de pratiques nouvelles –, la « civilité », qui « servira bientôt à la société européenne de notion centrale pour se définir elle-même »¹⁰. Le terme prend son sens entre 1525 et 1550, notamment à partir du traité pédagogique publié pour la première fois en 1530 par Erasme de Rotterdam : *De civilitate morum puerilium*. Rien de révolutionnaire en apparence, sauf qu'il ne s'agit rien moins que d'une mise en place progressive – et avec succès jusqu'à nos jours – d'un processus de contrôle des émotions, qui va se traduire par la valorisation de toutes sortes de comportements de « séparation sociale ».

Comme le dit Elias dans une métaphore très évocatrice, destinée à montrer la différence radicale qui se met en place entre le monde ancien, féodal et « courtois » et le monde nouveau, : « ce qui faisait défaut dans ce monde "courtois" ou ce qui n'existait pas dans la même mesure qu'aujourd'hui, c'était ce mur invisible de réactions affectives se dressant entre les corps, les repoussant et les isolant, mur dont on ressent de nos jours la présence au simple geste d'un rapprochement physique, au simple contact d'un objet qui a touché les mains ou la bouche d'une autre personne ;

il se manifeste déjà dans le sentiment de gêne que nous éprouvons en assistant à certaines fonctions physiques, et très souvent à leur évocation, il se manifeste aussi dans le sentiment de honte qui s'empare de nous quand certaines de nos fonctions physiques sont exposées au regard des autres, et parfois même quand nous prenons conscience de leur existence»¹¹.

La violence, un enjeu majeur

Ne voir dans le processus décrit par Elias que la simple mise en place de règles de civilité et de politesse (ne pas manger avec les doigts, ne pas péter en public, ne pas cracher sur la table, ne pas dormir en commun, à l'exception du couple conjugal, cacher sa nudité) ferait passer totalement à côté de ce qui fait l'essentiel de sa thèse, à savoir que ce processus de civilisation a pour conséquence essentielle *le recul systématique et général de la violence sociale*.

Il permet de sortir d'une société où « les débordements de la cruauté n'entraînaient aucun ostracisme social. Ils n'étaient pas considérés comme socialement dégradants. On prenait plaisir à torturer et à tuer et ce plaisir passait pour légitime. Les structures sociales poussaient même jusqu'à un certain degré, à agir ainsi et donnaient à ces comportements une apparence de rationalité »¹². Insultes, agressions, meurtres, vengeances privées, guerres entre villages, guerres civiles et guerres tout court sont le lot d'une société qui n'arrive pas, ou ne cherche pas, à maîtriser les pulsions violentes de ses membres, qui s'expriment du haut jusqu'au bas de l'échelle sociale.

Cette violence, à laquelle personne n'échappe, s'inscrit dans une économie globale des pulsions et des émotions qui leur procurent une extraordinaire amplitude, que nous avons bien du mal à imaginer aujourd'hui : « un certain nombre de traits qui nous paraissent contradictoires, l'intensité de leur piété, leur peur de l'enfer, leurs sentiments de culpabilité, leurs éclats de rire, leur gaité folle, leurs brusques accès de haine et de colère, tout cela, ainsi que les passages brusques d'un état d'âme à l'autre, n'est en réalité que les différents aspects d'une même structure émotionnelle. Les pulsions, les émotions s'expriment plus librement, plus directement, plus ouvertement que plus tard.

Seuls les hommes de notre espèce habitués à une vie infiniment plus feutrée, plus calme, plus calculée... sont portés à voir dans la force déchaînée de cette piété, de cette agressivité, de cette cruauté, une contradiction »¹³.

L'historien français Robert Muchembled a particulièrement bien décrit la réalité des violences quotidiennes auxquelles toute la société est soumise, notamment dans la France des ^{xv}^e et ^{xvi}^e siècles (mais il s'agit là d'un phénomène européen), sur lesquels travaille cet auteur et qu'il décrit, à partir de multiples documents, comme « une société peu policée, productrice d'hommes violents, prompts à satisfaire leurs pulsions et leurs appétits »¹⁴. On notera, pour l'anecdote, qu'en Artois, et sans doute sous d'autres mots ailleurs, une des insultes probablement les plus fortes est le « va faire ta mère ! » dont le sens est sans équivoque¹⁵... Dans un contexte où l'on tire le couteau ou l'épée très facilement – un auteur du ^{xvi}^e, Della Casa, raconte qu'« on en est souvent arrivé à tirer l'épée pour la seule raison qu'un citoyen, en rencontrant un autre sur son chemin, ne l'avait pas honoré comme il le devait »¹⁶, l'insulte débouche très rapidement sur une violence souvent meurtrière.

On aurait tort de croire ce tableau forcé ou trop pessimiste. La violence sociale est bien le fond qui donne tout sons sens au processus de civilisation. C'est bien elle qui va progressivement reculer jusqu'à l'époque contemporaine. *Tout cet attirail normatif de règles de civilité n'a au fond qu'un seul but : permettre le contrôle, et surtout l'autocontrôle, des émotions qui conduisent au déchaînement d'une violence incontrôlée.*

L'enjeu est de sortir d'une société qui est à la fois très collective (les liens hiérarchiques féodaux laissent peu de place à l'individu et nous sommes plutôt dans une société « holiste » au sens que lui donne Louis Dumont¹⁷) et où les pulsions et passions individuelles s'expriment relativement sans frein ; ou, pour le dire autrement, une société où la norme sociale autorise, et même valorise, le déchaînement des passions individuelles. Le caractère très collectif de la société du Moyen Âge et ce qui en subsistera jusqu'à nos jours, implique que la défection par mobilité n'y soit guère possible (comment sortir du village ou du quartier sans

retomber dans une problématique similaire ?) et l'absence de contrôle des émotions laisse peu de place à la prise de parole. La violence y est donc une norme centrale, structurante des rapports sociaux.

Comment va se mettre en place la « civilité » ? C'est sur ce point qu'Elias est le plus faible, son modèle de diffusion s'appuyant presque exclusivement sur l'influence progressive qu'auraient eu les cours royales et princières où la civilité s'enracine d'abord. Muchembled est sur ce point plus précis quant à ce qu'il appelle l'« extraordinaire mutation silencieuse qui s'est produite à l'époque moderne »¹⁸. Sa description de la pénétration au cœur des paroisses et des quartiers des villes du « système judiciaire », comporte de précieux enseignements pour comprendre comment se mettent en place les nouvelles normes : « la pénétration du système judiciaire est celui d'une lente et difficile rupture des habitudes paysannes de vengeance privée, régulatrices de la sociabilité et d'une vie quotidienne très violentes. Tout le ^{xvii}^e siècle suffit à peine à consacrer cette cassure, tant les villageois sont attachés à des procédures [...] qui ne nécessitent guère l'intervention des autorités extérieures ni de tribunaux constitués. La justice du roi progresse ainsi imparfaitement selon les régions et les moments, vers le centre des paroisses »¹⁹.

L'apprentissage des « bonnes manières de table » et du bon comportement en public, ne sont ainsi que la face visible d'un continent caché, qui se déplace lentement mais sûrement. Là où celui qui garde des « mauvaises manières » se verra progressivement entouré d'une opprobre générale, celui qui se laissera aller à ce qui en constitue le cœur, à savoir des comportements violents (agression, vol, viol, vengeance privée) se verra confronté progressivement à une justice criminelle qui, comme le dit Muchembled « n'est pas seulement punitive. Classificatrice, elle propose à toute la société des modèles d'adaptation. Elle exerce aussi des pressions, sous de multiples formes, pour produire du conformisme... L'une de ses fonctions est de définir clairement un modèle du juste et de l'injuste, ou du bien et du mal d'après le vocabulaire de l'époque. Subrepticement, elle confectionne du lien social avec ce qui semble à première vue destructeur de celui-ci »²⁰.

Il faut renoncer à ne voir dans cette institution progressive de la justice que son aspect répressif, évidemment déplaisant. Ce serait regarder le monde à travers le petit bout de la lorgnette. Ce que la justice criminelle permet et institue, dans un tel contexte, n'est ni plus ni moins que la prise de parole, en lieu et place de la violence. Se plaindre en justice plutôt que d'agresser, accepter que le jugement remplace la vengeance privée, intérioriser la pacification des mœurs que la transformation de l'ennemi en partenaire d'un débat implique, voilà bien ce qui constitue le cœur de la « civilité », dont les bonnes manières sont un habillage nécessaire.

L'idéal grec de justice et de douceur

L'histoire a déjà connu, sinon un processus comparable dans les faits, du moins la mise en place d'un idéal similaire. La lecture de la tragédie grecque que nous propose Jacqueline de Romilly, dans son ouvrage « la Grèce antique contre la violence », va dans ce sens. Elle nous montre, en concordance avec ce que, sur ce point, d'autres historiens nous montrent également (on pense en particulier ici à Jean-Pierre Vernant²¹), comment la naissance de la démocratie en Grèce est intimement liée avec le souci majeur d'en finir avec la violence sociale, avec cette « recherche passionnée de tout ce qui peut mettre fin à cette violence considérée comme bestiale et indigne de l'homme »²².

Deux découvertes successives, sur le plan des valeurs, vont scander ce refus : celle de la justice et celle de la douceur. Oui, une société juste et douce à vivre, douce à vivre parce que juste, est possible. Voilà en substance ce que nous dit Protagoras, par la bouche de Platon, qui propose un mythe de naissance d'une telle société. Il montre que les hommes, nés faibles et isolés, furent confrontés à une première menace de destruction par le monde extérieur, et qu'une fois unis pour y résister, ils furent confrontés à une deuxième menace, issue des dissensions et des violences internes. Zeus leur conféra alors le don de la justice et de la pudeur, c'est à dire du respect d'autrui.

C'est Eschyle qui traduit le mieux les immenses avantages que la justice pouvait procurer aux hommes : « La loi

est destinée à empêcher les violences individuelles, les jugements du tribunal, à offrir une substitution. Comment ne pas rappeler encore la plus célèbre trilogie d'Eschyle en plein ^v^e siècle : son sujet et de montrer comment les vengeances indéfiniment répétées par le meurtre et la violence, dans la famille des Atrides, sont enfin remplacées par une justice figurée dans un tribunal qui comporte des dieux et des hommes et qui met fin à ces tueries, en transformant les Érinnyes en Euménides »²³.

Là encore, la forme concrète prise par cet idéal de civilisation, c'est à dire de réduction de la violence, est l'institution de la prise de parole, du tribunal comme « lieu géométrique de la douleur humaine », pour reprendre la belle expression de Robert Badinter²⁴, comme lieu où la géométrie de la raison argumentative, exprimée par la parole et le débat contradictoire, vient à bout de la douleur humaine.

Désormais, en rupture avec le fatalisme pré-démocratique, « toute décision, comme le remarque Jacqueline de Romilly, en somme, se prend comme s'établir le verdict du jury dans un tribunal »²⁵. Cette conception de l'auditoire comme « juge » des paroles tenues, quelles que soient les circonstances du débat ou de la conversation, est par ailleurs un élément clé de la Rhétorique d'Aristote²⁶.

La parole, la prise de parole, entame ainsi une face à face avec la violence qui servira désormais d'idéal, comme lorsque Jason dit à Médée, son épouse barbare, combien elle a eu raison de le suivre : « tu habites la Grèce et non plus une terre barbare, tu connais la justice, tu as appris à vivre sous des lois et non plus au gré de la violence »²⁷.

Le contrôle des émotions et le renoncement au point de vue solipsiste

À y regarder de près, le processus de civilisation que nous décrivent les historiens après Elias, consiste bien en une mise en scène généralisée de la parole, comme lieu où s'exerce le contrôle des émotions. Mettre l'émotion en parole, transformer la pulsion en parole, changer le mot violent en parole qui tient compte de l'autre, voilà bien le jeu des opérations qui conduisent à la civilité. Les manuels

de savoir vivre qui porteront sur la pédagogie de la civilité accorderont dès le début et progressivement de plus en plus d'importance à la parole. Ils constituent en quelque sorte une « rhétorique généralisée ». Apprendre à se tenir, oui, mais apprendre à parler, surtout, les deux étant indissociables.

Le « Galateo » de Giovanni Della Casa, l'un des premiers et principaux manuels de savoir vivre de l'époque moderne (avec l'ouvrage d'Erasmus que nous avons déjà cité), nous donne de précieuses indications à ce sujet, bien avant les manuels de rhétorique des ^{xvii}^e et ^{xviii}^e siècles.

Comme le remarque son traducteur et présentateur, Alain Pons, « En ne parlant que du comportement physique (en particulier des manières de table) et de "la conversation", le lieu par excellence de l'échange et de la communication, il met entre parenthèses toutes les autres dimensions de l'existence. Seules l'intéressent l'aspect "relationnel" de la vie humaine, et plus précisément les relations que les hommes nouent du fait qu'ils sont des "animaux", avec un corps, des besoins, des appétits, "capables de parole", donc de raison ».

Le problème est de passer de la *feritas* (la bestialité) à l'*humanitas*, de la violence à la civilisation, et d'atteindre la vraie nature de l'homme. Ces hommes, qui, comme le dit Della Casa, « se devoient en suivant sans résistance leurs appétits partout où ils les entraîne, et ils croient obéir à la nature, comme si la raison n'était pas une chose naturelle chez l'homme »²⁹.

Quelle est la clé de cette civilité ? A vrai dire, son principe est simple et toutes les règles de la rhétorique sociale du savoir vivre n'en sont que des déclinaisons variées et adaptées aux circonstances : « Il convient, nous dit Della Casa, de faire de la volonté d'autrui son propre plaisir, quand il ne s'en suit ni dommage venir complot, et en cela se gouverner dans ses paroles et dans ses actes plutôt selon l'avis d'autrui que selon le sien propre »³⁰.

Formidable économie de la parole et de l'action ! L'éthique, dit quelque part Lévinas, commence aux pieds de l'autre. « Les mauvaises manières, commente Alain Pons, procèdent toujours de ce que l'on oublie l'autre, de ce que l'on agit comme si l'on était seul »³¹. Il s'agit là, tout au long de ces multiples « prescriptions de comportements » qui n'en sont que la forme

vulgarisée, de construire une parole, c'est à dire un lien social qui implique, comme le dit très bien Alain Pons, de « se décentrer, d'abandonner la position instinctivement égocentrique et solipciste que les hommes adoptent et qui leur fait voir toutes choses de leur point de vue personnel, pour adopter au contraire le point de vue de l'hôte »³².

Il ne s'agit rien de moins que d'activer l'idéal de *symétrie* qui était au cœur, selon Vernant, de la révolution démocratique grecque. Della Casa oppose ainsi, dans les institutions humaines, la « cérémonie » à la conversation et à l'échange de parole. La première, rappelle Alain Pons, « exprime la dimension verticale de la société, l'ordre de la hiérarchie, de la maîtrise et de la servitude, au détriment de la dimension horizontale, qui est celle des échanges libres, de la réciprocité, de l'authentique "vivre avec" »³³.

Ce faisant il désigne aussi l'*inégalité* – non pas comme simple différence de niveau, mais bien comme élément structurant d'une société – comme source aussi de la violence sociale. Avoir de bonnes manières, c'est considérer l'autre comme son égal, en toutes circonstances. Aux limites de son époque et de ses conceptions, Della Casa propose ainsi comme modèle de gentilhomme cet « homme de qualité, doué d'un esprit très fin et d'un profond savoir... (qui) n'avait toutefois pas l'impression de rencontrer jamais quelqu'un qui lui fut supérieur ou inférieur »³⁴. La force intrinsèque de la civilité, lorsqu'elle est appuyée sur la parole, est de bousculer sur son chemin les structures inégalitaires.

Le retour de la violence

Les sociétés modernes, puis contemporaines, peinent malgré tout à assumer et à réaliser cet idéal qui est au cœur à la fois de la démocratie grecque et de l'humanisme de la Renaissance. Certes l'adoption, même partielle, des normes de civilité qui se mettent en place progressivement, est à l'origine d'un recul sensible de la violence quotidienne. Mais deux nouvelles formes de violence quotidienne sont apparus ou ont persisté : la « peur des autres », et la violence liée aux formes actuelles de délinquance.

De la peur des autres à la violence tournée contre soi

Le processus de civilisation, nous venons de le voir, a constitué une très sûre alternative à la violence en permettant, grâce à leur mise en parole, le contrôle des émotions. Mais, en encourageant systématiquement la séparation, la « sécession du moi » comme le dit joliment Robert Muchembled, un effet contre-productif (un effet pervers) ne s'est-il pas mis en place ? On peut en effet se demander, comme le fait d'ailleurs Norbert Elias, si le processus de civilisation ne connaît pas aujourd'hui quelques excès et si nous n'avons pas été trop loin dans certains de ses aspects.

La séparation sociale, qui est au cœur de la construction de la société moderne, n'est-elle pas à l'origine des très nombreux troubles de la socialité, que les spécialistes décrivent sous le terme général d'« anxiété sociale » ? Les statistiques dont nous disposons à cet égard sont particulièrement frappantes. Par exemple la timidité - du moins ce que l'on nomme comme tel - est un véritable phénomène de masse.

Plus grave, la « phobie sociale » est aussi « extrêmement répandue. La plupart des études internationales ont conclu à un taux de prévalence de 2 à 14 %. Une équipe française a montré que 2 à 7 % des personnes adultes en souffraient. Une enquête conduite auprès de médecins généralistes montraient de son côté que près de 7 % des patients qui consultaient (quelle qu'en soit la raison) présentaient une phobie sociale. Cette maladie représenterait donc la 3e pathologie mentale après la dépression et l'alcoolisme »³⁵, auxquelles d'ailleurs elle est fréquemment associée.

Ces deux « troubles du comportement » ont comme conséquence directe, quand ce n'en est pas la manifestation centrale, la difficulté ou l'impossibilité de parler en public (même quand celui-ci est restreint à un tout petit cercle), et plus généralement à parler à autrui. On ne sera pas surpris dans un tel contexte d'apprendre que, selon les mêmes auteurs, « la plupart des recherches épidémiologiques évaluent à 55 % de la population environ la proportion des personnes ayant peur de prendre la parole devant un public, même restreint. D'autres travaux montrent que 31 %

des sujets ressentent une peur de parler en public selon eux beaucoup plus forte que celle que peuvent ressentir les autres. *Près d'une personne sur trois est donc obligée de renoncer à s'exprimer devant un groupe* (souligné par nous) »³⁶. Ils ajoutent que « de nombreux travaux scientifiques confirment que la crainte de parler face à un groupe est l'une des peurs les plus répandues dans n'importe quelle population d'adultes "normaux" »³⁷.

Tous ces phénomènes sont probablement sous-estimés car la peur des autres, lorsqu'elle se traduit par une difficulté à parler est évidemment, par nature, invisible socialement. On évalue ainsi à seulement 10 % de la population ceux qui n'éprouvent jamais d'anxiété sociale de cette nature.

De plus en plus de gens ont du mal à prendre la parole, à s'exprimer devant un groupe, grand ou petit, qu'il soit professionnel, associatif, amical ou familial, et que cela représente même souvent une véritable *souffrance* pour une large majorité des gens. Beaucoup mettent en place de très nombreux comportements d'évitement de toute situation où ils seraient amenés à parler devant les autres.

Une société de communication paradoxale

Tout n'a pas l'air si simple dans notre « société de communication ». Nous sommes donc bien au cœur d'un paradoxe, d'une contradiction forte : notre société s'organise autour de la parole et tout concourt à ce que l'on ne puisse pas la prendre ! Elle en fait une valeur centrale et la très grande majorité des gens en est exclue, d'une façon ou d'une autre.

Tous les témoignages de personnes anxieuses sociales, comme ceux des phobiques, qui sont incapables de toute prise de parole, de quelque nature qu'elle soit, décrivent le sentiment d'une insupportable « mise à nu », *presque au sens propre*, provoqué par toute tentative de prestation en public.

Comment ne pas faire tout de suite le rapprochement avec ce que les historiens décrivent, nous l'avons vu, comme un « mur invisible » entre les hommes, comme le dit Elias. Le rejet de la nudité en public, pratique courante jusque là, a

été une des premières exigences de ce processus de civilisation.

Nous sommes poussés à nous éloigner des autres, à contrôler toutes nos émotions, qu'elles soient violentes ou affectueuses, qui nous poussent vers nos semblables. La peur de l'autre fonctionne ainsi comme un régulateur des rapports sociaux. Mais un pas de plus et l'autre apparaît plutôt comme une menace que comme une source d'enrichissement potentiel ou un « autre moi-même ». *Ce pas, tout indique que beaucoup d'entre nous l'ont franchi.*

C'est d'ailleurs probablement ce que notre monde moderne sait le moins bien faire et qu'il apprend le moins bien à ses occupants : régler la bonne distance entre les individus. Le puritanisme, l'hygiénisme, la déodorisation, le repli sur soi, la méfiance vis-à-vis d'autrui, la xénophobie même, seraient ainsi à mettre en rapport avec un contrôle excessif des émotions qui nous lient aux autres, une exigence de mise à distance prise bien trop au pied de la lettre. Prendre la parole devient ainsi l'équivalent de se mettre nu devant eux, d'exhiber une intimité que l'on doit, sous peine de graves troubles, protéger du regard des autres, et parfois même de soi-même. Du coup, même les échanges de parole, qui sont censés, dans le processus de civilisation, se substituer à l'expression trop vive des émotions, sont vécus eux aussi comme un viol d'intimité.

Dans le prolongement de ce phénomène, nous voyons apparaître toute une série de processus qui rationalisent cette mise à distance excessive et valorisent des formes nouvelles de défection sociale. Comme le disent très bien Christophe André et Patrick Légeron, « en matière de communication, notre société est ambivalente. Elle facilite la vie des anxieux sociaux par des inventions comme le téléphone ou les grandes surfaces, en leur permettant d'éviter un nombre croissant de tête-à-tête (ce qui favorise les comportements d'évitement), mais du fait de sa médiatisation croissante, elle leur renvoie beaucoup plus violemment qu'autrefois l'évidence que pour réussir, il faut savoir communiquer »³⁸.

On peut s'interroger, dans cette perspective, sur l'engouement et l'immense succès de tous les dispositifs de communication qui nous dispensent de prendre



Peter Klauser, *Camion Bleu j29.1979*, Acrylique sur carton, 105 x 75 cm. Coll. FRAC Alsace

la parole devant un auditoire en chair et en os. Les multiples possibilités offertes par les nouvelles technologies de communication, comme Internet, permettent d'éviter pratiquement toutes les occasions habituelles d'éprouver de l'anxiété sociale.

On peut sur Internet s'adresser à des inconnus sans aucune crainte, sans anxiété, puisque tout en étant là, acteur apparent d'une parole, on n'est pas là, physiquement absent et pouvant à tout moment s'extraire définitivement de l'interaction en cours. De très nombreuses personnes adorent ce genre de communication sans risque. Elle les soulage d'une angoisse et d'une anxiété qui serait autrement, pour certains d'entre eux, insupportable. Tous ces dispositifs ne contribuent que très peu à résoudre le problème de la prise de parole et d'une certaine façon laissent intact la question de l'anxiété, sorte de peur des autres retournée violemment contre soi-même.

De l'inégalité sociale à la violence contre les autres

Une deuxième forme de retour de la violence au sein même du processus de civilisation concerne ce que l'on appelle les « violences urbaines ». Un débat de société s'est installé en France depuis quelques années sur le thème de l'augmentation de la violence, voire sur son « déferlement ». La préoccupation croissante au sujet du développement de l'« insécurité » date du milieu des années soixante-dix en France et connaît de nouveaux développements à partir des années quatre-vingt-dix. Elle est devenue, on le sait, un des enjeux du débat politique, et au delà, puisque l'extrême droite en a fait son fond de commerce, en activant et en amplifiant un sous-thème permanent dans cette problématique (depuis le Moyen Âge !) : la xénophobie.

Que faire aussi des tentations de voir dans les phénomènes de violences urbaines « accrues » et dans le développement des « incivilités », une inversion du processus de civilisation ? Cette question, qui nous ramène à l'époque contemporaine, mérite un peu d'attention. L'ouvrage de Laurent Mucchielli, *Violences et insécurité, fantasmes et réalités dans le débat français*, ainsi que les nombreux travaux de sociologues

(publiés par exemple dans la revue *Déviance et société*), permettent de faire le point sur le sujet, en particulier sur les difficultés... à mesurer avec précision les phénomènes de violence. La plupart des statistiques dont nous disposons mesurent l'activité policière et judiciaire, c'est à dire les délits constatés, ayant fait l'objet d'un traitement et d'une plainte, et non la réalité directe de l'évolution de la délinquance. Seul chiffre à peu près fiable, compte tenu de la nature des faits : les homicides, qui n'augmentent guère dans le quart de siècle écoulé (on en compte actuellement environ un millier par an), alors qu'ils avaient considérablement et constamment baissé sur une plus longue période historique.

S'il est difficile de saisir des variations à court terme dans l'évolution des phénomènes de violence, la plupart des observateurs s'accordent pour constater la persistance, ad minima, de plusieurs types de violences : violence des jeunes entre eux (coups et blessures volontaires), notamment dans les « quartiers relégués », et violence constituée par l'atteinte aux biens (la violence étant constituée essentiellement par le vol lui-même).

A propos de ce premier type de violence, Laurent Mucchielli remarque que « là est la véritable insécurité : celle des jeunes eux-mêmes... un élève sur six estime que la violence est très présente dans son établissement... 6 à 9 % déclarent avoir été victimes de racket, 17 % déclarent avoir subi des violences physiques ; 6 % des filles déclarent avoir subi des violences sexuelles » tout en notant que « les problèmes se concentrent dans certaines zones urbaines défavorisées »³⁹ où leur incidence est donc plus élevée que la moyenne.

Ce tableau serait incomplet s'il ne mentionnait l'augmentation des violences contre les symboles de l'institution (bâtements scolaires, autobus, etc.) et ses représentants (pompiers, policiers, gendarmes, contrôleurs et agents de sécurité). Rien n'indique pourtant que nous soyons au début d'une phase de retournement du processus de civilisation décrit par Elias. Au contraire même, la légère augmentation de la délinquance couplée avec une sensibilité plus grande de l'opinion sur ce sujet est sans doute le signe, quelque soit l'exploitation politique qui en est faite,

d'une exigence normative maintenue, voire accrue, sur ce thème essentiel. On pourrait interpréter de la même façon les phénomènes liés à la corruption économique et politique : le fait qu'elle soulève tant d'émotion et de scandale est plutôt bon signe.

Un paradoxe destructeur

La question est plutôt de savoir pourquoi une partie de la société considère que ces normes de civilisation ne les concerne pas, ou pourquoi ils n'y ont pas accès. Il n'est pas inutile, pour comprendre ce phénomène, de revenir à l'analyse sur une plus longue période. On remarquera avec Muchembled, que le processus de civilisation, s'il a joué à plein pour les « élites », a concerné d'une autre façon les masses rurales puis urbaines : « La civilisation des mœurs ne poussait nullement au partage par tous les sujets de l'ensemble des valeurs fondatrices de l'État. Elle fournissait certes un modèle, mais un modèle inaccessible pour la plupart des gens. Chacun était incité à s'en inspirer, tout en sachant que seule l'élite pouvait prétendre à y parvenir pleinement »⁴⁰

On voit ainsi se mettre en place ce que l'historien appelle un « double standard de comportement » chez ceux qui sont obligés de suivre une norme générale et contraignante, tout en n'ayant pas tout à fait les moyens (culturels et économiques) de la comprendre et de l'observer.

La diffusion des normes de la civilité s'est faite en suivant la pente des inégalités de toute nature dont notre société reste largement productrice. Là encore la question de la parole est centrale. On a remarqué jusqu'à plus soif à quel point les quartiers relégués étaient des espaces privés de toute possibilité de prise de parole. Ceux qui sont capables, culturellement et symboliquement, de la prendre, font en général défection, soit qu'ils quittent volontairement un environnement jugé trop difficile, soit qu'ils soient « aspirés » par des politiques d'emplois jeunes, par un recrutement massif dans des professions liées à l'appareil de sécurité, ou par des politiques municipales visant à embaucher les personnes les plus actives dans l'animation sociale et culturelle.

Restent donc dans les quartiers relégués ceux qui ne peuvent pas en sortir. Le sentiment d'« enfermement » est l'un des plus vivement ressentis par ceux qui le vivent. Il est la traduction subjective de l'impossibilité sociale de faire « défection » ou d'utiliser la menace de défection comme augmentant les possibilités de prise de parole. Nous nous trouvons dans le quatrième cas décrit par Hirschman, celui des situations totalitaires ou des bandes criminelles. Justement !

L'équation désormais est simple : sans possibilité de prise de parole et sans possibilité de défection, la violence reste le seul moyen d'exister. On peut tourner le problème dans tous les sens que l'on voudra, un paradoxe majeur s'est mis en place dès le début du processus de civilisation. En faisant de la « civilité » un signe de distinction dans un contexte de fortes inégalités sociales, on a coupé toute possibilité de son extension et de son universalisation. Mais, dans le même temps, l'exigence de civilité est universelle et on demande à tous de s'y conformer. Or celle-ci porte en elle, structurellement la nécessité d'une parole, c'est à dire, si l'on veut bien redéfinir le terme ainsi, d'une parole comme acte symétrique⁴¹.

On tourne donc en rond et personne ne s'étonnera que l'école, loin d'être conçue pour donner les moyens à tous de prendre la parole et de faire que cette parole puisse avoir un véritable potentiel de transformation sociale, fonctionne comme l'instrument de reproduction bien décrit par la sociologie. Pourquoi s'étonner dès lors que le processus de civilisation, que pourtant tous voudraient rejoindre (c'est là une des composantes fortes du paradoxe en question), soit le moins partagé du monde ? En somme, on lie les mains de celui qu'on somme d'apprendre à nager et on le jette à l'eau.

Le retour de la violence que l'on peut constater n'invalide donc pas les avantages majeurs que le processus de civilisation décrit par Elias procure à une société qui recherche la justice et la douceur. Encore faut-il que la défection, comme comportement social, n'y soit pas trop encouragée pour les plus favorisés, ni barrée aux plus défavorisés, et que la prise de parole puisse jouer le rôle pacificateur qui est le sien.

Notes

- Norbert Elias, *La civilisation des mœurs*, Calmann-Lévy, Paris, 1973
- Sans compter les grandes guerres et les génocides qui ont transformé l'Europe et le monde au XX^e siècle, pour reprendre l'expression de George Steiner, en « château de Barbe-Bleue ». Infirmement-elles la thèse du « processus de civilisation » ? Oui et non. Si l'on veut bien accepter par exemple que l'irruption et le déchaînement du nazisme en Allemagne, et de ses équivalents ailleurs, témoignent, comme le dit l'historien Arno Mayer, de la « contemporanéité du non-contemporain », plutôt que de l'« industrialisation » mise au service d'une barbarie d'un nouveau genre (comme le soutient Heidegger), alors ce processus est en partie sauf. Le nazisme est après tout une formidable régression dans l'univers féodal qui lui sert par ailleurs de référence idéologique majeure.
- Albert O. Hirschman, *Défection et prise de parole*, Fayard, Paris, 1995.
- Hirschman, page 19.
- Hirschman, page 54.
- Hirschman, page 167.
- Hirschman, page 174.
- Hirschman, page 168.
- Hirschman, page 168.
- Norbert Elias, page 92.
- Norbert Elias, page 117.
- Norbert Elias, page 326.
- Norbert Elias, page 336.
- Robert Muchembled, *L'invention de l'homme moderne, culture et sensibilités en France du 15^e au XVIII^e siècle*, Fayard, Paris, 1988, p. 455.
- Robert Muchembled, page 306.
- Giovanni Della Casa, *Galatée*, Quai Voltaire, Paris, 1988, Traduction par Alain Pons, page 91.
- Louis Dumont, *Essai sur l'individualisme, une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Essais, Paris, 1983.
- Robert Muchembled, page 235.
- Robert Muchembled, page 172.
- Robert Muchembled, page 136.
- Jean-Pierre Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, PUF, Paris, 1962.
- Jacqueline de Romilly, *La Grèce antique contre la violence*, Éditions de Fallois, Paris, 2000, page 16 et 17.
- Jacqueline de Romilly, page 19.
- Robert Badinter, *L'abolition*, Fayard, Paris, 2000, page 95.
- Jacqueline de Romilly, page 50.
- Voir Philippe Breton et Gilles Gauthier, *Histoire des théories de l'argumentation*, Repères, La Découverte, Paris, 2000.
- Cité par Jacqueline de Romilly, page 24.
- Présentation par Alain Pons de l'ouvrage de Giovanni Della Casa, page 13.
- Giovanni Della Casa, page 136.
- Giovanni Della Casa, page 74.
- Présentation par Alain Pons de l'ouvrage de Giovanni Della Casa, page 20.
- Présentation par Alain Pons de l'ouvrage de Giovanni Della Casa, pages 19 et 20.
- Présentation par Alain Pons de l'ouvrage de Giovanni Della Casa, page 24.
- Giovanni Della Casa, page 71.
- Christophe André, Patrick Légeron, *La peur des autres, Trac, timidité et phobie sociale*, Odile Jacob, Paris, 2000, page 147.
- Christophe André, Patrick Légeron, page 108.
- Christophe André, Patrick Légeron, page 24.
- Christophe André, Patrick Légeron, page 196.
- Laurent Mucchielli, *Violences et insécurité, fantasmes et réalités dans le débat français*, La Découverte, Paris, 2001, page 76.
- Robert Muchembled, page 9.
- Philippe Breton, *Prendre la parole*, La Découverte, Paris, (à paraître octobre 2002).