

## Émeutes et violence: les paradoxes de l'État de droit

Il existe des degrés d'émeute<sup>1</sup>. Toute l'histoire sociale, celle qu'offre les récits d'époques les plus lointaines jusqu'à ceux de l'ère moderne, l'illustre. Ce n'est probablement pas par hasard historique si cette récurrence parcourt comme un flot, certes souvent désordonné, le mouvement des sociétés. On ne peut en tout cas éviter de supposer que puisse s'y loger une des sources, sinon la structure même, du changement social. Introduire ainsi le thème de l'émeute, n'implique nullement, bien que cela soit tentant, de s'abandonner à quelque acception téléologique de l'historicisme. Stipuler qu'il existe des degrés d'émeute revient certes, à identifier deux dimensions: l'une, verticale, qui hiérarchise les émeutes relativement à la force de leurs impulsions et à l'ampleur de leurs conséquences, l'autre, horizontale, qui met cette hiérarchie en perspective diachronique et observe comment son agencement s'inscrit, ou non, en cohérence avec un moment historique. Mais mettre à l'épreuve l'hypothèse d'un "sens" de l'émeute, identifiable tant dans l'enchaînement de ces impulsions, ou par le fait même de cet enchaînement, sur la courte et la longue durée, que dans l'agencement de ses niveaux d'intensité, efface l'intérêt pour la multiplicité des facteurs propres aux processus qui la façonne ; facteurs qui, éventuellement, peuvent s'inscrire dans une intention, rationnelle ou non.

Il en va de même si l'on veut dissiper le désordre apparent des jaillissements émeutiers en s'attachant, à partir de ces paramètres, à les fixer dans une typologie. Comprise, ou non, comme construction idéal typique, et selon les points de vue et les objectifs de recherche visés, l'on pourrait en produire plusieurs, certaines voisines, d'autres distinctes, voire opposées. Le fait d'avoir à choisir des éléments, et leurs relations, parmi les matériaux fournis par les émeutes, de les regrouper en catégories, se heurte, on le voit, à nombre de difficultés méthodologiques. Elles peuvent être compensées par l'idée sécurisante que, malgré cette diversité et cette complexité, l'émeute reste accessible à une analyse rationnelle, mais ce faisant, la typologie ne peut éviter d'isoler, en les hiérarchisant, des phénomènes qui méritent d'être vus dans leur enchaînement et dans la variété *imprévisible* de leurs relations. Ce qui rend une telle démarche inadéquate n'est donc pas qu'elle ne reflète jamais tout à fait une situation ou un état social historiquement vécu dans un lieu déterminé, mais parce que l'état social que crée l'émeute, de même que celui qui la fait surgir, constitue un cas singulier dont la compréhension est difficilement réductible au rapprochement d'idéal types, surtout lorsque ceux-ci veulent rendre compte de mécanismes d'actions qui n'obéissent pas à une rationalité par finalité.

Continuité et relations forment la matrice d'où surgit l'émeute. S'y mêle, dans une alchimie fondamentale, toute une série de facteurs impossibles à ordonner dans

---

<sup>1</sup> Ce texte fait suite à une enquête au sein des réseaux nationalistes basques.

une typologique, surtout dès lors que l'on souhaite appliquer celle-ci à tous lieux et situations.

### **Violence et modernité**

Mais plus encore, à côté de ces complications méthodologiques, l'approche des phénomènes émeutiers bute généralement sur une visée instrumentale du travail sociologique mobilisée à y trouver leur "sens" positif. La controverse ouverte sur l'analyse des formes d'apparition des émeutes à la fin des années 60, et celles qui suivirent jusqu'à aujourd'hui figure parmi ces avatars. Non seulement changeraient sa catégorie et son cadre d'analyse, mais changerait, aussi sa fonction. D'une certaine façon, le retour de la thématique de l'émeute sur le devant de la scène socio-politique est lié à ce renversement d'analyse. Celui-ci entend se fonder, par une lecture singulière des métamorphoses sociologiques, sur de nouvelles catégories: disparition de la figure ouvrière traditionnelle à celle de sa représentation classiste, sinon de la lutte de classes elle-même, nouvelle question sociale, société postindustrielle, mondialisation, fin du travail, crise de l'État-nation, etc. S'ensuivrait une période faisant naître un nouvel âge de l'individu, inscrit dans une loi de mouvement inexorable: celui d'une modernité faisant éclore le "citoyen-acteur"; c'est une lecture qui, par conséquent, tente de retrouver un sens historique à l'action par une conscience effaçant la conscience de classe au profit de la conscience d'acteur. C'est en tout cas une lecture qui se refuse à une observation de ce moment comme *adaptation* face à des évolutions économiques, auxquelles le social et le politique sont soumis. Son défaut provient de s'offrir à l'expertise ou au technologisme social, qui se dit scientifique mais qui, relevant encore du vieux complexe face aux sciences physiques appliquées, procède par injonctions adressées aux faits sociaux de se conformer à ses vues. Puisque les idéologies ne parviennent plus à changer, ou à déguiser la réalité, on a recours à la science pour tenter de la transformer par la technique. Une telle démarche ne peut éviter de tendre à justifier la généralisation des rapports marchands et de donner une valeur universelle aux rapports de concurrence puisqu'elle en fait surgir le "citoyen-acteur". Un citoyen controuvé donc, ardent défenseur d'une liberté qui ne l'est pas moins. En définitive, voulant établir la naissance d'une conscience idéale comme aboutissement d'une histoire universelle conçue comme celle de l'activité humaine en vue de son élaboration, une conscience apte à maîtriser les mécanismes du marché mais faisant de celui-ci sa condition, elle ne peut échapper à naturaliser la violence qu'exige la concurrence.

L'intention ne se dit pas politique, mais ne se refuse pas à paraître libérale. Entre deux maux, vaut mieux le moindre, puisque le socialisme, dans sa version nationale communiste, se donne comme totalitarisme - le désastre du "socialisme réel" à l'Est en serait la preuve définitive, en tout cas acceptable pour que, semble-t-il, soit superflue, ne serait-ce que de l'envisager, l'analyse de sa profondeur sociale et historique -, il s'agit d'en néantiser l'idée par la "démocratie": un "sens" historique contre un autre.

Quand au socialisme, dans sa version nationale fasciste, la force de la morale, par le devoir de mémoire et la référence à l'holocauste, devait être une raison suffisante pour le rendre impensable. Cependant, alors que la proximité des faits ne rendait point nécessaire d'en appeler à la mémoire, l'infortune, sous un autre prétexte, une autre forme et une autre ampleur il est vrai, se répétait avec le massacre de Deir Yassine et l'expulsion de plus d'un million d'arabes de Palestine encore sous mandat britannique: " une terre sans peuple, pour un peuple sans terre ", disait Théodore Herzl. L'affaire ne pouvait valoir pour rédemption portée sur le monde, ni pour réparation d'injustice ; au contraire, ouvrant une plaie béante dans le consensus, elle en démystifiait la fatuité et révélait qu'en se monde concurrentiel, sous le visage artificieux d'une justice à peine donnée pour excuse, c'est l'usage du trafic des injustices, érigé en nécessité ordinaire, qui s'impose ; qu'en somme, dès lors que l'idée d'un droit ou d'un danger supposé, après avoir été incorporée, devient une croyance qui l'impose comme vérité, y renoncer, si l'on ne veut pas commettre d'injustice, n'aurait pas d'autre issue que celle de renoncer à sa vie propre.

L'occurrence manifeste un tropisme qui ne dit évidemment pas ce qu'est la violence, ni d'où elle provient, mais elle montre que son utilisation constitue l'arme privilégiée de la justice comme, ce qui revient au même, celle de l'injustice, et qu'au nom de l'une ou de l'autre, sous l'estampille de la démocratie, la violence ne cesse de s'épanouir dans les rapports que les hommes entretiennent entre eux et avec la nature. Produire et maintenir un consensus sur ce phénomène est donc devenu, par l'artifice d'une violence apaisée, le facteur décisif conduisant à naturaliser la violence ; c'est le dessein de toute l'activité d'État, confrontée au paradoxe d'avoir à s'appuyer sur elle pour concourir au mirage de son apaisement. L'entreprise constitue le lieu des luttes politiques dont les conditions contemporaines de concurrence et d'utilité de la violence - le marché politique décliné du mercatocentrisme - requièrent la construction symbolique d'une opposition entre démocratie et violence afin de faire exister cette dernière dans des activités réelles, légitimées en tant que produit d'une *rationalité*, une rationalité limitée en fait à la *performance* économique. La disparition des passions serait donc plus une apparence résultant de leur transfert, par activité d'État, dans des activités données comme rationnelles parce que légitimées par la conviction du caractère sacré de la science et de la technique - décliné en paradigme universel du progrès et découlant aussi d'effets de fascination -, incorporé dans les comportements sociaux.

Pour qu'un tel projet puisse utiliser la violence à des fins propres, il faut bien qu'elle y conserve un statut fondamental. Ce fait s'impose à toute recherche sur les processus conduisant les pratiques de violence jusque dans leur forme extrémisée, celle de la mise à mort, dont fait partie l'assassinat politique. Si l'on prend ce dernier cas, l'objet oriente vers les éléments articulés à l'intérieur des processus, propres à rendre légitime la mise à mort pour des raisons politiques: quelles sont les circonstances qui la rendent légitime et d'où surgit chez les individus, cette appétence qui amène à penser

la mort de l'autre aux fins de se sauver soi-même, ou de croire que l'on peut se sauver par ce moyen?

Ces formes, tout comme celles qu'évoquent les "violences urbaines", ou celles qui conduisent aux exacerbations nationalistes et aux intégrismes - qui ne sont pas seulement de "droite" ou islamistes -, plaident pour la constitution de la violence en objet autonome, un objet obligeant à déconstruire les notions de terrorisme, celles de violence sociale et de violence politique, de violence défensive et offensive, de violence revendicative et de violence révolutionnaire, de violence matérielle et de violence sur les hommes ; ainsi pourrait-on mieux comprendre comment elle s'y insère.

On se trouve en tout cas face à un paradoxe contemporain. En effet, parce que la violence se relie au procès de civilisation, elle est une résistance qui annonce son dépassement, le signifiant même de processus qui tendent à s'en émanciper. C'est donc une interrogation qui oriente une recherche consistant à rendre lisible la structure qui transporte ce processus, structure référée, par hypothèse, au procès d'émancipation en tant que procès historique de production de l'individu social prenant naissance dans l'arrachement de la condition primitive de la lutte pour la vie, autrement dit de l'émancipation de la lutte pour la vie par la mort de l'autre. Mais, autre paradoxe, c'est un processus tendanciel, non fatal, car sans cesse affecté par des activités, dont les activités centrales de l'État, qui se fondent sur le statut de la violence. D'où la récurrence de mouvements contradictoire, de discordances de temps, selon des formes culturelles situées et datées.

### **Violence, démocratie et totalitarisme**

Les croyances politiques reposent sur ces paradoxes. La multiplicité des processus intellectuels et sociaux découlant des expériences historiques les ont rendus recevables, jusqu'à donner une pertinence, sous la forme d'une simplification, à l'opposition démocratie-totalitarisme: la démocratie, régime des libertés, ne peut s'appliquer qu'aux sociétés concurrentielles alors que, privatives de liberté, les sociétés non-concurrentielles sont totalitaires! Simplification car ces dernières étaient-elles vraiment non-concurrentielles? Ne devrait-on pas au contraire voir dans la dilatation sans limites de ces formes d'État, que Claude Lefort et Hannah Arendt nomment "totalitarisme", le déchaînement des états latents, et patents, des sociétés concurrentielles, des temporalités pulsionnelles où ils s'exacerbent? C'est précisément cette vision que semble combattre Claude Lefort. Mais si comme le dit Hannah Arendt<sup>2</sup>, toutes les idéologies contiennent des éléments totalitaires, faut-il entendre que la démocratie n'est pas idéologique, qu'elle est un état de nature révélé? On peut pourtant y trouver les trois éléments spécifiquement totalitaires propres, selon elle, à toute pensée idéologique. Sans discuter ici l'ensemble de ces thèses, on peut noter que la violence, son origine, ses formes et son emploi, n'entrent pas dans leurs critères pour définir les activités idéologiques. Cela rend possible la séparation entre

---

<sup>2</sup> Hannah Arendt, *Le système totalitaire*, Paris, Seuil, 1972, p. 218.

démocratie et totalitarisme, car non seulement l'idéologie ne s'appliquerait pas à la démocratie, mais la violence ne serait pas commune à *toutes* les pratiques politiques - dont l'enveloppement *national*, qui permet toutes les raisons d'État et les *causes nationales*, n'est pourtant pas le moindre des points communs -, ni le ressort de production des idéologies sur lesquelles elles s'édifient.

Dans son dernier livre<sup>3</sup>, Claude Lefort exacerbe ce point de vue. En fait, l'intention s'inscrit dans l'entreprise générale de fondation de la notion d'État de Droit en tant que médiation des conflits politiques, le droit valant pour condition d'apaisement de la violence dans les rapports sociaux. Pourtant, elle ne peut éviter de définir l'État de droit, certes comme état d'équilibre politique, mais un état d'équilibre sous *domination du principe de la violence*, la concurrence, projetée, au plan social, sous la forme d'inégalités et, au plan politique, permettant aux plus forts d'imposer les modalités par lesquelles ils pourront le mieux défendre leurs intérêts. Dès lors, comment penser qu'un tel État, l'État démocratique, qui fonde en droit la propriété et la concurrence, pourrait par exemple, y compris donc sous l'exigence du droit, prendre en compte la propriété sociale des moyens de production? Il ne s'agit pas, par conséquent, d'autre chose que la fondation sociale et politique d'une "idée" qui veut confondre démocratie et concurrence. La production de la violence ainsi fondée en droit, se verrait attribuée la vertu de nourrir la démocratie. Comment? En la désignant comme objet des activités d'État en vue de son apaisement ; dans le langage politico-administratif cela s'appelle "régulation", ou "maintien de l'ordre" qui, quand il est social, signifie "répression" ou "reproduction". Plus encore, c'est une activité d'État *national*. Elle mêle les multiples égaux en droit - un homme, une voix - dans un "Un" agissant pour reprendre la formule arendtienne, qui n'est autre que le peuple national, de sorte que chacun se conduise avec la conviction de participer de "plein gré" à la distribution interne des inégalités.

Certes, les émeutes classiques se raréfient, mais ce qui s'y apparente aujourd'hui dans les concentrations urbaines, et ce qui s'exprime derrière la catégorie "d'incivilité" créée par le système politico-administratif, manifestent la constante du statut de la violence dans les sociétés concurrentielles: fonctionnel et paradoxal, à la fois systémique et anti-système. Voulant apporter la preuve de la fin des mouvements anti-systémiques, on continue de donner de l'importance à la "banlieue" et aux transformations sociologiques en leur attribuant l'origine de l'expression contemporaine de la violence, or ce qui nourrit toutes les formes de mouvements sociaux se rapporte au système lui-même, c'est à dire à la violence "apaisée" qui exsude de l'ensemble du corps social: en d'autres termes, le système est d'abord lui-même anti-système. Le dispositif d'apaisement de la violence ne déploie en effet aucune ambition de la faire disparaître (car se poserait sinon la condition ultime de renoncer à son utilité ; mais il faudrait alors élaborer un tout autre dispositif). Il ne vaut comme technique qu'en son dedans, envers la violence contestataire dirigée

---

<sup>3</sup> Claude Lefort, *La complication*, Paris, Fayard, 1999.

contre lui. Mais, en même temps, cette activité d'État produit, et entretient, une forme spécifique de violence apaisée, spécifique en ce sens qu'elle y incorpore la propriété d'être une violence prête à se mobiliser ; aussi l'État s'expose-t-il au risque de voir toujours la violence apaisée surgir à son encontre. Mais c'est un risque mesuré en regard de son utilité et des énormes avantages qu'elle procure à ceux dont la position dominante leur donne le pouvoir de l'orienter, pour en user, dans les relations de concurrence internes à l'État national et, selon les circonstances, en son dehors. Ainsi mobilisable, la violence apaisée ne cesse de s'offrir comme exutoire possible à tous mobiles, avec plus ou moins de force et en fonction des intérêts en jeu. Partout, ici et là, avec la "voiture assassine" sur les routes, avec le chasseur des forêts et des plaines ou, avec le "chacun pour soi" généralisé, l'indifférence, le culte du "moi"... l'homme civilisé se dénude: de sa civilité surgit la violence apaisée après activité d'État. Elle est, mieux encore, prête à se livrer aux objectifs donnés pour raison nationale en besoin de bravoure, comme l'était la "beauté" du courage des poilus montant au front après, culture et tradition nationale oblige, avoir bu "un petit coup de rouge" ; ce courage là ne serait pas sans la violence apaisée et mobilisée par l'État national, démocratique ou totalitaire.

L'opposition totalitarisme et démocratie est peu féconde dès lors que l'on veut accorder à cette dernière une vertu pacificatrice. Le totalitarisme de la violence a alimenté les sociétés totalitaires et continue de fortifier les autres formes étatiques ; il tend certes, à enfanter des formes de terrorisme, mais il continue d'engendrer des terrorismes d'État, ou des services spéciaux qui se disent secrets par raison d'État, qui ne sont pas l'apanage des seuls régimes totalitaires. Comme dans les régimes totalitaires, l'État démocratique ne semble pouvoir contenir la violence qu'il produit, il la dirige là où elle peut avoir son utilité dans la structure d'acquisition de toutes les formes de capital. Les armes utilisées pour l'apaiser, en faisant mine de la faire disparaître, s'unissent à celles qui servent à la nécessité de l'entretenir, fondant en cela le principe de concurrence en droit.

De fait, on ne sait pas ce qu'est une société non-concurrentielle. Les régimes démocratiques et totalitaires ne s'opposent pas sur ce point, mais sur les modes de traitement de la violence que ces sociétés renferment et qui ouvre sans cesse des boulevards pour les processus émeutiers ou les violences ordinaires ; non parce que les premiers seraient doux et les autres durs (tout comme la violence, ni dure ni molle pas plus que propre ou sordide, ils se donnent des apparences sous ces catégories), mais parce que la démocratie se pose comme perfectionnement continu de l'emploi rationnel de la violence, par rapport aux régimes totalitaires qui, occupés à en entretenir la peur, se privent de son potentiel fonctionnel propre aux sociétés concurrentielles. La démocratie donc, l'enferme dans le mouvement de rationalisation et la situe dans l'ordre de la "modernité": son mode d'idéologisation. On ne remarque pas assez la singularité des logiques rationnelles incarnant les valeurs des régimes concurrentiels et démocratiques, ni les efforts idéologiques et techniques déployés pour que leurs propriétés se forment dans l'inconscient individuel et collectif.

Métamorphoser l'obscénité de la violence exhibée en violence supportable, sinon attrayante, notamment par sa mise en spectacle, est une caractéristique qui situe dans le registre symbolique le contenu et le mode d'agir de leur emprise. Faire s'épanouir la prétention rationnelle suppose effectivement une fascination exercée par les objets techniques utilisés pour la mise en spectacle. Les nouveaux objets de communication remplissent aujourd'hui cette fonction de fascination, valant pour raison rationnelle et permettant à la violence de se montrer "propre", nécessaire pour entraîner dans un univers fantasmagorique, où chacun peut se livrer à ses passions sans craindre d'avoir à subir les inconvénients d'un affrontement avec autrui.

Des constructions imaginaires se forment de même pour créer les catégories de violence "propre" (par exemple celle des raids aériens chirurgicaux) et de violence "sale" (concernant entre autres choses les vrais et faux charniers) qui, projetées dans le réel, permettent la catégorisation entre démocratie et totalitarisme. Pourtant, démocratie et totalitarisme procèdent de la même volonté d'étatisation des consciences individuelles par le maniement de la violence: dans le totalitarisme, la violence attire les individus dans le champ des activités sociales par la terreur qu'inspire la spécificité de sa pratique, dans la démocratie, c'est l'adhésion par identification à la violence qui est recherchée, mais de façon que l'homme puisse apprendre et continuer à s'aimer, tout en se sachant séduit ou corrompu par elle ; c'est ce qui la fonde en droit.

La "modernisation des rapports sociaux", obsession et attribut des sociétés démocratiques, se réfère à ces constructions symboliques d'un type spécifique de rationalité. Son projet se rapporte à l'ambition de transférer les rapports de violence dans une modalité congruente, dont la "négociation" constitue le principe clé. Cependant, elle ne peut faire autrement que se limiter à organiser l'établissement des rapports de force, car son issue, toujours incertaine, n'exclut jamais d'avoir recours à d'autres moyens. Par exemple, même si, résultant de "voies pacifiques", un rapport de force en faveur de la propriété sociale existait, pourrait-on le négocier? Le cas chilien démontre amplement que non.

S'il suffit qu'un Allende apparaisse pour penser la démocratie en danger, s'il faut qu'un Pinochet le décrète pour le croire et que pour le choisir, après l'avoir renversé, il se présente comme son sauveur, en quoi se distingue-t-elle du totalitarisme, sinon seulement par les formes d'usage d'une violence dont le statut leur est commun?

On peut donc douter de la valeur de cette "liberté libérale", qui serait le terme triomphant du critérium historique de la raison contre les volontés de "liberté égalitaire" et d'où émanerait une morale universelle fondant en droit l'opposition entre liberté politique et inégalité sociale. C'est une morale, contre une autre, qui entend naturaliser la violence, autrement dit la rendre mobilisable aux différentes échelles où s'exercent les échanges concurrentiels pour y plier les individus concrets. Sa construction utilise la technique du *consensus*.

Son histoire est celle de l'activité d'État, apparentée à tort à la réduction de l'imposition de la violence dans les rapports sociaux, depuis que les communards aient expérimenté pour la dernière fois le "droit d'insurrection", reconnu brièvement comme droit constitutionnel en 1793. Aujourd'hui, le droit de grève qui l'a remplacé comme droit de contestation sociale, ignoré depuis longtemps dans le privé, est mis en cause dans le public au prétexte de transformer les citoyens en otages. Le consensus, mode d'apaisement de la violence par lequel l'activité de l'État se déploie et par laquelle il se renforce, le fait disparaître sous la répétition du rappel à la morale comme pratique du droit, afin que des individus renoncent à toute activité de contestation. C'est en ce sens une morale de la "non violence" infligée à des individus situés hors du champ des différents centres de pouvoir, hors des circuits et des processus de décisions qui transforment continûment les réalités qu'ils ont à vivre. Leur reste le "droit" d'intervenir, à intervalle régulier, dans l'intermittence programmée des mises en scènes électorales, qui entretiennent l'aristocratie républicaine et leur délivre des blancs-seings. C'est le spectacle de la morale dans les États qui se veulent de droit. Cela vaut pour leçon de chose et pour modélisation d'un comportement social des populations à "risque" de contestation des règles qui les relèguent dans les dispositifs de fabrication du consensus. Encore ne s'agit-il que d'interdire à la violence de se diriger contre le système ; qu'elle s'oriente vers d'autres sphères et s'y épanouisse n'effraie pas, dès lors qu'elle le sert. Pour révérencieux qu'ils soient, ces épisodes d'illusion égalitaire se résument à conforter les ayants droits de l'exercice de la violence fondée en droit et du commerce envers ceux qui l'utilisent pour leur fortune. C'est donc une morale allégorique donnée sous le visage de la "civilité et du comportement citoyen" comme attribut des pauvres et des prolétaires, car seuls les dominants peuvent utiliser: le droit qui donne raison à la violence et à ses caractéristiques totalitaires transférées dans les institutions.

Cela pose la question du sens de l'État de droit dans la perspective historique des systèmes étatiques et comme réponse adaptative aux configurations sociales actuelles. La technique du consensus y prolonge le glissement des droits de l'homme vers ceux que l'on dit humains. C'est le passage d'une philosophie des droits de l'homme, qui suppose leur approfondissement, à une autre qui accompagne leur étiolement par le recours à l'humanitaire. Aux droits universels rapportés au respect des hommes comme collectif politique, elle substitue la pitié envers l'homme individuel ; au delà, quand les droits civils, politiques et sociaux s'affaiblissent, il ne reste plus, au mieux, que la compassion. Car, ce fait ne doit pas être oublié, au moment même où émerge cette morale du droit, combinant dans le même mouvement la violence fondée en droit et la dénonciation moralisatrice de celle qui y échappe - c'est à dire qui échappe à la maîtrise de l'État -, au moment même où la pire des violence peut être rendue acceptable moralement si elle se réfère à un droit posé maintenant comme droit international (elle ne peut être acceptable qu'à cette condition), le droit au travail, le droit social, celui du logement etc., déclinent.



C'est aussi pourquoi, dans ce contexte, nationalisme et démocratie peuvent se conjuguer. Surtout quand l'idéologie nationale se trouve confortée sous la prééminence idéologique de l'État de droit. Par son efficacité à aspirer les volontés vers l'appartenance émotionnelle dans un Un, ce nouvel État national, l'État de droit, se donne les moyens de procéder au redéploiement de son implication dans la question sociale, au sein de sociétés soumises aux adaptations dictées par les lois de marché. Ainsi, l'État de droit peut-il se dégager en recourant à l'aide sociale charitable - comme l'ont fait, avec les églises et les corporations, les anciens nationalismes, despotiques ou fascistes surtout - et en s'adressant au marché.

### **Violence, État de droit, droit du marché et citoyenneté**

Aussi cet État de droit se dévoile-t-il comme corollaire nécessaire à la suprématie contemporaine du marché. Et, paradoxe, les nouveaux nationalismes, en contribuant à l'avènement de l'humanitaire, participent à sa fabrication. En effet, autrefois de classe et nationales, les émeutes devenues le creuset des particularismes culturels et ethniques servent d'alibi pour dissimuler les projets d'hégématisation du marché par la puissance d'État coloniaux métamorphosée en États de droit. Plus encore, ce déplacement de la confrontation d'intérêts d'État, du terrain des luttes de libération vers celui de l'humanitaire, a l'avantage de réduire dans la catégorie des droits, la portée de celui des peuples à disposer d'eux-mêmes. Aujourd'hui, faire la guerre pour des intérêts politiques et économiques au nom d'une morale fondant la violence en droit sous couvert de l'humanitaire n'est pas seulement plus présentable, cela tend aussi à conforter la structure de répartition de la violence dans les différents champs de son usage. Cependant, il n'est pas sûr que cela réussisse car la violence ainsi entretenue peut toujours éclore dans le champ des luttes anti-systémique.

Ce contexte crée la nouvelle figure du citoyen médiatisée par l'État de droit donnés pour apogée démocratique. Faite d'exigence de civilité moralisatrice, séparée des praticiens professionnels des lieux de pouvoir qui s'en préservent, sa vertu est devoir d'obéissance à l'État et d'adaptation aux mouvements du capital en recherche de valorisation. Il ne faut pas chercher ailleurs les causes de la "crise de représentation politique" que les réformes de "modernisation" entendent résoudre. Or, données pour activité rationnelle de l'État de droit sous un discours libéral prétendant à l'exemplarité démocratique, leur rationalité s'associent d'abord avec les temporalités du marché et vise à sélectionner des élites bénéficiant d'une délégation de pouvoir à durées indéterminées. Cependant, ces mesures qui tendent à éloigner plus encore les "citoyens" du champ politique sont cohérentes puisque, par principe, l'État de droit écarte la démocratie directe au prétexte d'entraîner au totalitarisme. Singulier prétexte, surtout en regard de la longévité de certains maires de grandes villes françaises, au pouvoir depuis quarante ans par la vertu démocratique des États de droit, pas moins qu'un Fidel Castro. L'on perçoit la fragilité de cette démocratie, référée au suffrage universel présenté comme vertu universelle, qui légitime les élites ; sans compter les possibilités d'opérations combinatoires, dans la marge avec le clientélisme, ou au cœur

du système politique lui-même avec l'imposition de procédés manipulateurs: du commentaire approximatif et subjectif - les sondages -, aux attributs de prestige offerts aux appétits de fascination d'individus, gratifiés, par démagogie, par inculture sociologique, ou par instinct de conservation, de conservation sociale s'entend, de "citoyen-démocratique" ou de "citoyen-acteur".

L'État de droit est donc un système de domination totalement nouveau dans l'histoire de l'étatisation des sociétés. Sous l'illusion de la souveraineté, les dépositaires de l'État, qui se disent aussi son gardien, comme peuvent l'être les gardiens d'une république prêtre, font le droit au nom du jésuitisme du droit humanitaire. Et pour contrôler l'État, le pouvoir des juges - pour certains en repentir de transgression du droit appliqué aux sociétés inégalitaires, les "juges rouges", et pour d'autres, en vigie avancée de la primauté de l'universalisme de la morale pour fonder le droit, fusse au déni d'un rapport social inégalitaire - pointe en arbitre de l'État de droit moral et consensuel. La démocratie, dotée de l'État de droit, entend ainsi attester de sa capacité à imposer le principe de vertu. En son état actuel, elle est un système particulier d'usage de la violence, l'État de droit établi sur la puissance émotionnelle du bien, non pour guérir la misère vécue et subie par les hommes, il ne s'agit pas de cela, mais quand on fait du mal aux hommes dans la misère. Aspect capital pour l'activité de l'État, c'est le nouveau discours théologique tenu par les pontifes de la république démocratique en état de religiosité d'État moral et de droit, chargés de sa traduction pédagogique.

Le consensus se donne donc aussi, à travers les jeux politiques, comme modèle et comme preuve de son efficacité à destination des citoyens. En ce sens, il correspond à la modération de l'aristocratie chère à Montesquieu, devenue noblesse de l'État républicain après franchissement de la frontière avec la démocratie ; ce qui fait loi entre les gouvernants sont la solidarité et la modération, et qu'entre eux ils se traitent en égaux. En démocratie, ce consensus est l'arme des gouvernements pour reprendre sa formule, mais à l'inverse de ce qu'il croyait, ce n'est pas pour diminuer les caractères de la répression dont les individus sont les victimes, mais pour qu'elles cessent d'être visible au nom des lois découlant de la naturalité des choses.

### **Sens et non sens de l'émeute: l'hypothèse du moyen âge**

La fin des passions politiques n'est pas le corollaire de l'éloignement de la violence résultant d'une sagesse contenue dans les principes de la démocratie. Les théoriciens de la démocratie l'imaginent ainsi, notamment Tocqueville. Il la décrit comme passage de la liberté aristocratique fondée sur la violence vers l'égalité démocratique qui conduit à la tyrannie de la faiblesse de la foule des anonymes en besoin de sécurité, de la foule d'assistés qui réduit chaque nation à n'être plus qu'un troupeau d'animaux timides et industriels, dont le gouvernement est le berger. Or, ce que dépeint Tocqueville n'est pas la démocratie, mais éventuellement une de ses formes. Ce n'est pas le résultat d'un passage d'un régime violent à un autre qui ne le serait pas - ne pouvant se penser que dans des sociétés non-concurrentielles, tout

comme le communisme, cette démocratie là n'a jamais existé -, mais *la fusion de l'un dans l'autre*. Autrement dit, la violence s'est diffractée dans un ensemble d'artefacts propres aux configurations où elle se réalisait. Les moyens utilisés par Rockefeller après qu'il fut intronisé dans le monde concurrentiel, n'étaient pas moins le produit d'une violence que ceux dont il usa avant, mais il s'agissait d'une violence fondée par le droit. Ce que Tocqueville croit voir dans la démocratie - le rapport entre le gouvernement-berger et le troupeau d'animaux - exprime en fait la violence métamorphosée sous les catégories d'exploitation et de domination, dès lors que suffisamment de fortunes s'étant constituées, il devint nécessaire de mettre des règles en instituant un droit ; c'est-à-dire quand, pour sauvegarder l'exercice de la violence et assurer sa pérennité en sauvegardant les fortunes elles-mêmes, il devint nécessaire de donner à la violence un cadre d'usage normatif dans lequel tous puisse se reconnaître en continuant de se mesurer dans des rapports de concurrence. C'est toute l'histoire de l'ouest américain, après celle des pionniers, chercheurs d'or ou cultivateurs sur les plaines fertiles des indiens voués au génocide, puis celle de la guerre de sécession, qui représente ce parcours, cette cinétique de la violence.

Quand à la faiblesse - les néolibéraux dirait tyrannie du statut quo -, elle est plus le fait du triomphe de la violence qui *réussit à devenir légale*, sinon légitime, que de son éloignement. Elle résulte directement du transfert vers les institutions sociales de la violence entretenue dans des rapports sociaux inégaux, pour les réorganiser à l'avantage de la conservation sociale, après s'être métamorphosée à différents niveaux d'intégration sociale et sous différents aspects. Elle est donc le produit recherché, et réussit, de l'activité de l'État en vue de la conservation sociale, la seule et la plus sûre au demeurant, que celle-ci fut en mesure de proposer pour contraindre les individus à s'accorder avec les règles de la violence fondée en droit. Par conséquent, la faiblesse est l'expression même, le visage paradoxal de la violence agissante sous une forme spécifique d'activité étatique représentée par l'État social. Il fut une réponse à la dynamique de la révolution. D'abord inscrite dans les rapports sociaux, elle a germé partout, y compris quand les régimes qui n'étaient pas issus, comme en France, de révolutions anti-monarchistes - ce fut le cas des États Unis et de la Grande Bretagne -, non comme idée, mais comme produit de la violence, toujours prête à fournir un travail.

L'analyse tocquevillienne échappe au phénomène clé des sociétés contemporaines, qui réside, aux formes près, dans la contemporanéité de la violence, et conduit au dogme évolutionniste duquel se décline la théorie du renversement de la thématique de la violence et de l'émeute notée plus haut. Et l'on s'habitue à transférer la violence réelle dans une violence virtuelle pour construire, en face de la morale et du consensus parés du sceau de la modernité, des symboliques d'États et d'états sociaux évoquant des vécus terrifiants, mais tellement fascinants, qu'elles rendent, pour ne plus être regardés ainsi, dans une vérité transposée supportable au regard et à la pensée. Cet assemblage symbolique contribue à fabriquer des croyances, valant pour explication, qui rapportent les guerres contemporaines à des causes palingénésiques et,

en conséquence, à les analyser comme des péripéties moyenâgeuses. Certes, les mouvements généalogiques des sociétés peuvent transporter des référentiels qu'utilisent des idéologues pour des projets politiques sous couvert de nationalisme, peut-être même est-il possible que l'analyse socio-historique apporte la preuve, sans qu'il soit nécessaire de sacrifier au culturalisme, de l'existence résiduelle de conduites anciennes dans les habitus des populations. Mais cela ne permet pas de comprendre pourquoi à un moment donné, celles-ci s'emparent des idéologies pour leur donner une existence dans le réel ; il faut pour cela que le réel leur donne l'occasion de se proposer comme issue à des difficultés sociales vécues.

Aussi les émeutes, ou les guerres nationalistes (comme en ex-Yougoslavie), ne sont-elles pas moyenâgeuses. Elles ont à voir avec les situations vécues dans le moment présent, lesquelles se lisent dans les formes d'émeutes anti-américaines ou anti-OTAN, à Belgrade et en Europe, ou avec celles des métropoles urbaines. Elles sont la marque même de la modernité donnée pour progrès: son contenu et sa conséquence dissimulés dans les habits de la technologie et du consensus. Ces phénomènes, montrent qu'il n'y a pas de violence moyenâgeuse ni de violence moderne, il existe une violence dont les formes varient relativement à des configurations situées et datées. Prenons la " guerre des pierres " en Palestine, est-elle moyenâgeuse ou moderne? Faut-il pour le savoir s'attacher à l'arme utilisée, les pierres, ou à la colonisation israélienne? La réponse se trouve dans la fusion de ces éléments et de bien d'autres, dont le produit est *contemporain*. Quand on observe l'épuration ethnique, celle de Bosnie et du Kosovo ou celle, africaine, de la région des grands lacs, on est frappé par leur congruence, tant avec les matériels utilisés dans les émeutes ou dans les guerres, qu'avec les structures socio-politiques des pays concernés et le modèle économique qui s'y impose. Sur le dernier et pour ne prendre que cet exemple, les firmes d'armement pourront voir leurs carnets de commandes se remplir au rythme de la destruction par les frappes de l'OTAN, du potentiel militaires des Serbes qui ne se priveront pas de les reconstituer. Les États de droit sont-ils en mesure de l'empêcher? Certainement pas, il y aura toujours un lieu pour faire son marché.

### **Sens et non sens de l'émeute: contre l'archaïsme, l'hypothèse de la modernité**

Sous magistère marxiste, pas même encore sous influence stalinienne, l'émeute constitue le fait signifiant d'une mise en action des dominés sur le chemin de leur émancipation. En un sens, les mouvements - les émeutes ou les grèves -, parce qu'ils sont toujours des mises en acte ouvrières, ne peuvent être que des mouvements libérateurs, donc progressistes. Seulement, leur transcroissance vers la perspective stratégique de l'acte révolutionnaire décisif, la prise du pouvoir, demande que soient résolus de nombreux problèmes tactiques. Ceux-ci interviennent pour faire progresser la "conscience" primaire - spontanément trade-unioniste, réformiste, selon le formule de Lénine -, vers, la "conscience de classe", aboutie en conscience politique des tâches

à réaliser, alignée ainsi sur celle de “l’avant-garde” réunie dans le parti à qui revient la mission de guider la violence, de l’émeute vers la révolution. Ce schéma n’a jamais eu lieu ailleurs qu’en Russie, et de surcroît en un lieu non prévu par les attendus du marxisme lui-même. Du mouvement Diamat au scientisme althussérien, le marxisme en crise s’est décomposé dans les méandres des formes d’actualisation politique de la violence. Celles-ci montraient que la transcendance de la violence, portée par les turbulences ouvrières, peut servir d’autres objectifs que ceux définis par une philosophie de l’histoire. Certes, dans le prolongement des critiques formulées par Trotsky, certains ont proposé une explication. Sur le totalitarisme, ils ont renvoyé l’analyse de ses causes à une lecture du stalinisme. Mais ils ne repoussaient pas complètement la philosophie de l’histoire ; la révolution politique devait résoudre la crise du stalinisme. Or quand celui-ci est tombé, les sociétés totalitaires se sont offertes au capitalisme ; l’événement réduisait à néant les pronostics découlant d’une analyse désormais alléatoire. Quant aux issues socialistes sans cesse différées des mouvements ouvriers et révolutionnaires, ils y voyaient, non l’absence de conditions objectives, mais celui de l’élément subjectif, le parti, et plus généralement, la crise de la “direction révolutionnaire”. Bien qu’ils cherchaient à s’extraire du marxisme vulgaire, suggérant notamment que d’avoir été trop longtemps différée, la révolution pouvait laisser la place aux “réactions” les plus sinistres, aux nationalismes et à la barbarie, ils ont réduit les causes des impasses révolutionnaires dans le monde capitaliste et dans les pays coloniaux et semi-coloniaux, au stalinisme. En fait, enfermés dans une problématique de la conscience de classe et du rôle du parti, leurs analyses échappaient aux adaptations sociologiques découlant des chemins poursuivis par le capitalisme. Ils n’étaient pas les seuls, et nombre de chercheurs tentaient encore de nourrir une orientation épistémologique entre théorie et pratique, entre sciences sociales et mouvement social.

De leur échec est née une nouvelle approche, faisant de la violence un archaïsme déplacé en modernité. Les phénomènes émeutiers et le statut de la violence qu’elle soutient s’en trouvent réinterprétés, repris par un nouveau sens de l’histoire dans lequel ils doivent s’inscrire sous peine de n’être pas modernes: s’il sert ce projet, le conflit est un attribut de la modernité et du progrès, s’il s’y oppose, il est conservateur et ne peut servir que des intérêts corporatistes. Aussi s’harmonise-t-elle avec le dessein du consensus, non au titre d’une hypothèse, mais parce qu’elle préconise le recours aux technologies sociales pour convertir les modèles antérieurs de rapports sociaux et interindividuels fondés sur les conflits de classe, au profit des intentions individuelles, éventuellement regroupées sous des catégories d’intérêts éphémères. Elle donne de cette façon une légitimité scientifique aux injonctions adressées aux phénomènes émeutiers, et d’une manière générale aux actions revendicatives, de se mettre en accord avec la modernité,

Le nouveau sens historique prétend orienter la construction maîtrisée par les individus de leur propre histoire. Mais ne relevant en fait que de l’invention d’un modèle appliqué à une réalité sociale dans l’obligation de s’y conformer, il engage le

conflit à s'inscrire en positif dans ce mouvement, autrement dit qu'il s'interdise tout essor anti-systémique. Ainsi naîtrait une société d'"acteurs", résultat historicisé des rapports sociaux pacifiés que la modernité veut préfigurer.

Avec un tel projet constructiviste et pro-systémique, suite à la désuétude décrétée d'une forme conflictuelle de classe, la violence se voit attribuer une fonction congruente avec son inscription dans un nouveau sens historique. Assurément, cette vision de l'utilité de la violence rend service à l'activité étatique mobilisée à la fois par sa distribution dans les rapports concurrentiels et par la recherche du consensus, mais cela ne change pas pour autant son statut.

L'argument vaut en effet pour impression d'optique sociologique et pour interprétation sommaire du déclin de l'action collective: incapacité à articuler l'action immédiate avec une vision de l'histoire et extinction de son ressort sociologique, la classe ouvrière. L'analyse s'appuie sur des faits antérieurs à mai 68, mais elle prend son essor à partir de cette date avec en exergue, la notion de "mouvements sociaux". Elle aspire à valoir pour effacement de la frontière entre bourgeois et prolétaires ouverte par les barricades, et leur répression, de juin 1848, et à mettre un terme au processus engagé par les actions des sections sans-culottes de 1793, reprises dans la commune de Paris, jusqu'aux soviets de 1917 répétés par les conseils ouvriers allemands, ou ceux de Turin dont parle Gramsci. Évidemment, avec cette analyse, les insurgés hongrois de 1956, comme ceux de Pologne en 1980, sont anti-socialistes.

Au fil du temps, l'État social national a fait son oeuvre. Et c'est de lui que s'imposera cette vision intégrée de la société, instituée sur des classes fortement identifiées, confortée par des représentations unifiantes et soutenue par des forts processus collectifs de cohésion interne.

Le début des années 80 est sensé marquer une étape décisive sur le chemin de la rupture avec le schéma classiste. En France, elle renvoie au 10 juillet 1981 avec l'"été chaud" dans la banlieue de Lyon, à Vénissieux, Bron et Villeurbanne, puis à Marseille et Avignon. Les émeutes prolongent ou accompagnent celles, anglaises, de Bristol de mai 1980, de Southall ou de Brixton en 1981 avec la montée des "skinheads" et, dans le quartier de Toxted à Liverpool notamment, celle des "hooligans". Ce sont elles qui apporteraient la preuve de leur déconnexion des configurations qui légitimaient certaines formes de violence, quand les conflits de classe aspiraient la violence sociale ; la violence aurait désormais une autre source obligeant à abandonner la vision d'une violence identitaire traditionnelle de classe contre le système, pour une violence exprimant une demande de reconnaissance adressée à la démocratie.

Afin de mettre en cohérence les catégories de la modernité regroupées sous le concept d'historicité, l'approche articule trois catégories de sens: un sens en direction, un sens en signification et un sens en tant qu'émotion. Le premier, on l'a vu, oriente vers l'objectif consensuel: historicité basée sur le binôme démocratie et capitalisme, le second entend voir l'historicité dans le conflit: celui-ci ne manifeste plus une opposition, mais une demande de reconnaissance, le troisième, par une interprétation

de son effet émotionnel, relie la violence avec l'historicité: l'attraction vers la modernité résulterait du rejet émotionnel de la violence.

L'approche soutient donc l'hypothèse du caractère systémique du conflit, mais elle le fait en négligeant un facteur capital: l'activité d'État. Tout se passe comme si l'État ne faisait que suivre et prolonger les effets des sens conduisant l'historicité. Or, le fait décisif se rapporte au contraire à l'activité étatique, car c'est elle qui commande et organise, autant qu'elle le peut et avec les moyens technologiques à sa disposition, les adaptations dans la société. Elle s'appuie assurément sur certaines caractéristiques sociales, mais c'est surtout pour d'une part, les mettre en conformité avec l'état de la distribution fonctionnelle de la violence et d'autre part, modifier les représentations et l'usage de la violence en vue d'entretenir le système concurrentiel. Le mouvement n'est donc pas naturel ; il résulte de l'activité d'État.

Aussi, que l'on voit ou pas, ou même de façon limitée, les traits d'une violence identitaire "traditionnelle" dans les conflits actuels, l'on est jamais assuré que les pulsions violentes relèvent d'un même schéma. Leurs effets se déploient selon des formes spécifiques à des situations situées et datées, et il ne suffit pas de donner un sens, imaginaire ou réel, à la violence pour en déduire la logique des agencements qui conduisent à sa production. Plus encore faut-il constater que tout cela ne dit rien sur la substance de cette violence qui semble en faire une disposition humaine.

## **Violence sociale et politique en France et au Pays Basque**

### *Violence et activité étatique*

Le cas du Pays Basque dans l'État Espagnol, à partir de la situation créée par l'attentat réalisé par l'ETA en 1973 contre le vice président du gouvernement espagnol Luis Carrero Blanco, illustre ces arguments, Vécu dans la liesse populaire comme un acte libérateur, l'épisode sera un moment clé du processus de déclin du franquisme où la violence politique semble avoir acquis une légitimité contre l'activité d'État occupée à construire une catégorie de terrorisme, apte à bloquer ses effets anti-systémiques. Confrontée à l'usure du régime, celle-ci ne pouvait trouver une pertinence que sous une autre activité étatique, laquelle était précisément en train de naître, avec un autre projet pour préserver les rapports sociaux et la domination du marché. La forme naissante profitait donc aussi de la violence à travers laquelle elle se frayait un chemin pour s'imposer. A cette époque les clivages de classes sont peu évidents, les organisations ouvrières ont été laminées par le corporatisme et la population reste fortement attachée aux structures paroissiales ; insuffisamment manifestes en tout cas pour légitimer la violence politique et encore moins pour aspirer la violence sociale. Pourtant, les processus qu'ils produisaient, en associant la violence politique - le terrorisme - avec une violence sociale résultant de l'activité de l'État franquiste, les plaçaient au cœur de l'évolution politique.

Il s'agira davantage d'une "violence débordante" que d'une violence sociale aspirée, canalisée par la violence politique. En libérant les violences sociales, la

violence politique a fusionné le ressentiment anti-franquiste et les régionalismes non résolus, avec les mouvements ouvriers clandestins de gauche. Il en résultera un changement dans les rapports politiques entre État et société qui, fondamentalement, s'est associé avec les plans du patronat moderniste et européen regroupé dans l'Opus Dei, produisant une accélération vers un projet étatique qui avait pris forme bien avant la mort de Franco en 1975. Celui-ci se concrétise avec la légalisation des partis politiques et des syndicats, à la fin des années 1970 et quand sera négocié l'accord de consensus entre eux et l'État qui reconnaissait, bien qu'en refusant de dissoudre les corps de répression franquiste, le cadre constitutionnel de la monarchie parlementaire et laissait au patronat moderniste le soin d'orienter l'économie, Le "pacte de la Moncloa" qui scellait l'accord renvoyait ainsi explicitement le conflit social à plus tard. Les stratèges de l'Opus savaient qu'en soumettant les forces politiques et sociales au statu quo, le conflit social porté par les mouvements de gauche, nationalistes et ouvriers, tendrait à s'affaiblir. Il n'y a en effet aucune raison qu'une telle stratégie n'ait pas de résultat sur les formes d'organisation des conflits sociaux et sur les représentations de la violence.

Le succès de cette stratégie, apparaît dès lors que les attentats de l'ETA dans les années 80 et 90, contre ce qu'elle nomme les "intérêts espagnols", les "matekos" et les chefs des partis "espagnolistes", seront assimilés massivement sous la catégorie de "terrorisme". Aussi, quand les espagnols descendent dans la rue pour cette fois manifester leur désaccord, faut-il voir un effet d'optique découlant de l'activité d'État en vue du consensus, c'est-à-dire la manifestation du transfert de la violence dans d'autres usages. Car la violence n'a pas pour autant disparu, elle produit son oeuvre, mais elle est dissimulée dans la valeur donnée au droit sous l'habillage de la morale. Plus le consensus s'impose par la morale pour invisibiliser la violence brute, plus celle-ci fait l'objet d'une condamnation toujours plus forte, plus elle tend à resurgir en suintant dans les espaces non encore contrôlés par les institutions étatiques ou même dans ceux qu'elles maîtrisent. Ces derniers peuvent être alors de lieux de manipulation symbolique, servant au travail idéologique de "moralisation". La généralisation des rapports concurrentiels la fait surgir partout, dans le foot, dans la vie privée etc.

Pourtant, les espagnols passent beaucoup de temps à manifester contre elle. Il y a une ritualisation de l'opposition à la violence, d'autant plus rituelle qu'elle n'a pas d'effet. C'est le mode par lequel les espagnols accèdent à une vision intégrée de la société. Comme pour l'exultation paroxystique des soirs de triomphe sportif national, il procède de l'inversion jaillissante du procès d'individualisation et d'exacerbation des rapports d'altérité auquel la concurrence les soumet, non dans le sens d'une reconstitution de subjectivités politiques (comme pour le mouvement de 1995 en France), mais vers une modalité aliénée, la communauté émotionnelle substituée à la société politique. C'est à dire, quand, résultant de l'activité étatique, les mouvements sociaux, désagrégés jusqu'à l'individu, ne trouvent plus de structure pour orienter la force collective vers le système de domination ; mais elles peuvent être captée par le nationalisme.



En France, cette dispersion apparente d'un espace social auparavant repérable dans ses contradictions mêmes, nourrie par la violence de la peur de l'insécurité sociale, est compensée par l'accord consensuel et sa morale corollaire. D'où l'effet d'optique, qui à défaut d'une analyse critique, interdit de voir les aspects contradictoires des situations créées par l'activité d'État en vue du consensus, et on ne distingue pas comment la violence s'y insère

### *Violence et "objet" jeune*

Les enquêtes<sup>4</sup> montrent que 36% des jeunes Basques justifiaient le terrorisme en 1986 ; en 1992, ils sont encore 27%. En 1994, la proportion remonte à 32%, avec un noyau dur stable de 9%. Elle a tendance à baisser aujourd'hui, notamment chez les plus jeunes, tout en se maintenant dans un rapport proche. On constate aussi que les femmes, logiquement, ne s'inscrivent pas dans les comportements violents. Et sur les 68% restant, seuls 36% disent rejeter tout type de violence, les autres la légitime dans certains cas. Si l'on observe maintenant les manifestations abertzales, on observe de très grandes fréquentations, qui vérifient le poids de la violence politique dans les enquêtes citées: 53% se déclarent contre la société actuelle, alors que 47% la défende ; 34% veulent la changer par la révolution et 49% par des réformes. Enfin, si 62% se sentent Basques, 88% votent pour les partis nationalistes.

Si l'on tient compte de la violence de rue au Pays Basque, c'est encore plus sensible, elle a augmenté de 20% en 1997. En France, bien qu'elle soit moins stable, la violence comparable en zone urbaine a une visibilité qui la fait vivre au quotidien. La comparaison entre France et Pays Basque est de ce point de vue profitable car l'on se trouve en présence d'objets de violence sous deux activités consensuelles d'État. D'une part, au Pays Basque la violence politique semble aspirer la violence sociale, en France, la violence politique tente s'accrocher à la violence sociale. D'autre part, les référents de la violence politique concernée par chaque cas sont antinomiques: au Pays Basque, la violence sociale est induite par la lecture plutôt à gauche de la situation sociale et nationale basque par la gauche nationaliste. En France, les courants de gauche sont fortement concurrencés par la droite nationaliste ou intégriste ; la violence sociale qui est première induit une lecture reprise par des projets radicaux plutôt à droite.

D'une certaine façon, la violence s'est imposée aux nationalistes basques comme elle s'est imposée pour les jeunes dans les quartiers d'habitat populaire en France, car les jeunes Basques de Jarrai<sup>5</sup> depuis la mort de Franco, comme les jeunes issus de l'immigration en France depuis 81, sont en première ligne. D'un côté on a affaire avec une violence construite avec plusieurs niveaux d'actions: les commandos " y " d'appui

<sup>4</sup> Rapport sur la jeunesse commandée par le Gouvernement Basque à l'Université du Pays Basque, de 1986 à 1994.

<sup>5</sup> L'organisation de jeunesse d'Herri Batasuna, branche politique d'ETA.

à ETA, qui attaquent à l'explosif les transports publics, les entreprises, la police, les "encapuchonnés", moyenne d'âge 15 ans, qui attaquent avec des pierres et des barres de fer, les banques, les commerces et les cabines téléphoniques. De l'autre, avec l'irruption des jeunes issus de l'immigration revendiquant leur place dans les années 80, on est en présence d'une violence réflexe, instinctive. Mais dans les deux cas les phénomènes émeutiers ont ouvert des espaces pour des facteurs proprement générationnels articulés avec des causes politiques. Ils aspirent la violence et la font prospérer en fonction de ces deux éléments dans l'un et l'autre cas de façon inversée.

### *Violence et phénomènes générationnels*

Les facteurs générationnels et politiques ont produit des modes identitaires que l'on retrouve chez les jeunes au Pays Basque et en France ; la question ethnique, la langue, le rapport colonial se trouvent inscrits dans l'imaginaire sur lequel se structurent les rapports sociaux, qui se notent surtout dans leur aspect différentiel. Etre Basque par exemple, "c'est la volonté de vouloir l'être", aussi ce mode identitaire se complète-t-il avec d'autres critères: vivre et travailler au pays, le fait d'y être né, défense de la nation basque, la langue et le facteur familial de la descendance. Etre français ne s'applique pas à ces critères, mais à un référentiel d'appartenance lié à l'origine des parcours migratoires des parents, revendiqué par les jeunes pour s'inscrire dans l'espace français.

Il existe d'autres caractères communs et différentiels qui viennent confirmer le poids des aspects générationnels et politiques dans lesquels s'insère la violence: répression de la langue au Pays basque, répression de la culture en France dans les dispositifs d'intégration, favorisant la naissance de résistances à l'acculturation. Mais ces éléments prennent le dessus sur la race. Les jeunes Basques de Jarraï, et les jeunes inclus dans des processus d'auto-organisation ont en commun d'avoir fait évoluer le discours ethnique de Sabino Arena en y intégrant des éléments du présent. Ils semblent d'ailleurs plus sensibles à ces éléments intégrés dans le discours nationaliste. Le fondamentalisme ethnique semble avoir disparu au Pays Basque et il tend à disparaître en France ; même s'il existe des abcès de fixation, leur définition de l'espace national est ouverte, transnationale. Le rapport colonial, pour sa part, semble aussi jouer un rôle décisif: en France, les jeunes issus de l'immigration ont vécu ce rapport comme une sorte de dette. Ils sont des immigrés devant redéfinir leur identité dans ce rapport qui les confronte à leur identité liée au lieu de naissance ou à l'origine nationale de leurs parents et à une série d'injonctions à s'intégrer par la culture et la langue. Les Basques, au contraire, fondent leur identité sur la langue qui s'impose aux "Espagnols". Ces derniers, se trouvant en position d'immigrés, cherchent à se basquiser du fait de la domination symbolique de l'identité collective constituée à partir du "discours ethnique" - qui a évolué -, représenté par les "autochtones". Ainsi, si la violence n'est pas forcément majoritaire, toutes les actions collectives sont des espaces qui aspirent la violence sociale et politique.

Deux points décisifs englobent toutes ces situations. Le premier concerne les processus d'auto-organisation. Les organisations nationalistes ont cherché, notamment à partir de 76, à capitaliser l'effervescence sociale en s'appuyant sur les revendications des jeunes et en se centrant sur l'auto-organisation. Elles exprimaient la tendance des "coordinations" qui s'est affirmée dans les années 80 en Europe: affirmation de la démocratie directe à travers les assemblées spontanées, les occupations, les gaztalekos (ateliers), les radios libres, etc. Il en a été de même en France, selon des particularismes relatifs à l'histoire sociale nationale. Or, ces procédures ont été, et continuent, d'être l'objet de l'activité étatique dans le travail de mise en conformité de la violence et de la redistribution de ses usages. Celle-ci, c'est le second point, a forcément eu des résultats. On le note dans les discours des Basques et des jeunes issus de l'immigration en France, ils ont en commun de se penser d'abord contre le moment présent, pour mieux s'y inscrire. Ainsi y retrouve-t-on des éléments de la modernité, il y a ce mélange de facteurs traditionnels avec des éléments issus de la modernité. Pour autant, cela ne vaut pas pour preuve d'un changement de statut de la violence, mais comme résultat de l'activité d'État où celle-ci s'insère.

Aussi, les émeutes se présentent-elles comme des fulgurances résultant de la conjonction d'éléments épars: sociaux, politiques, économiques, psychologiques et culturels, dont chacun est parcouru par la violence. Leurs agencements sont imprévisibles, mais des facteurs ont un impact symbolique dont on ne mesure pas assez l'importance. On a signalé ce moment décisif en France avec l'Été chaud, tout juste après l'élection de Mitterrand. Les fêtes de Pampelune, le même été, seront le théâtre d'une rare violence, les policiers tirent à balles réelles: deux morts. Il n'est pas possible de négliger le fait que le 5 juillet 1981, la veille des émeutes de Toxteh, le Liverpool Echo faisait un numéro spécial sur le mariage de Lady Diana et de Prince Charles. Citons encore sans ordre: un mort à Sartrouville en 1991 par la police privée, l'épisode des Groupes Armés de Libération en Espagne (armée secrète de l'État Espagnol financé par des fonds publics spéciaux), l'action psychologique et la "black propagande" consistant à faire pression sur les sympathisants: avertissements, menaces, réseaux d'informateurs, prototype de suspect, etc., les tortures qui viseront principalement Jarraï (dénoncées par Amnesty International), les violences racistes en France, 500 militants arrêtés au Pays Basque en 1992, la guerre du Golf et la guerre des pierres en territoire palestinien occupé, ou la fin de l'État de grâce en France signifiant la décision des jeunes issus de l'immigration d'arrêter leur collaboration avec l'État. La violence constitue l'identité commune de ces événements. On voit bien la difficulté à construire une typologie efficace.

La théorie du conflit en tant que mouvement d'historicité ne semble donc être qu'une justification théorique de la volonté de l'État de transformer son rapport à la société: un rapport technologie appuyé sur les sciences exactes. L'activité des militants urbains n'est sans doute pas pour rien dans l'émergence de ces théories constructivistes de "l'acteur social". On les trouve à l'origine des politiques publiques fondées sur les technologies d'intervention sociale comme à Grenoble dès 1972.

Pourtant à deux pas de ce quartier de la “ Villeneuve ”, joyau des militants urbains, qui sera aussi très vite rongé par les faits émeutiers, les équipements socio-éducatifs étaient déjà en proie à la violence. Elle n'était pas légitimée par des identités de classe, ni par un mouvement d'historicité, de même que ne l'étaient pas plus l'action des “bandes de blousons noirs” de Puteaux et de Suresnes tout au début des années soixante, ou de celles qui terrorisaient un quartier de l'ouest parisien en 1970. Ils étaient bien réels, et ni plus ou moins prolétaires qu'aujourd'hui, mais ils ne profitaient pas d'une couverture médiatique et pour cause, ceux-ci n'étaient pas encore des instruments achevés pour l'activité d'État.

La violence, portée par des hommes réels, est ni traditionnelle ni moderne, elle s'exprime en empruntant aux réalités matérielles et aux représentations sociales d'une époque: aujourd'hui c'est le consensus social et ses catégories attachées, qui s'imposent devant les bouleversements socio-économiques et leurs cortèges de maux sociaux. L'analyse du “changement de paradigme de la violence” aboutit à vouloir les résoudre uniquement par l'action technologique d'État en estimant qu'en sont justiciables les “acteurs violents non légitimés par une violence de classe” ; c'est à dire quand, jugeant qu'ils ne comprennent pas ce que réclame la modernité, elle les désigne, en vertu de critères moraux autonomisés de la réalité sociale, à la fois comme la cause et l'effet de l'aggravation des conditions de vie.

Or le fait important est que l'autonomisation de la violence de tout sens en direction la montre dans une vérité qui unit toutes ses formes dans un même statut, y compris celle de l'État, et place toutes les morales à égalité dans la lutte qu'elles se livrent pour s'imposer au monde social comme son produit naturel. Elle permet de percevoir dès lors qu'elle n'est pas moindre en regard à celle d'hier, elle remplit ses fonctions sous les formes qui convient aux objectifs poursuivis par ceux qui en usent. L'une d'elles est capitale. Que l'on prenne l'exemple des camps d'extermination et de ceux qui y étaient employés à des tâches génocidaires ou celui que vient nous rappeler le cas chilien, on a affaire selon les cas à un terrorisme d'État légalisé, et pas seulement légitime ; qu'il s'agisse du cas algérien, de celui des actions de 1948 et 1949 de l'Irgoun, de la Hagana et du groupe Stern en Palestine, de la résistance au nazisme en France, de l'activité de l'ETA au pays Basque, on a affaire à un terrorisme pas encore d'État, mais qui tend à créer les conditions mêmes de l'apparition de l'État, et plus généralement des transformations d'État et des successions d'États.

Tous ceux qui coopèrent dans ces dispositifs se réfèrent à des morales en actes, c'est le cas pour l'ETA basque ou pour l'IRA irlandaise, car elles possèdent un ancrage social, au même titre que la morale de n'importe quel État légitimé en droit ou par d'autres moyens. Il n'en allait pas de même pour les organisations issues les Brigades Rouges en Italie ou la “ Bande à Baader ” en Allemagne. Les débats sur “ la guerre de classe ” au sein de “ La Cause du Peuple ” dissoute, en France, eurent lieu précisément sur la question de l'ancrage social, peu évident notamment en raison de l'origine sociale des dirigeants. Ils ont cependant donné deux branches, certes l'une d'elle avec “Action Directe” a fait long feu, mais surtout l'autre a nourri un corps politique dont

la plupart des membres se trouvent aujourd'hui au sommet de la machine politico-administrative de l'État français.

Tant qu'il en est ainsi, la violence peut surgir partout et à tout moment. Du coup, l'hypothèse d'un État de droit qui se donnerait pour objet de la supprimer est en train de devenir impraticable. Son édification laborieuse en dévoile l'aporie: il sera en effet de plus en plus difficile de justifier les politiques d'État par l'humanitaire quand ceux-ci organisent la vente des armes, si ce n'est son trafic, et appuient les fabricants, pas seulement pour des politiques keynésiennes, mais surtout au nom des lois de marché et de la liberté d'entreprendre. Une telle liberté, dont on trouve l'énoncé chez Montesquieu, menace à tout moment de briser le consensus, car si elle est le droit de faire tout ce que les lois permettent parce que dérivant de la nature des choses, elle manifeste aussi l'inconsistance d'une morale qui s'accommode de la violence, qu'elle prétend enrayer, jusqu'à la fonder en droit.

Certes peut-on lire Montesquieu autrement, mais ce n'est pas plus à l'avantage de la morale du droit libéral. Car si la liberté, ni indépendance ni celle émanant d'une conception individualiste, surgit de " la tranquillité d'esprit " et du " sentiment de sûreté " assurés par le droit, encore faut-il que ce dernier soit perçu par des individus vivants dans une société où les citoyens aient le *sentiment* d'avoir passé un accord mutuel sur les limites respectives devant être posées à leurs entreprises. Or, à moins de croire encore que ces limites sont acceptées aujourd'hui parce que déterminées par des lois à l'élaboration desquelles a participé chacun des groupes sociaux divisant et regroupant la masse des citoyens, la réussite de l'entreprise se trouve soumise à l'obligation d'en produire la conviction. C'est ce à quoi s'emploie dans les régimes démocratiques, la technique du consensus. Aidée de la science, elle espère réduire les risques liés à cette antinomie, laquelle de surcroît vient s'articuler directement avec les autres contradictions découlant des inégalités. Le nationalisme et les autres modalités par lesquels des sociétés produisent de la conviction sont donc aussi des techniques de consensus qui relativisent la portée du sens, et du non sens, des phénomènes émeutiers: ceux des pogromes, des guerres inter-ethniques ou religieuses, comme ceux des mouvements de contestation anti-systémiques, partiels ou généraux.

En réalité, la liberté donnée aux individus comme droit les enferme dans leur espace de liberté privée d'où ils cherchent à s'extraire, notamment pour la conquête de libertés sociales. Mais cet élan, le premier degré de l'émeute, peut certes exister comme une conscience historicisée, mais il se résout dans l'histoire faite par des hommes selon des représentations relatives à leur époque. Cela ne signifie pas qu'ils soient immédiatement en mesure de les dépasser ou de les surmonter. Le rapport du passé au futur se joue dans un présent où tous les facteurs s'articulent de façon incertaine. Ils peuvent autant s'opposer aux buts orientés vers le dépassement d'un passé vers une émancipation, conçue comme progrès, de la nécessité d'avoir recours à la violence. Et si le progrès idéalisé était lui-même une " catastrophe " comme le suggérait Walter Benjamin? Dans ce jugement, la théorie critique a occupé une place capitale. En saisissant que l'histoire ne détient pas de raison en soi, qu'elle ne pose

aucune tâche et n'en résout aucune, elle a mis précisément l'accent sur des hommes réels, c'est à dire agissants dans les conditions qui les constituent comme sujet social. Cependant, quel est le mécanisme qui crée les sujets sociaux, dans les dispositifs dont on relève la récurrence dans l'histoire et sur lesquels s'établissent leurs pratiques ?

## **Violence, classe et génération**

### *Violence et émancipation*

Le problème concerne l'usage générationnel de la violence signalé plus haut. On sait, depuis les révoltes des esclaves en Grèce pharaonique, celles, plébéiennes, face aux *Gentes* patriciennes de la Rome antique, ou les soulèvements des chrétiens sous l'empire qui suivit, des troubles fomentés par les gueusailles du moyen âge aux dissidences prolétaires des 19<sup>e</sup> et 20<sup>e</sup> siècle, en passant par leur instrumentalisation révolutionnaire, que le visible de ces mouvements, qui vaut comme leur signification, apporte une preuve formelle sur un point: celui d'une stabilité de la réitération protestataire contre la norme. Il ne fait pas de doute non plus qu'ils entraînent des transformations dans les configurations socio-historiques où elles éclosent, mais cela n'établit pas qu'ils s'adonnent à orienter l'histoire vers un but, que celui-ci procède de la révélation, de lois naturelles ou de lois de mouvements historiques. Seuls ceux qui dirigent les révolutions, sociales ou nationales, peuvent prétendre agir conformément à l'une d'elles et, en leur nom, offrir un sens aux individus associés par, et dans, la forme de l'émeute ; toutefois, ils agissent sur fond d'incertitude, car ils n'ont jamais la garantie qu'ils s'en attribueront l'origine ou, du moins, qu'ils se l'approprieront.

L'émeute peut donc s'exposer aussi sous des catégories articulant les concepts clés, de "lutttes de classes" et de "mouvements générationnels". Cependant, même si pour autant qu'ils en montrent les potentialités comme une modalité réactive contre les systèmes normatifs et sociaux à partir desquels des individus se vivent et/ou sont structurellement en position dominée, autrement dit comme une modalité spécifique du mouvement général d'émancipation, rien ne dit que l'émeute s'énonce aussi comme élément d'un mouvement vers une fin, ni, à fortiori, que l'on puisse en déduire le contenu, ni dans les catégories humanistes ni dans les catégories sociétales.

On peut commencer à sortir de l'impasse en l'identifiant à la façon du poète Onélio Jorge Cardoso, plutôt comme faim, l'homme a toujours deux faims : la faim de liberté associée à la satisfaction de ses besoins primaires et secondaires. L'émeute est, en ce sens, un acte pour émanciper de la violence de ces faims non satisfaites. Mais elle s'accomplit dans un double paradoxe: d'une part, elle utilise la violence dont elle cherche à s'émanciper (même les manifestations qui se disent pacifiques sont violentes parce qu'elles sont perçues comme telles par d'autres), d'autre part, elle est un moment qui permet à la violence de s'échapper des corps, elle est la violence détachée des corps projetée dans l'espace. Les émeutiers construisent leur solidarité interne par cette activité de projection. Dès lors, les mouvements émeutiers peuvent entraîner

deux processus opposés, sans que l'un et l'autre ait pu à ce jour en atteindre le terme. Soit ils peuvent tendre à achever l'accomplissement de l'individu social par l'émancipation totale de sa soumission à la violence,, soit ils peuvent tendre à le faire disparaître dans une violence construite en tant que nature de l'être, comme dans les doctrines qui ont nourri les pogromes menés par les Sections d'Assaut hitlériennes, ou celles sur lesquelles ont fleuri les violences islamistes en Algérie. L'émeute est ainsi confrontée aux catégories de pureté et d'impureté, d'où se déclinent, par la fascination procurée par les unes ou les autres, les croyances conduisant à des formes sacralisées des morales en concurrence.

En dernière analyse, l'unique catégorie qui vaut vraiment pour émeute se forme quand elle oblige l'utilisation spécifique, et non habituelle, de l'activité d'État, soit dans l'une de ses dimension, soit par l'articulation de plusieurs. Elle n'a pas forcément un caractère national massif, comme dans une situation pré-révolutionnaire, mais comme pour cette dernière, dans une ampleur moindre néanmoins, il oblige un redéploiement du dispositif étatique, législation, mesures sociales, promesses de changement, etc. L'émeute se présente par le caractère totalisant de ces facteurs et s'offre ainsi comme objet sociologique du changement social. Les autres catégories, identifiables à des temps de maturation, sont des épiphénomènes rarement étudiées dans cette perspective.

Il faut donc se résoudre à s'attacher aux éléments constitutifs de l'exacerbation conduisant aux formes émeutières pour voir comment cette continuité procède d'une complication alchimique qui constitue la violence comme objet en soi, qu'il s'agisse de la violence politique ou de la violence sociale. Parmi ceux-ci, l'expression générationnelle en constitue le facteur clé. Elle naît de conditions sociales et politiques vis-à-vis de la reproduction desquelles la génération qui en hérite commence à s'opposer, surtout quand, comme aujourd'hui, elle les s'aggrave. L'émeute peut surgir, on l'a vu, de ce processus comme résultat violent de l'opposition à la violence utilisée pour l'interdire. Mais elle hérite aussi d'une expérience sociale, celle des générations antérieures, où elle puise avant d'oser défier les cadres institués. L'effet générationnel survient dans le procès de transmission. Celui-ci a la propriété d'actualiser l'héritage avec des traits spécifiquement générationnels. On peut observer cette synthèse dans les formes du mouvement social de 1995 en France, comme dans celles de l'intégrisme en Algérie.

Les effets générationnels sont ainsi des modalités de temps historiques articulant luttes sociales et luttes politiques, avancée sociale et industrialisation, capitalisme et modernité, avec les transformations de la culture et des modes de consommation qu'ils impliquent. Ils suggèrent une succession, ou une combinaison, dans le même temps historique, de phénomènes générationnels multiples, précédés par des accumulations et suivis de développements ultérieurs. C'est dans cette articulation du temps historique et du "temps des générations" que l'on peut saisir l'origine des formes d'expression de la violence.

Dans le champ de la distribution des usages de la violence, la génération se relie au désir des parents, comme le notait Freud, de faire renaître et de reproduire leur propre narcissisme à travers leur enfant. Il se développe dans le cadre familial, lieu privilégié de la transmission des rapports de violence inscrite dans l'ordre social. La crise de la famille est la crise de cette transmission. Les parents proposent à leurs héritiers, des buts à atteindre, des objectifs de vie, qui les entraînent dans des logiques de reproduction conduisant à l'imitation, à la répétition, au conformisme, et de différenciation, pour que l'enfant réalise tous les désirs qu'ils n'ont pu satisfaire, qu'il soit "quelqu'un de mieux". Les politiques publiques, celles de la ville, de la jeunesse, sportives et de l'éducation principalement, formes spécifiques de l'activité d'État en vue de l'incorporation des usages contemporains de la violence dans les comportements sociaux, répètent ces représentations. Elles sont des objets par lesquels les responsables politiques tentent de ré-articuler le temps, pour contrecarrer les effets générationnels et la crise de la famille, et de modeler les "jeunes" selon l'image et les souhaits qu'ils projettent sur eux. Ceci explique que les rituels qui accompagnent, la mise en oeuvre des politiques publiques (les inaugurations, les visites, les réunions etc.) sont des moments de jouissance narcissique pour les élites politiques. Elle les entraîne dans la construction d'univers symboliques, parcourus d'effets de fascination s'imposant, à leurs yeux, comme raison suffisante, et pour toutes les justifications du monde, de l'État de droit et de la morale consensuelle. Plus encore, c'est la pauvreté et la misère qui créent des effets de fascination, contribuant à naturaliser la morale en tant qu'elles sont recouvertes par la sensation et le confort que procure la croyance d'agir sur elles.

Ces phénomènes éclairent les motifs de l'assignation au territoire des phénomènes générationnels. Car dans le cas de la France, si les mouvements "beurs" de la décennie 80 n'ont pu se coordonner au plan national, la raison en revient à l'activité de l'État, aidée des politiques publiques, pour empêcher toute identification à un conflit de classe traditionnel et la construction d'un mouvement en recherche de débouchés politiques.

Le résultat de cette activité de ré-articulation du temps, aux fins de modernité, a conduit au paradoxe d'une rupture profonde entre la génération de la marche des "beurs" et la suivante. Il relève d'un procès de "récupération de la créativité sociale" dans les activités auto-organisées et associatives, comme propriété de l'activité d'État. Celle-ci réside, après avoir laissé des activités susceptibles d'être anti-systémiques se développer de façon autonome (lesquelles peuvent aussi dépendre de l'activité des mosquées en France, ou de celle des associations régies par le clergé dans le cas du Pays Basque), dans leur "récupération", selon des procédures administratives et techniques relevant du travail social, pour les conformer aux cadres normatifs. Il s'ensuit une sélection à l'intérieur des groupes qui en sont l'objet, créant les conditions d'un conflit entre ceux qui, tentés d'accepter l'institutionnalisation, en espèrent une ascension sociale et ceux qui, en réaction à ce qu'ils vivent comme une renonciation, sont tentés de se retirer vers d'autres structures d'auto-organisation. Ces dernières



deviennent alors le lieu de passage possible à différentes formes de violence: politique et classiste, nationaliste interclassiste, sociale individuelle et de groupe, lutte armée collective, délinquance, etc. L'issue est contenue dans la dualité institutionnalisation ou violence, cela dépend du ressentiment accumulé dans ces processus et de celui que procure une sortie du conflit vécue comme un échec.

Ainsi, cette impossibilité de l'État - mais qui l'oblige à prolonger sans cesse son activité, d'où des moyens de plus en plus perfectionnés pour pénétrer les sociétés, notamment pas le recours à la multiplicité des médiations sociales - à institutionnaliser totalement et de façon durable la créativité sociale, dévoile-t-elle l'interaction entre son activité et les processus menant à la violence politique et sociale.

### **Hypothèse**

A l'encontre des théories culturalistes, des théories modernes de l'acteur social et de l'État de droit universaliste, des théories dérivées de l'individualisme méthodologique, pensant pouvoir fonder analytiquement la possibilité de comportements collectifs de classe, et des théories classiques éprouvées du terrorisme, il faudrait une théorie des mouvements sociaux centrée sur la tendance des individus à reconstituer des processus d'auto-organisation, face à leur instrumentalisation institutionnelle sous la domination des normes sociales et politico-économiques d'un système donné. Une théorie, donc, qui s'intéresse à la reprise constante de la créativité des activités autonomes par les systèmes de domination étatique et sociale aux fins de leur reproduction, pour comprendre comment s'y trouvent mis en jeu les facteurs générateurs de violence et ce qui détermine son orientation. Elle implique de prendre au sérieux les rapports entretenus par la violence avec la mort.

Ceci conduit à l'hypothèse suivante: dans le continuum de celles qui jalonnent l'histoire humaine, les violences contemporaines relèvent du processus d'émancipation social qui, en tant qu'il constitue l'émancipation de la violence elle-même, sélectionne la civilisation. Mais ce qui explique l'incertitude de son cheminement résulte du conflit entre deux principes conduisant la "lutte pour la vie". Pour assurer la vie, l'un engage la violence, l'autre appelle l'empathie. L'un conduit vers la mort, l'autre, pour cette raison cherche à s'en émanciper. La sélection naturelle les unissait dans les conditions primitives en une même réalité dominée par la mort, le procès de civilisation les a séparés, et en les rendant antagoniques il a donné naissance au processus historique d'émancipation dont les avancées et les reculs procèdent du combat pour la vie contre la violence. Chacun de ses succès signifie le recul du "bien être pour soi" obtenue avec la mort de l'autre. Cette structure<sup>6</sup> explique le caractère non linéaire et instable

---

<sup>6</sup> Dans l'hypothèse, le "capital" et la fuite, représentent les deux termes de la contradiction fondamentale qui structure les conduites sociales. Le "capital" constitue l'essence pure de la concurrence au nom de quoi le marché est le prolongement matérialisé de cette abstraction dont l'expérience sociale nécessite de la violence. La "fuite" résulte de la résistance face à la pénétration de L'État et de la violence transportée par le "capital" formatrice d'habitus sociaux amenant les individus séparés aux fins utilitaires des rapport de concurrence, à continuer à se

d'un processus qui, s'il devait s'achever, signifierait le primat définitif du principe d'identité humaine sur la domination primitive de la mort, autrement dit par la dissolution des rapports de concurrence dans l'abondance des biens nécessaires à la reproduction humaine.

Avant, le résidu primitif, encore là, pourra toujours surgir et entraîner toutes les bifurcations, y compris celles qui répètent, dans des conditions situées et datées, les conditions primitives de la reproduction humaine, le nationalisme ou l'islamisme.

Ce thème du rapport à la mort, de même que celui de la question femme où elle s'insère, induit un examen de sa place dans les rapports d'altérité, comme moteur de l'évolution, et la place du rejet de l'immortalité, ou si l'on veut la reconnaissance de la mort, dans les rapports d'identité qui s'y substituerait comme finalité sociale pour conduire l'évolution, à traiter dans un autre colloque.

---

penser "dans l'Etat" et "de l'Etat". Leur opposition est schématisés par les concepts de "fascination" désignant le produit de la culture qui oriente vers le capital, et de "répulsion" qui désigne le mouvement vers la fuite. Leur rapport conflictuel forme la structure de nivellement des comportements. C'est pourquoi, aujourd'hui, les mouvements sociaux manifestent à la fois les effets des formes antérieures de matérialisation du "capital", cumulés dans les habitus sociaux, et les stratégies visant à les ajuster aux nouvelles normes.