



HAL
open science

Le rôle et le statut de la violence dans les foules

Amélie Berger Soraruff

► **To cite this version:**

Amélie Berger Soraruff. Le rôle et le statut de la violence dans les foules. Philosophie. 2013. dumas-00870308

HAL Id: dumas-00870308

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-00870308>

Submitted on 7 Oct 2013

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License



Amélie BERGER SORARUFF

Le rôle et le statut de la violence dans les foules

Mémoire de Master 1 « Sciences humaines et sociales »

Mention : Philosophie

Spécialité : Histoire de la philosophie et philosophies du langage

Parcours : Recherche

sous la direction de M. Thierry Menissier

Année universitaire 2012-2013



Amélie BERGER SORARUFF

Le rôle et le statut de la violence dans les foules

Mémoire de Master 1 « Sciences humaines et sociales »

Mention : Philosophie

Spécialité : Histoire de la philosophie et philosophies du langage

Parcours : Recherche

Sous la direction de M. Thierry Menissier

Année universitaire 2012-2013

Remerciements

Je présente mes remerciements à mon directeur de mémoire, M. Thierry Menissier, à l'université Pierre-Mendès France, ainsi qu'à l'université de Dundee pour leur aide.

Sommaire

LE MÊME ET L'AUTRE.....	12
L'ÂME DES FOULES.....	14
LA FOULE « CRIMINELLE ».....	16
ECHANGE, INTERACTIVITÉ ET IMITATION.....	19
L'EXPULSION DE LA VIOLENCE.....	22
ENGAGEMENT ET IDENTIFICATION.....	23
LE POUVOIR DE L'IMAGE.....	27
LA PENSÉE IMAGÉE ET LE POUVOIR SYMBOLIQUE.....	29
LA FOULE EN TANT QUE CONTRAT SOCIAL : ENTRE VIOLENCE ET RAISON.....	30
LA FOULE EN TANT QU'INDICATEUR : UN LIEN DE CAUSE À EFFET.....	33
LA PEUR DU CHANGEMENT AU FONDEMENT DES FOULES ET DE LEUR VIOLENCE.....	36
DU DIVERTISSEMENT À L'ENGAGEMENT.....	39
UNE NOUVELLE FORME DE RÉSISTANCE.....	43
UNE MENACE EXAGÉRÉE ET MAL CIBLÉE.....	46
INTERNET ET LA VIOLENCE RÉCRÉATIVE.....	49
PEUT-ON FAIRE DE LA VIOLENCE UN JEU ?.....	52
RECONNAÎTRE LA VIOLENCE.....	54
LA OU LES VIOLENCES ?.....	56
MESURER LA VIOLENCE : UNE QUESTION DE DOULEUR OU DE SOUFFRANCE.....	58
LA VIOLENCE, LE SUJET ET LE REGARD.....	60
VIOLENCE ET VOULOIR.....	61
LA VIOLENCE EST UN ACTE.....	62
LA VIOLENCE ET SON CONTRAIRE.....	64
LA VIOLENCE S'ARRÊTE LÀ OÙ LA COOPÉRATION COMMENCE.....	66
VIOLENCES ET DÉBORDEMENTS.....	68

Introduction

Aussi, par le fait seul qu'il fait partie d'une foule organisée, l'homme descend de plusieurs degrés sur l'échelle de la civilisation. Isolé, c'était peut-être un individu cultivé, en foule c'est un barbare, c'est-à-dire un instinctif. Il a la spontanéité, la violence, la férocité, et aussi les enthousiasmes et les héroïsmes des êtres primitifs. Il tend à s'en rapprocher encore par la facilité avec laquelle il se laisse impressionner par des mots, des images qui sur chacun des individus isolés composant la foule seraient tout à fait sans action et conduire à des actes contraires à ses intérêts les plus évidents et à ses habitudes les plus connues.¹

Gustave Lebon, *la psychologie des foules*.

Par l'utilisation d'un terme tel que « barbare » lourd de signification péjorative, en opposition évidente avec la conduite de l'homme dit civilisé, Gustave Lebon ne fait pas de concession à l'égard de la foule et de la violence qui l'anime. De cette violence, il n'en perçoit que le côté sauvage, primitif ou encore féroce, pour reprendre ses termes, comme si celle-ci ne relevait que de l'absurde. Réduire ainsi l'homme happé par la foule à un barbare revient à accorder peu d'attention à sa valeur identitaire. Ce que nous appelons par ailleurs communément de barbare est toute chose qui nous paraît aller contre des mœurs civilisées. Relevant d'un jugement culturel, bien plus qu'objectif, cette appréciation aime appeler ce qui nous est familier « civilisé », tandis qu'elle accusera de « barbare » ce qui se trouve de l'autre côté de ses frontières, c'est-à-dire ce qui lui est inconnu ou étranger et ce que, par conséquent, elle ne comprend pas. Le « je » est ainsi le point de départ de ce jugement appréciatif. L'usage vocable tout individu hors de leur culture, de leur langage et de leurs frontières, qui se trouvait ainsi, au contraire du rayonnement intellectuel grec de l'époque, relégué au rang de bête. Le barbarisme est en dehors de la culture, de la raison et du langage, il appartient à la bestialité dans sa plus stricte définition. Utiliser cette appellation, c'est renier une différence, une existence et une identité. C'est renier l'autre. Lebon ne voit dans la foule qu'un amas d'individus sujets à leurs instincts. Il parle aussi de spontanéité, faisant peu cas de la valeur intrinsèque de la violence qui découle de ce rassemblement d'individus. La spontanéité faisant écho à une déshinhibition des plus complètes, à l'inverse de la raison, plus modéré, exigeante, réfléchi et restrictive,

1

Gustave Le Bon, *La psychologie des foules* (1895), Paris, Retz C.E.P.L, 1976 , p22 (Crettiez, 2008)

assimiler la violence à quelque chose de spontané équivaut à la placer en dehors d'un quelconque champ intelligible. Seulement, dire de la violence qu'elle n'a pas de sens témoigne déjà d'une méconnaissance sur ce que la violence en tant que concept implique elle-même. La foule, c'est-à-dire un groupe d'individus poursuivant une direction commune et animé par une « âme collective »², est violente selon Gustave Lebon car elle laisse place à l'inconscient. La violence n'est ici qu'une conséquence de cet état qui renvoie là encore à la déshinhibition et à la bestialité, une thématique que développera ensuite Freud dans ses travaux. Pour autant, le texte ne s'attache pas à désigner cette violence. Que faut-il donc entendre dans la violence des foules ? L'auteur parlera de « la violence » et « des violences » sans pour autant les désigner, les décrire. La violence n'est qu'un mot, mais Lebon n'en dit rien. Le terme est vide car, au lieu de saisir un phénomène enraciné dans le réel, il reste dans le nébuleux et ne signifie plus rien. L'article « La violence à l'épreuve de la description » de Cécile Lavergne et d'Anton Perdoncin nous apprend à ce propos qu'il n'y a pas de Violence mais des violences singulières et situées. Il serait donc plus judicieux de parler des *formes* de violences. Elle peut ainsi se décliner en violence physique, psychologique, morale ou encore symbolique. Elle peut en vérité se décliner à l'infini puisque celle-ci se retrouve profondément rattachée à un contexte, une structure, qui la voit naître et se développer. La violence est un phénomène pluriel, là où Lebon en fait une idée au singulier. En tant que phénomène, elle se trouve dotée d'une effectivité. Visible ou invisible, physique ou morale, elle est un acte. Ainsi, lorsque Lebon assimile l'individu en groupe à un barbare, il ne s'emploie pas seulement à refuser d'interpréter la violence en tant qu'idée. Il refuse aussi par là d'interpréter les actes de ces individus. La psychologie des foules de Lebon semble faire de la violence une entité extérieure à l'individu. Ce dernier, plongé dans un état hypnotique, voit sa volonté et son discernement s'évanouir.³ Etrangère à l'homme lui-même, il est en effet difficile d'y accorder une quelconque valeur significative sous cette perspective, ce qui renforce d'autant plus son caractère absurde, effrayant et bestial. Par ailleurs, il est d'usage de dissocier la violence de la force. Alors que la force se distingue par son indépendance et son autorité intrinsèque, inspirant naturellement respect et obéissance, la violence apparaît comme illégitime, ce qui assoit d'autant plus sa mauvaise réputation. Il serait cependant très réducteur de l'appréhender ainsi et de ne pas y déceler par son intermédiaire un moyen d'expression. Car la violence peut être un moyen, un instrument comme le qualifie Arendt

2

Ibidem, p18

³ *Ibid*, p21

dans son essai sur la violence⁴. Au-delà de son caractère « passionnel »⁵, elle peut s'avérer être un moyen en vue d'une fin et donc, être porteuse d'un sens. Il est vrai qu'à l'échelle de la foule, trouver un sens, une raison, à la violence peut sembler plus épineux dans un contexte où l'individu s'efface totalement pour faire émerger une entité nouvelle. Est-ce l'individu qui parle, ou l'entité ? Et qui est-elle ? Pour Gustave Lebon, c'est justement parce qu'elle n'est personne qu'elle ouvre la porte à la violence, car toute responsabilité liée à l'identité et l'individualité disparaît⁶. Canetti dans *Masse et Puissance* insistera sur le sentiment de toute puissance suite à cette appartenance à la foule qui permet à l'homme de dépasser les limites de sa propre individualité. Cet abandon et cette sensation de transcendance appelle à une certaine ivresse et ainsi donc à une violence le plus souvent dévastatrice.⁷ L'auteur insiste par ailleurs sur la tendance inhérente de la foule à vouloir s'étendre et se développer. Elle a pour objectif d'emporter avec elle les éléments qui lui sont extérieurs. Il faut adhérer, se plier à la foule. Dès lors qu'il faut subir, il y a violence. Cependant, de cette violence qui émane de la foule, on aime le plus souvent y voir le côté récréatif ou bêtement cathartique. En d'autres termes, elle ne sert qu'à évacuer les tensions, à se soulager, rien de plus. Seulement, dès lors que la violence entre « en jeu », si l'on peut dire, peut-on encore user le terme de « récréatif » ? Car dans ce vocable, c'est encore le manque de signification qui vient une fois de plus définir la violence. Or, de la violence qui émane des différentes formes de rassemblements, l'on peut y voir se profiler un malaise culturel, social et/ou politique plus profond. C'est là ce qu'affirme par ailleurs Charles Tilly, faisant de la violence collective « l'un des meilleurs indicateurs de la vie politique d'une société »⁸ dans son article « La violence collective dans une perspective européenne ». Les flashs mobs encore, rassemblements éclairs dans le but le plus souvent d'achever un acte distrayant, s'avèrent tout aussi ambiguës. D'abord récréatifs, ils peuvent rapidement se montrer menaçants et devenir prétextes à diverses protestations contre un régime politique ou économique. L'on peut prendre pour exemple les débordements survenus en avril 2010 à Philadelphie où plusieurs commerces furent saccagés à la suite d'un flash mob, faisant ainsi accroître un sentiment de crainte au sein de la population. Ce phénomène de rassemblement, devenu une nouvelle potentielle forme de criminalité, inquiète par son insaisissabilité (étant par nature éphémère) et son imprévisibilité. Ces

⁴ Hannah Arendt, *On violence*, San Diego; New-York; London, Harcourt Brace Jovanovich, 1970, p.46

⁵ Xavier Crettiez, *Les formes de la violence*, Paris, La Découverte « Repères », 2008, p.9

⁶Gustave Le Bon, *La psychologie des foules*, op. cit., p.21

⁷ E. Canetti, *Masse et Puissance* (1960), trad.fr. R. Rovini, Paris, Gallimard, 1966.

⁸ Charles Tilly, « La violence collective dans une perspective européenne », *Tracés*, Revue de sciences Humaines n°19, 2010, p184.

rassemblements éclairs que sont les flashs mobs s'organisent à travers l'usage de technologies (Facebook, Twitter) amenant les forces de l'ordre dans une impasse car leurs usages relèvent le plus souvent de la sphère privée. Imprévisibles, insaisissables et privés, les flashs mobs éveillent de plus en plus un sentiment de clandestinité. Pour ceux qui y adhèrent, il s'agit de prendre part à quelque chose de spécial, de particulier. Pour ceux qui sont extérieurs au mouvement, la méfiance est de rigueur puisqu'on ne peut jamais savoir à quoi s'attendre. Ainsi, ce qui fut au début récréatif peut rapidement devenir un moyen de pression, ainsi qu'une source d'angoisse. Au travers du flash mob se dessine la rencontre entre le divertissement et ce que l'on appelle « le trouble de l'ordre public ». Les violences qui se déploient disent quelque chose de la foule et du contexte sociopolitique qui l'entoure. C'est le mécontentement, l'insatisfaction ou encore l'ennuie qui poussent les gens à se manifester, à se rassembler et à agir. Manifester en groupe, c'est acquérir la sensation illusoire de détenir le pouvoir et de tromper pour un temps son mécontentement.⁹ Si nous nous sommes questionnés sur le concept de violence ainsi que la violence des foules, il nous reste à présent à décortiquer le terme de « foule » lui-même, car c'est d'elle que proviennent les phénomènes violents. Nous nous sommes d'ailleurs interrogés sur son identité. Qui est-elle ? Que représente-t-elle ? Le terme de « foule » à vrai dire reste ambigu car trop abstrait. Il y a en anglais par exemple différents mots pour faire référence à un rassemblement tels que *riot*, *crowd*, *mob* ou *mass*. Puisque nous avons parlé des flashs mobs, notons que là aussi, le phénomène se décline en *smart mob*, *carrot mob*, *kiss mob* ect... La « foule » apparaît uniforme, inadéquate et statique dans la définition trop large qu'elle propose. L'objectif ici sera de montrer et comprendre le lien entre violence et foule par le biais d'auteurs tels que Le Bon, Sighele, Tarde ou encore Freud. Ainsi que pourquoi l'utilisation de ce terme-ci invite le plus souvent, pour ne pas dire toujours, à la suspicion et à la prudence. La foule contient-elle nécessairement les germes de la violence ? Est-il toujours pertinent de parler de foule aujourd'hui ? La deuxième partie du travail s'attachera au travers de l'exemple des smart mobs (foule intelligente), sous une de leur forme particulière qu'est le flash mob, de montrer qu'au contraire l'hystérie collective et « l'irrationalité croissante¹⁰ » que craignait Le Bon ne sont pas inhérentes aux rassemblements et qu'à ce titre il est faux de désigner sous la « foule » tout type de rassemblements. Nous nous devons de souligner alors que ces manifestations ne se font pas

⁹ Linda Kiltz « Flash mobs ; the newest threat to local governments », *Public Management* (00333611); Dec 2011, Vol. 93 Issue 11, p6

¹⁰ Julliard Jacques, « Foule, public, opinion » Introduction, *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle*, 2010/1 n°28, p. 7-12.

par hasard et qu'elles « disent » quelque chose de notre société. Si violences il y a, elles ne sont point barbares et symptomatiques d'une absurdité de la foule, mais plutôt un moyen d'expression et, dans le cas des smart mobs, un moyen de communication. Enfin, puisque la question de la violence est soulevée et qu'il importe de savoir alors ce qu'est un collectif violent, la troisième partie s'articulera autour de ce thème-là. L'on ne peut en effet correctement définir un collectif violent si l'on n'est pas capable de définir la violence elle-même. Il apparaîtra évident qu'un smart mob de type flash mob n'a rien de commun à une émeute. La violence est-elle un fait ou une affaire de jugement ? C'est dans le rapport et l'interaction entre les individus que l'on trouvera un début de réponse et dans l'analyse de deux types de rassemblements. Nous terminerons alors sur une redéfinition de la « foule » en tant que phénomène intrinsèquement violent, là où d'autres rassemblements ne sont pas sujets à la violence et ne peuvent donc être relégués sous cette appellation. L'expression « foule » par ailleurs souffre de nombreuses confusions et il faudra alors distinguer en dernier lieu *foules*, *masses*, *classes*, *groupe*, *public* et *opinion*. Il s'agira de conclure selon l'idée que si les foules ne sont pas de retour, en écho à l'article d'Olivier Bosc¹¹, les rassemblements restent au contraire d'actualité.

¹¹ Olivier Bosc, « Les foules sont de retour » Présentation, *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle*, 2010/1 n°28, p. 3-5.

Partie 1

-

La violence des foules

Chapitre 1 – Qui est la foule ?

Le même et l'autre

Il n'est pas donné à chacun de prendre un bain de multitude: jouir de la foule est un art; et celui-là seul peut faire, aux dépens du genre humain, une ribote de vitalité, à qui une fée a insufflé dans son berceau le goût du travestissement et du masque, la haine du domicile et la passion du voyage. Multitude, solitude: termes égaux et convertibles pour le poète actif et fécond. Qui ne sait pas peupler sa solitude, ne sait pas non plus être seul dans une foule affairée. Le poète jouit de cet incomparable privilège, qu'il peut à sa guise être lui-même et autrui. Comme ces âmes errantes qui cherchent un corps, il entre, quand il veut, dans le personnage de chacun. Pour lui seul, tout est vacant; et si de certaines places paraissent lui être fermées, c'est qu'à ses yeux elles ne valent pas la peine d'être visitées. Le promeneur solitaire et pensif tire une singulière ivresse de cette universelle communion. Celui-là qui épouse facilement la foule connaît des jouissances fiévreuses, dont seront éternellement privé l'égoïste, fermé comme un coffre, et le paresseux, interné comme un mollusque. Il adopte comme siennes toutes les professions, toutes les joies et toutes les misères que la circonstance lui présente. Ce que les hommes nomment amour est bien petit, bien restreint et bien faible, comparé à cette ineffable orgie, à cette sainte prostitution de l'âme qui se donne tout entière, poésie et charité, à l'imprévu qui se montre, à l'inconnu qui passe.

Baudelaire, *Le Spleen de Paris*, Les foules¹²

« Bain de multitude », « jouissances fiévreuses » ou encore « prostitution de l'âme », les mots de l'écrivain inspirent méfiance et traduisent d'une belle manière la traditionnelle mauvaise réputation de la foule. Rattachée à la folie, l'ivresse et l'excès, l'auteur insiste de même sur ce « goût du travestissement et du masque », évoquant dans une autre mesure l'aspect dionysiaque propre aux rassemblements collectifs. René Girard soulignait ce même phénomène dans *La violence et Le sacré*, en pointant à travers l'image du dieu Dionysos la fusion du Même et l'Autre. Les individus se voient épris d'une frénésie générale propice à la transfiguration ; le multiple fusionne pour ne faire plus

¹²

Baudelaire, *Petits poèmes en prose (le spleen de Paris)*, (1869), Paris, Garnier Flammarion, 1967, p61

qu'un. Céline Masson décrit dans son article¹³ Dionysos comme « le dieu qui vient, qui apparaît, qui se manifeste, qui s'annonce par éclats. Il tombe du ciel en tous lieux. C'est le jaillissement dans toute sa vigueur et sa soudaineté voire sa brutalité. Ce dieu de l'apparition et de l'épiphanie fait l'épreuve de l'absence et de la présence dont il use pour bondir masqué sur la scène du visible. » En tant que figure mythique porteuse de violence dû à la transfiguration du réel qu'elle implique, à sa dualité et à la vacuité de son identité (Dionysos est un masque), elle offre de même à la foule une image chaotique. Dénuée de sens et abstraite, la foule a tout lieu d'être une invitation à l'abandon le plus complet et provoque en conséquence un sentiment de suspicion très marqué. Communément définie comme un agrégat d'individus, la foule n'est pourtant personne. De là elle évoque dans l'imaginaire collectif une bête, un être pluriel et primitif aux antipodes de l'homme au singulier porté par la raison.

¹³ Masson Céline, « Dionysos. La déchirure et l'excès. L'image perverse », *Cliniques méditerranéennes*, 2006/2 no 74, p. 89-101. DOI : 10.3917/cm.074.0089

L'âme des foules

Pourquoi la foule dérange ? Certainement parce personne n'a su faire l'impasse sur cette part irrationnelle qui l'anime et la fait se mouvoir. Gustave Le Bon, auteur incontournable sur le sujet, parle d'âme collective dans sa *Psychologie des foules*. La foule est bien plus qu'une agglomération d'individus, car il ne suffit pas de se réunir sur un même point pour constituer un seul et même corps. Quelque-chose doit lier intimement les individus afin de faire fusionner leurs altérités. Ce quelque-chose, ce lien indispensable, c'est ce que l'auteur nomme « l'âme » collective, conférant dès lors à ce phénomène social un côté mystique. La collectivité, dû à la formation de cette âme, devient selon les mots de Le Bon « une foule organisée, ou si l'on préfère, une foule psychologique. Elle forme un seul être et se trouve soumise à la *loi de l'unité mentale des foules*. »¹⁴ L'âme selon la tradition aristotélicienne soude et insuffle de l'énergie à la matière pour la faire se mouvoir. La foule ici, prend vie grâce à cette âme dont l'origine et la nature nous restera inconnue. Elle apparaît comme un déjà-là, une force mystique qui s'empare d'un tout informe afin de le structurer. Dans cette perspective, l'auteur parle bien d'une agglomération d'individus devenue une foule *organisée* et insiste sur sa nouvelle *unité* acquise. La foule n'est donc pas abordée comme une situation sociale, un fait ou encore un objet. Elle est perçue comme un organisme biologique, un être qui prend vie et grandit. Cette métaphore est par ailleurs assumée par Gustave Le Bon qui décrit « un être provisoire, formé d'éléments hétérogènes qui pour un instant se sont soudés, absolument comme les cellules qui constituent un corps vivant forment par leur réunion un être nouveau manifestant des caractères fort différents de ceux que chacune de ces cellules possède ». ¹⁵ Cette attribution animique n'est pas propre à Le Bon et au champ des sciences sociales, elle se retrouve aussi en littérature. Maupassant s'épanche lors de quelques lignes dans son récit de voyage *Sur L'eau* sur son sentiment par rapport à la foule :

D'ailleurs, j'ai, pour une autre raison encore, l'horreur des foules. Je ne puis entrer dans un théâtre ni assister à une fête publique. J'y éprouve aussitôt un malaise bizarre, insoutenable, un énervement affreux comme si je luttais de toute ma force contre une influence irrésistible et mystérieuse. Et je lutte en effet contre l'âme de la foule qui essaie de pénétrer en moi. ¹⁶

14

Gustave Le Bon, *La psychologie des foules*, *op. cit.*, p.18

¹⁵ *Ibidem*, p19

¹⁶ Guy de Maupassant, *Sur l'eau* (1888), Paris, Gallimard 1993, p111

L'extrait appuie en effet sur cette âme qui fait de la foule un être à part entière. Un être avec ses désirs et ses envies qui peut ainsi se mouvoir et agir. C'est l'âme, cette force autogénérée et proactive, qui lui confère une aura mystérieuse et provoque un sentiment légitime de malaise. Par ailleurs, Le Bon peine à expliquer les origines de la formation de la foule comme le pointe justement Vincent Rubio dans son article « La foule. Réflexions autour d'une abstraction »¹⁷ Le rôle de l'âme y est prépondérant, mais confus. Ainsi, en premier lieu, c'est suite à la réunion d'individus, à la dislocation de leur singularité en vue d'une fusion progressive que se forme en même temps l'âme collective. L'unité mentale se crée après la formation d'une unité numérique, source d'une promiscuité propice à la rencontre, puis à la fusion du Même et l'Autre. L'âme collective vient alors jeter un souffle permanent sur cette abstraction et lui donne une nouvelle corporéité. Seulement, ainsi que l'article le démontre, Le Bon se perd dans un raisonnement tautologique, arguant que « c'est surtout par les éléments inconscients qui forment l'âme d'une race, que se ressemblent tous les individus de cette race » et que « ce sont précisément ces qualités générales du caractère, régies par l'inconscient et que la plupart des individus normaux d'une race possèdent à peu près au même degré, qui, dans les foules, sont mises en commun ».¹⁸ Les individus sont antérieurement conditionnés par des éléments inconscients relatifs à leur race. Ces éléments inconscients constituent en d'autres termes l'âme de la race. Or ce sont ces mêmes éléments qui font office de fond commun et permettent à la foule et donc, à la dite âme collective de naître. Seulement, les éléments inconscients que soulignent Gustave Le Bon son déjà eux-mêmes une âme collective. Son raisonnement nous mène dans une impasse. Le texte en effet semble dire que l'âme collective est produite par une autre âme collective. L'âme produit l'âme. Quant à la formation de la foule, le lecteur comprend en premier lieu que c'est grâce à l'âme collective qu'elle se forme avant d'apprendre quelques lignes plus tard que c'est la foule qui produit l'âme collective. L'âme est à la fois dans ce raisonnement le point de départ et le point final, se révélant ainsi être la substance même de la foule. Si l'âme produit l'âme, c'est aussi en d'autres mots la foule qui fait la foule. En tant qu'organisme vivant, il n'est alors pas rare de la voir personnifiée ou prendre les traits d'un animal. C'est sous cette tradition, cet angle de lecture animiste, que la foule apparaît comme surnaturelle et rend en conséquence son étude, ainsi que son objectivation, difficiles.

¹⁷ **Vincent Rubio**, « La Foule. Réflexions autour d'une abstraction », *Conserveries mémorielles* [En ligne], #8 | 2010, mis en ligne le 25 septembre 2010, Consulté le 15 mai 2013. URL : <http://cm.revues.org/737>

¹⁸ Gustave Le Bon, *la psychologie des foules*, *op. cit.*, p.20

La foule « criminelle »

L'assimilation de la foule à un être vivant et l'emploi presque ésotérique du concept d'âme souligne son caractère irrationnel et explique en partie le sentiment de méfiance qu'elle provoque inévitablement. Pour autant, la mauvaise réputation de la foule n'est pas seulement due à cela et puise aussi sa source dans le travail de Le Bon dont la popularité fut en son temps indéniable. Quelle a été son influence sur le sujet et de quelle manière ? Si divers auteurs se sont penchés sur la foule en tant que phénomène social et ont proposé une étude à son sujet tels que Tarde, Sighele, Canetti ou encore McDougall, Le Bon apparaît comme la figure principale, sinon le point de départ, de ce mouvement. *La psychologie des foules*, succès commercial en son temps, assure à Le Bon un rayonnement international qui contribuera à l'associer définitivement à ce domaine des sciences sociales et à l'ériger en précurseur. L'édition américaine reprend les mots d'Anson Rabinbach sur la quatrième couverture et affirme ainsi : « any study of crowd behavior, popular psychology, fascism, etc. would do well to begin with Le Bon's work »¹⁹ (*toute étude du comportement des foules, de la psychologie populaire, du fascisme, etc. devrait commencer avec l'œuvre de Le Bon*). De même pour l'édition française des presses universitaires de 1963 dont l'avant propos appuie sur le fait qu'il faut lire ce livre. Il est donc impossible de passer à côté du travail de Le Bon tant il constitue le pivot central de tout un champ social, que ce soit en France ou même à l'étranger. La popularité de son œuvre se verra par ailleurs renforcé avec l'avènement de régimes totalitaires au cours du XIXe siècle et laissera court à de multiples fantasmes quant au destin de l'œuvre. Il se dira entre autres que *La psychologie des foules* de Le bon se trouve être le livre de chevet d'Hitler et qu'il est une source d'inspiration notable pour les dictateurs du même rang. Ainsi, l'auteur et son livre acquiert le statut particulier de visionnaire, de sociologue cynique ayant ouvert la voie à l'ère des foules, de la psychologie des foules et tendu la main aux pratiques totalitaires. Pourtant, les travaux de Le Bon brilleront finalement par leur absence au cours la mise en perspective effectuée par Timothy Riback dans son ouvrage *Dans la bibliothèque privée d'Hitler*²⁰. D'abord agréé par ses pairs et repris par Freud dans *Psychologie collective et analyse du Moi* ou plus récemment par Moscovici dans *L'âge des foules : un traité historique de psychologie des masses*, Le Bon souffre par

¹⁹ Gustave Le Bon, *The crowd : a study of the popular mind* (1895), tr. ang. T. Fisher, New York, Dover Publication Inc, 2002.

²⁰ Timothy W. Ryback, *Dans la bibliothèque privée d'Hitler. Les livres qui ont modelé sa vie*, Paris, Éd. du Cherche-Midi, 2009.

la suite d'une érosion d'intérêt quant à la valeur de son travail. La méfiance est de rigueur au point qu'Olivier Bosc dans son article en vient à traiter l'œuvre de « mythe ».²¹ La désacralisation est en marche. L'œuvre est-elle si pertinente et originale que ça ? Si son succès fut réel, l'association systématique de Gustave Le Bon à la psychologie des foules est biaisée dès le départ. Cette image de depositaire n'est qu'un trompe-l'œil comme l'affirme Vincent Rubio²². Une rapide recontextualisation de l'œuvre de Le Bon, publiée en 1895, nous indique que les travaux de Tarde et de Sighele, qui ont respectivement sorti *Les Lois de l'imitation* (1890) et *La foule criminelle* (1891)²³, se trouvent être antérieures à celle-ci. Par ailleurs le manque assumé de références dans l'ouvrage de Le Bon conduira au soupçon grandissant de plagiat. Loin d'être originale donc, *La psychologie des foules* s'apparente à une synthèse de différents travaux dont l'angle de lecture est coloré de négativité. Si Le Bon empruntera à Tarde sa théorie de l'imitation comme fondement du lien social, il s'appuiera aussi sur les conclusions de Sighele à propos des mécanismes en jeu dans la foule. Il adopte de fait une sémantique similaire. Là où Sighele parle d'Association, de répétition— ou multiplication— et de contagion, Le Bon emploie les termes d'affirmation, de répétition et de contagion. Néanmoins, outre cette ressemblance dans la structure de leurs études, c'est aussi l'ombre du point de vue de Sighele qui planera sur les écrits de Le Bon. Ainsi, si l'auteur se défend de réduire les foules à leur aspect « criminel », pointant aussi leur dimension sacrificielle et leur capacité à se montrer héroïque, ces points positifs ne constituent d'une partie mineure de son ouvrage et ne font l'objet que de quelques lignes. Fortement influencé par *La foule criminelle*, Le Bon dessinera une image des foules peu glorieuse, d'emblée entachée par des études antérieures. La pensée de Sighele est en effet préconditionnée par sa formation de criminologue et par un entourage intellectuel essentiellement constitué de juristes, expliquant ainsi la criminalité comme angle d'attaque. De plus, Le Bon est aussi soupçonné d'avoir puisé une grande partie de sa pensée dans l'œuvre d'Hyppolite Taine, *Les origines de la France contemporaine*. Or l'ouvrage s'inscrit déjà lui-même dans un mouvement de pensée réactionnaire, induisant en conséquence un regard sévère à l'égard de la foule. Pourtant Le Bon clame une volonté de dresser un bilan objectif et critique dans sa préface :

²¹ Olivier Bosc, « Gustave Le Bon, un mythe du xxe siècle ? », *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle*, 2010/1 n° 28, p. 101-120.

²² Vincent Rubio, « Le regard sociologique sur la foule à la fin du xixe siècle », *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle*, 2010/1 n° 28, p. 13-33.

²³ Scipio Sighele, *Les foules criminelles* (1891), trad. Fr. P. Vigny, Paris, Félix Alcan deuxième édition, 1901.

J'ai essayé d'aborder le difficile problème des foules avec des procédés exclusivement scientifiques, c'est-à-dire en tâchant d'avoir une méthode et en laissant de côté les opinions, les théories et les doctrines. C'est là, je crois, le seul moyen d'arriver à découvrir quelques parcelles de vérité, surtout quand il s'agit, comme ici, d'une question passionnant vivement les esprits. Le savant, qui cherche à constater un phénomène, n'a pas à s'occuper des intérêts que ses constatations peuvent heurter. Dans une publication récente, un éminent penseur, M. Goblet d'Alviela, faisait observer que, n'appartenant à aucune des écoles contemporaines, je me trouvais par. fois en opposition avec certaines conclusions de toutes ces écoles. Ce nouveau travail méritera, je l'espère, la même observation. Appartenir à une école, c'est en épouser nécessairement les préjugés et les partis pris.²⁴

Défendant un travail porté par une méthode scientifique et ainsi donc, dénué de partis pris, l'auteur prétend exposer une étude neutre. Cependant, les liens établis précédemment avec les travaux de Tarde, Sighele et Taine nous montrent au contraire que *La psychologie des foules* baigne dans une mare de préjugés. Le regard que porte Le Bon se voit préconditionné et contribue, due à la popularité et l'influence non négligeable de son œuvre, à entériner l'image négative de la foule dans l'inconscient collectif. De cette méfiance à l'égard des collectifs, la société en est imprégnée et adopte instinctivement un point de vue similaire à Le Bon et à la tradition intellectuelle qui le précède. C'est là ce que conclut Vincent Rubio après avoir mené une enquête auprès de différents individus.²⁵ Chaque réponse fait l'écho d'une sensation de malaise face à la foule. Une fois de plus, sa folie, sa violence et son irraison sont soulignées. La foule est invariablement une menace, elle est dangereuse car mystérieusement dotée d'une puissance dévastatrice. Sa violence intrinsèque, voilà ce qui provoque tant de crainte à son sujet, voilà ce qui fait d'elle un danger pour l'ordre de la société. Il importe donc de cerner quelles sont les caractéristiques de la foule qui la rendent nécessairement violente et justifiant de là cette peur à son encontre.

²⁴Gustave Le Bon, *La psychologie des foules*, op. cit. , p.8.

²⁵ Rubio Vincent, « Psychologie des foules, de Gustave le Bon. Un savoir d'arrière-plan », *Sociétés*, 2008/2 n° 100, p. 79-89. DOI : 10.3917/soc.100.0079

Chapitre 2 – Comment est la foule ?

Echange, interactivité et imitation

Un rapide coup d'œil au dictionnaire nous informe que la foule se définit par une « multitude de personnes réunies en un même lieu », faisant de l'unité numérique et de l'unité spatio-temporelle ses principales caractéristiques. Cette définition sommaire est elle-même utilisée comme point de départ dans *La psychologie des foules*. Le Bon écrit dans un premier temps ; « Au sens ordinaire le mot foule représente une réunion d'individus quelconques, quels que soient leur nationalité, leur profession ou leur sexe, et quels que soient aussi les hasards qui les rassemblent. »²⁶ Seulement, un rassemblement de quidams ne suffit pas à faire de ceux-là une foule. L'unité n'est pas seulement géographique, elle est aussi mentale. C'est d'ailleurs ce qui conduit Le Bon à aborder le phénomène sous un angle psychologique.

Au point de vue psychologique, l'expression foule prend une signification tout autre. Dans certaines circonstances données, et seulement dans ces circonstances, une agglomération d'hommes possède des caractères nouveaux fort différents de ceux des individus composant cette agglomération. La personnalité consciente s'évanouit, les sentiments et les idées de toutes les unités sont orientés dans une même direction. Il se forme une âme collective, transitoire sans doute, mais présentant des caractères très nets. La collectivité est alors devenue ce que, faute d'une expression meilleure, j'appellerai une foule organisée, ou, si l'on préfère, une foule psychologique. Elle forme un seul être et se trouve soumise à la *loi de l'unité mentale des foules*.²⁷

La multitude, la diversité et l'altérité se fondent et forment un être nouveau. La foule signifie en d'autres termes l'abolition des différences et de l'individuation. En tant que rencontre sociale, c'est en effet inévitable. L'instinct naturellement grégaire de l'homme le pousse toujours à rejoindre un clan, à se fondre dans une structure, à s'oublier au profit d'un cadre sécurisant. Cet abandon volontaire de soi-même est par ailleurs un des fondements de la société, le moteur du contrat social. Hobbes voyait dans l'état de nature, concept philosophique utile à la théorisation du lien social, une situation chaotique ou

²⁶

Gustave Le Bon, *La psychologie des foules*, op. cit. , p17

²⁷ *ibidem*

chacun se doit de se battre pour sa survie. L'homme étant à ce stade naturellement individualiste et égoïste se trouve en conséquence en rapport conflictuel avec ses semblables.

En sorte que l'on trouve dans la nature humaine trois causes principales de conflits; premièrement, la compétition; deuxièmement, la défiance; troisièmement, la gloire. La première pousse les hommes à attaquer pour le profit, la seconde pour la sécurité et la troisième pour la réputation. Dans le premier cas ils utilisent la violence pour se rendre maîtres de la personne d'autres hommes, femmes, enfants, et du bétail ; dans le second, pour les défendre ; dans le troisième, pour des détails, comme un mot, un sourire, une opinion différente et tout autre signe qui les sous-estime, soit directement dans leur personne, soit, par contrecoup, dans leur parenté, leurs amis, leur nation, leur profession ou leur nom. Par cela il est manifeste que pendant ce temps où les humains vivent sans qu'une puissance commune ne leur impose à tous un respect mêlé d'effroi, leur condition est ce qu'on appelle la guerre : et celle-ci est telle qu'elle est une guerre de chacun contre chacun²⁸.

L'individualisme dans l'état de nature conduit l'homme à percevoir l'autre comme un ennemi. De là naît la situation peu enviable de guerre de tout contre tous. Seulement, ce conflit général induit de même une promiscuité permanente avec la mort. Ainsi, le sentiment inconfortable d'insécurité prime et empêche les hommes de vivre. La création d'un ordre étatique apparaît comme un besoin pratique. Chacun alors, dans un consentement mutuel, se résout à se destituer d'une part de ses libertés et à se soumettre à la volonté d'un gouvernant. Entrer en société signifie s'adapter et composer avec l'autre. Il s'agit de volontairement restreindre ses libertés individuelles au profit d'un confort et d'une sécurité sociale, de faire des concessions en vue d'un bien plus grand. L'indépendance solitaire de l'individu angoisse à l'inverse du lien social qui contient la promesse de paix et de stabilité. Par ailleurs, l'on parle au quotidien de « vie en société » comme si cette dernière nous protège en effet de la mort, là où l'état de nature, selon la vision qu'en a Hobbes, se révèle être dangereux. Se joindre à l'autre rassure, ne faire qu'un avec lui rend plus fort. Seul, l'homme reste faible car il ne peut que compter sur lui-même et rien de ce qu'il gagnera, conquerra et possèdera ne lui sera définitivement acquis, ses biens étant toujours susceptibles d'être la proie d'un autre. Le nombre fait la force. L'autre n'est pas un ami, mais un allié. Voilà pourquoi sa présence s'avère si précieuse. L'absence d'interaction avec l'autre, l'absence de promiscuité, rend la création d'une société impossible. Celle-ci ne peut se penser sans l'implication d'un lien social. Le Même et l'Autre sont appelés à se confondre. Dans cette perspective, Tarde fait de l'imitation le fondement de tout lien social. Il affirme ainsi dans *Les lois de l'imitation*²⁹ que « l'être social, en tant que social, est imitateur par essence, et que l'imitation joue dans les sociétés

28

Thomas Hobbes, *Léviathan : ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil* (1651), trad. fr G. Mairet, Paris, Gallimard, 2000, p.221

²⁹ Gabriel Tarde, *Les lois de l'imitation* (1890), Paris, Félix Alcan, 1921, p.12

un rôle analogue à ce lui de l'hérédité dans les organismes ou de l'ondulation dans les corps bruts ». L'imitation, action réciproque, et la répétition, action imitative non-réciproque, agissent comme moteur de la vie sociale. Le rapport à l'autre, l'échange, est étroit. Tarde décrit du reste la société comme un système de services mutuels. Les individus se trouvent liés, soudés entre eux et font parti d'un tout. L'homme, en société, ne peut plus être pensé sans ceux qui l'entourent. Il est l'autre car la société se crée par la mimésis et par elle, permet aux éléments hétérogènes de devenir homogènes.

L'hétérogène et non l'homogène est au cœur des choses. Quoi de plus invraisemblable, ou de plus absurde, que la coexistence d'éléments innombrables nés co-éternellement similaires ? On ne naît pas, on devient semblables. Et d'ailleurs la diversité innée des éléments, n'est-ce pas la seule justification possible de leur *altérité* ? Nous irions volontiers plus loin : sans cet hétérogène initial et fondamental, l'homogène qui le recouvre et le dissimule n'aurait jamais été ni n'aurait pu être. Toute homogénéité, en effet, est une similitude départies, et toute similitude est le résultat d'une assimilation produite par répétition volontaire ou forcée de ce qui a été au début une innovation individuelle.³⁰

L'unité d'éléments naturellement divers ne peut se faire qu'au moyen de l'imitation. Les individus ne sont pas fondamentalement les mêmes, ils sont en premier lieu différents les uns les autres. C'est à travers leur interaction, leur réunion, que ces derniers tendent à s'homogénéiser. L'imitation est en d'autres mots l'identification à l'autre. De cette identification rassurante émerge en contrepartie une certaine intolérance pour tout élément extérieur.

L'expulsion de la violence

Gustave Le Bon observe dans ses travaux cette même transformation de l'hétérogène en tout homogène ainsi que ce sentiment de puissance s'émanant de l'individu en raison de la foule qui constitue un support et un allié. La force que procure la présence de l'autre s'avère être une sensation grisante et ouvre la porte à la licence. En effet, il ne s'agit pas seulement de se sentir plus fort grâce aux autres, mais surpuissant. Le Bon emploiera par ailleurs le terme de « puissance invincible »³¹ pour décrire cet état mental. Et puisque l'individu dans la foule est l'autre, il peut aisément s'y cacher derrière. La foule se trouve ainsi être un lieu d'anonymat, de désengagement identitaire et laisse logiquement la

³⁰ *Ibidem*, p.78

³¹ Gustave Le Bon, *La psychologie des foules*, op. cit. , p.21

place à la déshinibition due au port sécurisant du masque. La déshinibition, en tant qu'expression instinctive et pulsionnelle, est porteuse d'action brutales, animales et donc violentes. La foule, parce que désinhibée, est intrinsèquement violente, ou du moins potentiellement porteuse d'une violence interne. Mais comment est appréhendée cette violence ? Pour qu'un rassemblement d'individus perdure en tant que foule, il faut que la violence qui les anime soit gérée. Il n'en résulterait dans le cas contraire qu'un mouvement de panique, logiquement suivi d'une dislocation générale du collectif. De là, il apparaît évident que la pérennité de la foule ne peut être assurée qu'au moyen d'une extériorisation de la violence qui la fait se mouvoir. René Girard³² voit pour sa part dans la figure du bouc émissaire un exutoire salutaire pour toute structure sociale. Toute la violence contenue dans la société est dirigée et concentrée sur un seul et même point ; le bouc émissaire. C'est ensuite pas son sacrifice, remède cathartique, que la violence mortifère est ainsi expulsée. Sans ouverture, sans exutoire, la société est vouée à s'autodétruire. La violence se doit d'être appréhendée comme un flux qu'il appartient à la foule de canaliser et d'orienter. Puisque l'individu s'identifie à l'autre et considère la foule comme une extension de lui-même, une direction interne sans dommages s'avère impossible. C'est donc vers l'extérieur que la violence sera propulsée.

Engagement et identification

Celui qui adhère à la foule ne fait pas que s'ajouter à une masse d'individus déjà formée. La foule n'est pas une somme d'individus, mais un tout. Une unité corporelle constituée d'une forme et d'une matière, selon Moscovici qui reprendra une structure aristotélicienne.³³ Les individus composent la matière passive et malléable, tandis que les croyances qui les agitent sont la forme qui produit le phénomène de foule psychologique. Car pour être soudés et former une foule dite organisée ou psychologique, les membres de celle-ci doivent avoir quelque-chose en commun. Cela peut-être un sentiment, une situation socioculturelle, un objectif précis. Si Le Bon indique que la foule est un assemblage d'individus se mouvant dans une même direction, il faut ajouter que c'est bien parce que ces individus partagent quelque-chose en commun qu'ils se meuvent en direction d'un même point. C'est ainsi l'intérêt commun qui les fait se réunir comme

³² René Girard, *La violence et le sacré* (1972), Paris, Grasset, 1978.

³³ Serge Moscovici, *L'âge des foules: un traité historique de psychologie des masses* (1981), Bruxelles, Les Editions Complexes, 1985, p.151.

l'explique Freud dans *La psychologie collective et analyse du Moi*³⁴. C'est ensuite par la contagion, due à la présence de l'autre, et ainsi à l'intensification des émotions que la foule psychologique prendra corps et vie. Le partage et la mise en commun est au fondement de la formation de la foule. Si bien qu'on peut lui substituer le nom de collectif. Il ne s'agit donc pas simplement d'adhérer à la foule, mais de lui appartenir. Ce rapport essentiel qui lie l'individu à la foule explique son dévouement envers elle, ainsi qu'à l'idée qui l'anime. Il ne s'agit pas de soutenir un point de vue, mais d'avoir foi en lui. Moscovici emploie par ailleurs le terme de « croyances » lorsqu'il se réfère à la forme de la foule, et non celui des « idées ». La croyance des foules, en tant que foi, implique donc un engagement que l'on pourrait qualifier de religieux à l'égard des membres qui les composent. La définition de Michel Laxenaire dans *Croyances et psychologie des foules* va d'ailleurs dans ce sens :

Le dernier niveau de la croyance est aussi le plus commun mais également le plus porteur de dangers pour l'individu et pour le groupe, c'est le « Je crois en ». Il concerne le sens le plus fort du terme, celui que l'on retrouve à l'origine de ce qui cimente la psychologie des foules. « Je crois en » marque l'adhésion pleine et entière, l'option fondamentale de toute une vie, celle qui engage le croyant dans tous ses modes de pensée et de comportement. Il n'y a plus ici ni aléatoire ni conjectural, le niveau est celui de la certitude, de la conviction inébranlable. C'est ce type de croyance que l'on réserve à la définition de la foi religieuse, celle dont on dit qu'elle est « la foi du charbonnier » et qu'elle « soulève les montagnes » ! « Je crois en Dieu » en est la formule la plus courante mais elle connaît, sans qu'on veuille toujours l'admettre, de multiples laïcisations idéologiques.³⁵

Cette foi inébranlable, impliquant un engagement entier de la personne, ne laisse aucun doute sur l'aspect vindicatif de la force mentale qui unit les foules. Parce que l'individu est corps et âme engagé dans le collectif et dans l'idée rattachée à celui-ci, ce même individu s'identifiera tout autant à la foule en tant que structure, à son compagnon de route puisqu'ils partagent le même intérêt, qu'à l'idée en laquelle il a foi. De cette identification, l'on peut encore pousser plus loin l'analogie religieuse, Freud faisant un lien étroit entre la foule et l'Eglise catholique et résumant sa pensée à travers les mots du Christ ; « tout ce que vous faites à l'un quelconque de mes frères les plus humbles, c'est à moi que vous le faites »³⁶. Attaquer la foule revient à attaquer personnellement le membre qui la constitue, d'où son irritabilité et son caractère passionnel que Le Bon dénonce déjà dans ses travaux. Ce sont les hommes qui insufflent à la foule des sentiments, sans cela elle ne serait qu'une structure vide. Ainsi si l'on note un engagement personnel similaire à la

³⁴ Sigmund Freud, *La psychologie collective et analyse du Moi* (1921), trad. Fr. Dr. S. Jankélévitch, Paris, Payot, 1968.

³⁵ Laxenaire Michel, « Croyance et psychologie des foules », *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*, 2007/2 n° 49, p. 9-24. DOI : 10.3917/rppg.049.0009

³⁶ Sigmund Freud, *Psychologie collective et analyse du Moi*, op. cit., p.29.

foi religieuse extrémiste, il n'est pas étonnant de voir émerger en contrepartie un degré d'intolérance tout aussi élevé. Freud explique, faisant d'abord écho à la religion chrétienne :

Même le Christ régnant, il y a des individus qui se trouvent en dehors de ces liens : ce sont ceux qui ne font pas partie de la communauté des croyants, ceux qui n'aiment pas le Christ et qui ne sont pas aimés de lui. C'est pourquoi une religion, alors même qu'elle se qualifie de religion de l'amour, doit être sévère et traiter sans amour tous ceux qui ne lui appartiennent pas. Au fond, chaque religion est une religion d'amour pour ceux qu'elle englobe, et chacune est prête à se montrer cruelle et intolérante pour ceux qui ne la reconnaissent pas.³⁷

Puis, ajoute un peu plus loin :

Qu'une autre formation collective prenne la place de la communauté religieuse (et tel paraît être le cas de ce qu'on appelle le « parti extrémiste »), et l'on verra aussitôt se manifester, à l'égard de ceux qui seront restés en dehors de cette formation, la même intolérance que celle qui caractérisait les luttes religieuses.³⁸

Celui resté en dehors du collectif se trouve être un ennemi, un danger. C'est envers lui que la violence contenue au sein de la foule sera dirigée. Car la foule doit tout autant justifier la violence dont elle fait preuve, que se justifier elle-même. Ce besoin de se justifier puise sa source dans son comportement paranoïaque. Canetti dit à propos de ce sentiment de persécution dans *Masse et Puissance* :

Il y a parmi les traits les plus frappants de la vie de la masse quelque chose que l'on pourrait caractériser comme un sentiment de la persécution, une susceptibilité et irritabilité particulières, irascibles, à l'égard d'ennemis désignés comme tels une fois pour toutes. Ceux-ci peuvent entreprendre tout ce qu'ils veulent, ils peuvent montrer une attitude tranchante ou prévenante, être pleins de sympathie ou de froideur, durs ou cléments, tout sera interprété comme provenant d'une inébranlable hostilité, de mauvais sentiments à l'égard de la masse, d'une intention préméditée de la détruire ouvertement ou sournoisement.³⁹

Si les termes de masse et de foule se doivent de ne pas être mélangés, nous nous autorisons ici à parler de foule lorsque Canetti emploie le terme de masse. Le flottement quant à la nature des rassemblements qu'il décrit demeure. Foule ou masse ? Si la version originale emploie le terme allemand de *Masse*, et que la version française adoptera ce mot-là, la version anglophone lui préférera celui de *crowd* (foule). Ici, dans l'œuvre de Canetti, nous parlerons des masses au sens des foules, bien que nous reviendrons sur cette distinction à la fin du travail. Ce sentiment de persécution s'explique, poursuit-il, par le fait

³⁷ *Ibidem*, p.33.

³⁸ *idem*

³⁹ Elias Canetti, *Masse et Puissance*, *op. cit.*, p.20

que dès lors que la foule est formée, celle-ci éprouve le besoin de se propager. La foule, dans sa nomination générale, n'est pas statique, elle est toujours en mouvement et tient en conséquence à s'accroître. C'est parce qu'elle veut s'accroître qu'elle se heurte à l'extérieur et qu'alors, en tant qu'obstacle à son expansion, elle fait des éléments externes son ennemi. L'élément en dehors de la formation collective, en tant qu'objet externe, est un opposant et c'est à ce titre d'opposant que la foule dirige sa violence contre lui et que celle-ci, de fait, se trouve légitimée. De plus, la présence d'un ennemi n'est pas seulement nécessaire ou corrélée à sa volonté de grandir, mais constitue aussi un stimulus et un prétexte à sa formation. Sans prétexte, la foule serait par ailleurs incapable de suivre une direction, or c'est l'une de ses caractéristiques fondamentales, et ce qui lui permet de se mouvoir. Si la foule se forme en vue d'un objectif précis, elle se forme de même contre quelque-chose. Le collectif n'est donc pas seulement une action autogénérée, mais une réaction. Sa violence est, de la même manière, réactionnaire. Il apparaît alors que si la foule a effectivement pour force conductrice la volonté de se répandre, il lui faut un ennemi, une cible à abattre pour assurer sa pérennité. La destruction de cet ennemi signifierait en effet la destruction de sa propre raison d'être. Sa présence ne saurait se justifier plus longtemps. De plus, sans exutoire, la foule est condamnée à se désagréger et à disparaître. La violence exercée autrefois en direction du dehors se verrait dans cette situation, en véritable effet boomerang, retournée contre la foule elle-même. Le collectif est coincé dans une situation paradoxale et ambiguë quant à la nature de ses propres intentions. Sa volonté vitale de se propager et de rameuter le monde à sa cause se heurte nécessairement à la mort symbolique qu'implique l'achèvement d'un tel objectif. Si la foule veut perdurer, il lui faut se renouveler sans cesse afin de gérer au mieux la force contenue en elle.

Chapitre 3 – Raison et Passions

Le pouvoir de l'image

Ayant expliqué d'une part que la violence à l'œuvre dans les rassemblements collectifs est essentiellement un processus allant de l'intérieur vers l'extérieur, il convient d'autre part d'ajouter que la primitivité qui se fait à jour d'un point de vue interne dans la foule renforce le sentiment de peur à son égard. Cette primitivité est-elle réelle et nourrie-t-elle une certaine forme de violence ? Le rôle décisif que joue la croyance dans la foule, ainsi qu'il a été mentionné plus tôt, nous indique en premier lieu que ce sont bien les sentiments, et non la raison, qui agissent en tant que stimulant. Gustave Le Bon accorde aux images un pouvoir ensorceleur.

En étudiant l'imagination des foules, nous avons vu qu'elle est impressionnée surtout par des images. Ces images, on n'en dispose pas toujours, mais il est possible de les évoquer par l'emploi judicieux des mots et des formules. Maniés avec art, ils possèdent vraiment la puissance mystérieuse que leur attribuaient jadis les adeptes de la magie. Ils font naître dans l'âme des foules les plus formidables tempêtes, et savent aussi les calmer. On élèverait une pyramide beaucoup plus haute que celle du vieux Khéops avec les seuls ossements des hommes victimes de la puissance des mots et des formules. La puissance des mots est liée aux images qu'ils évoquent et tout à fait indépendante de leur signification réelle. Ce sont parfois ceux dont le sens est le plus mal défini qui possèdent le plus d'action. Tels par exemple les termes : démocratie, socialisme égalité, liberté, etc., dont le sens est si vague que de gros volumes ne suffisent pas à le préciser. Et pourtant il est certain qu'une puissance vraiment magique s'attache leurs brèves syllabes, comme si elles contenaient la solution de tous les problèmes. Ils synthétisent les aspirations inconscientes les plus diverses et l'espoir de leur réalisation. La raison et les arguments ne sauraient lutter contre certains mots et certaines formules. On les prononce avec recueillement devant les foules ; et, dès qu'ils ont été prononcés, les visages deviennent respectueux et les fronts s'inclinent. Beaucoup les considèrent comme des forces de la nature, des puissances surnaturelles. Ils évoquent dans les âmes des images grandioses et vagues, mais le vague même qui les estompe augmente leur mystérieuse puissance. On peut les comparer à ces divinités redoutables cachées derrière le tabernacle et dont le dévot ne s'approche qu'en tremblant.⁴⁰

Les foules sont réceptives aux images car chacun peut se les approprier à son gré. Or sans cela, l'engagement personnel, la foi, seraient plus ardues. La foule, instinctive, répond à une symbolique. C'est l'image qui prime sur les mots. Le rôle de l'image n'est pas sans conséquence sur la portée violente du collectif.

40

Gustave Le Bon, *La psychologie des foules*, op. cit. , p.64.

Si l'image apparaît plus attirante aux yeux de la foule qu'un raisonnement structuré, c'est parce qu'elle permet de maintenir l'illusion. L'image est un écran de fumé. L'ambiguïté qu'elle cultive la rend malléable. Chacun peut y voir ce qu'il veut y voir. User de concepts faisant appel à la raison et au sens critique, au lieu des sentiments, c'est se défaire de tous ces malentendus qu'engendre l'image. Bien sûr l'on peut répondre que la foule est aussi sensible aux mots puisqu'elle sait très bien user de slogans à la signification piquante comme on le voit encore aujourd'hui lors des manifestations. Mais ces mots-là, encore une fois, se cachent derrière la portée symbolique de l'image. Il ne s'agit pas d'argumenter ou de débattre, il s'agit de « frapper » les esprits. Ce sont les instincts, les pulsions et les sentiments que l'on cherche à mettre en exergue. Ainsi, les mots que l'on retrouve dans les slogans et autres discours d'adhésion, visent à convaincre et donc à plaire. C'est avant tout une politique de séduction qui se met en place. Pour reprendre Le Bon, les mots en tant qu'images doivent synthétiser « les aspirations inconscientes les plus diverses ». Prendre part à la foule requérant un engagement personnel, ainsi qu'il l'a été souligné plus haut, l'individu doit se sentir intimement concerné par la cause qu'il défend. L'image a le mérite de pouvoir s'adresser à chacun et à tous, là où un argumentaire faisant appel à la raison cherchera avant tout à être vrai plutôt qu'attrayant et conciliant. Et parce qu'elle a le pouvoir de s'adresser à chacun et à tous, l'image maintiendra de même l'illusion de partage, de similarité, d'égalité et de fraternité, caractéristiques fondamentales à la préservation de la foule en tant qu'unité. Or comme le rappelle Canetti dans *Masse et Puissance*, ce sentiment d'égalité n'est qu'artificiel. En tant qu'artifice, il ne peut répondre que par d'autres artifices : l'image.

La pensée imagée et le pouvoir symbolique

De ce mode de communication essentiellement imagé résulte un comportement que l'on pourrait qualifier d'infantile. La foule, comme l'enfant, est sensible au pouvoir évocateur des images et se montre incapable, sinon réfractaire, de faire face à des arguments plus nuancés. Son mode de pensée reste en conséquence basique, suivant une structure simpliste. Ne dépassant pas ce stade, la foule est embarquée dans un cercle vicieux. Réceptive aux images et usant de celles-ci, la foule se complait dans cette structure infantile. Seulement, si nous poursuivons ce schéma images/ mots, sentiments/raison, enfant/adulte et ainsi primitif/évolué, afin de décrire les mécanismes de pensée et de communication de la foule, comment devons-nous appréhender la violence qui s'émane des foules? Le Bon accuse les foules de « ne penser que par images »⁴¹ tout comme il insiste sur leur « incapacité de raisonner »⁴². Ce qui peut paraître contradictoire dans le fait d'attribuer à la foule la capacité de penser d'une part, et de pointer d'autre part l'infirmité de leur raison, se révèle être une distinction de taille. La foule possède une pensée imagée certes, mais il n'en reste pas moins qu'elle est capable de penser, même si cette pensée se déploie sur le champ instinctif plutôt que sur celui de la raison. La pensée par image induisant déjà une première forme de langage, la violence intrinsèque à la foule pourrait de fait être envisagée comme un moyen d'expression, une tentative de communication modelée et conditionnée par un cadre pulsionnel. L'image au pouvoir évocateur indéniable comme le souligne Le Bon se distingue aussi paradoxalement par sa vacuité conceptuelle. Ainsi, le mode de communication imagé, malgré toutes les possibilités qu'il permet, reste dangereusement limité. La violence prend alors le relai et s'inscrit dans la continuité de ce fonctionnement par image. Comme le dit J. Gilligan, « violence speaks » (la violence parle) dans son ouvrage *Violence : Reflections on our Deadliest Epidemic*⁴³. Elle ne provient donc pas d'une incapacité à penser, mais plutôt d'une pensée pauvre ou limitée telle que celle par images. Or l'image provoque l'action comme l'explique Le Bon, confirmant sa double capacité à faire naître et calmer les tempêtes.⁴⁴ La violence, en tant qu'acte, est une représentation symbolique de la pensée,

41

Gustave Le Bon, *La psychologie des foules*, op. cit. , p43.

⁴² *Ibidem*, p25.

⁴³ James Gilligan, *Violence : Reflections on our Deadliest Epidemic* (1996), London, Jessica Kingsley Publishers, 2000, p55.

⁴⁴ Gustave Le Bon, *La psychologie des foules*, op. cit. , p.64.

affirme alors J. Gilligan. Il faut de là la considérer en tant que traduction en acte de la pensée. En tant que symbole, elle fait lien. A ce titre elle suit elle aussi un processus imagé. Gilligan illustre par ailleurs cette violence symbolique au travers l'exemple d'un prisonnier nommé Ross.L. L'homme en question a mortellement poignardé sa victime avant de lui mutiler les yeux et la langue, acte qui au premier abord pourrait sembler superflu au vu de son ordre chronologique. Au cours d'un entretien au sujet de son crime Ross. L affirme « I didn't like the way she was looking at me » (je n'aimais pas sa manière de me regarder), « I didn't want her to talk about me »⁴⁵ (je ne voulais pas qu'elle parle de moi). La violence dont il a fait preuve suit bien une logique symbolique dans le fait de s'attaquer significativement aux yeux et à la langue comme le constate l'auteur. L'on a donc bien affaire à un moyen alternatif de communication qui, n'ayant pas de mots pour dire, se voit obligé de montrer. Certes la violence est irrationnelle comme beaucoup s'accordent à le dire, cela ne signifie pas qu'elle est insensée. Ainsi, parce que la foule cultive une structure intellectuelle imagée, elle excite et maintient par la même occasion une potentielle violence.

La foule en tant que contrat social : entre violence et raison

Nous disons « potentielle » car il apparait en contrepartie que si la violence est une caractéristique récurrente à la foule, elle n'en est pas moins inaliénable à celle-ci. Certes tous les éléments cités sont propices à son éclosion ainsi qu'à sa propagation, et en tant que mouvement, on ne peut nier la force énergétique qui s'empare des foules. Cependant, cette force est-elle inévitablement synonyme de violence ?

La foule jouit d'une traditionnelle mauvaise réputation. Or on aurait tort d'uniquement l'assimiler à un phénomène chaotique, irrationnel et presque morbide. Entrer dans la foule c'est aussi conclure un mini pacte social, ainsi que nous en déjà fait le rapprochement plus tôt. De là, elle requiert, comme toute vie en société, des exigences et des concessions au niveau individuel. Se joindre à l'autre signifie en effet s'adapter et composer avec lui. L'interaction que cela suppose nous indique bien que l'individu n'est pas seulement absorbé ou avalé par un monstre comme l'envisageait Hobbes à travers la figure mythique du Léviathan. Au contraire, l'homme dans la foule, bien qu'intimement lié à l'autre, est actif. Et pour que la foule soit foule, c'est-à-dire un être doté d'une unité, il faut bien que celui-ci fasse de son propre chef l'effort de restreindre ses désirs et ses

⁴⁵ *Ibidem*, p.60.

libertés. La mutilation individuelle est indispensable à la bonne santé du collectif, sans cela, il se désagrège. Et c'est d'ailleurs ce qu'il se passe lorsque la foule est prise d'un mouvement de panique. Comme l'explique Canetti, le mouvement de panique se caractérise par la résurgence de la personnalité individuelle. C'est le retour à la solitude.

La panique est une désintégration de la masse *dans* la masse. L'individu se détache d'elle et veut lui échapper parce qu'elle est menacée en tant que tout. Mais comme il est encore captif physiquement, il est obligé de s'attaquer à elle. S'abandonner maintenant à elle serait sa ruine puisqu'elle est elle-même menacée de ruine. En pareil instant.⁴⁶

Or, si la foule implique dans sa création des concessions de la part de chacun, elle est de fait aussi synonyme de canalisation de la violence. En reprenant par ailleurs la théorie hobbesienne du contrat social, c'est à une conclusion similaire que nous parvenons. L'état de nature étant un état de guerre de chacun contre chacun, l'entrée de l'homme dans une structure civilisée constitue pour lui une solution face à cette situation de violence généralisée ;

Dans une telle situation, il n'y a de place pour aucune entreprise parce que le bénéfice est incertain, et, par conséquent, il n'y a pas d'agriculture, pas de navigation, on n'utilise pas les marchandises importées par mer, il n'y a ni vastes bâtiments, ni engins servant à déplacer et déménager ce qui nécessite beaucoup de force ; il n'y a aucune connaissance de la surface terrestre, aucune mesure du temps, ni arts ni lettres, pas de société ; et, ce qui est pire que tout, il règne une peur permanente, un danger de mort violente. La vie humaine est solitaire, misérable, dangereuse, animale et brève⁴⁷.

Le contrat social et l'instauration ainsi d'une société sont une solution et un abri. Certes, on ne peut pas mesurer les foules ou les collectifs à des sociétés, ne serait-ce que par leurs tailles restreintes. Néanmoins, par les mécanismes similaires de sociabilisations qu'ils impliquent, et par la coopération qui en découle, l'on peut du moins noter que ces phénomènes suggèrent un certain ordre. En effet, si le chaos admet l'existence d'éléments disparates, l'ordre suppose une unité. Or cette dite unité demeure un trait fondamental des rassemblements collectifs. De là, se pose la question de savoir si c'est la foule en tant que foule qui produit la violence, ou plutôt les individus et leur conditionnement socioculturel.

⁴⁶ Elias Canetti, *Masse et Puissance*, op. cit. , p.27.

⁴⁷ Hobbes, *Léviathan*, op. cit. , p.65.

Partie 2

-

« Smart mobs »

Les foules d'aujourd'hui

Chapitre 4 – Pourquoi les foules se forment-elles ?

La foule en tant qu'indicateur : un lien de cause à effet

Ce que Le Bon n'a pas vu, ou n'a pas choisi d'étudier, sont les raisons de la formation des foules. La foule est un personnage littéraire abstrait, souffrant de comparaisons faciles et peu subtiles. Le Bon la comparera en effet tantôt au barbare, à la femme ou encore à l'enfant. La violence est expliquée comme faisant partie intégrante du phénomène. Elle est une caractéristique naturelle. Le pourquoi de la violence des rassemblements, de leur formation, et de leur comportement, est passé sous silence. Comme dit plus haut, l'ont fini le livre en ayant l'impression d'avoir eu affaire à une description d'un personnage au lieu d'un phénomène social. Par ailleurs, la foule n'est jamais ancrée dans un contexte historique, politique ou socioculturel. Tout au plus l'auteur fera une différence entre foules anglo-saxonnes et foules latines. Un découpage assez sommaire. De même, il établira une classification des foules dans la troisième partie de son ouvrage. Pour autant, ses classifications resteront elles-aussi générales, faisant de la foule un phénomène au visage immobile, quelque-chose en dehors du temps, alors qu'il serait plus juste de l'historiciser. Le tableau de Le Bon se décompose comme suit ⁴⁸:

Foules homogènes	Foules hétérogènes
<ul style="list-style-type: none">- Sectes (politiques ou religieuses)- Classes (bourgeois, paysans...)- Castes (militaire, ouvrière ou sacerdotale)	<ul style="list-style-type: none">– Foules anonymes (foules « de rues »)– foules non anonymes (jurys, assemblées parlementaires)

Les foules, bien que différenciées et classifiées, restent chacune homogénéisées par leur contenu. Les individus sont cimentés par une identité politique, religieuse, professionnelle ou économique, commune. Par ailleurs, Gustave Le Bon définit et décrit les foules par d'autres entités sociales abstraites et déjà formées telles que les sectes, les classes et les castes sans vraiment s'y attarder. Comment se forme la foule et pourquoi ?

⁴⁸

Gustave Le Bon, *La psychologie des foules*, op. cit. , p.95

Voilà une question à laquelle les travaux de l'auteur ne répondent pas, ou peu. Or passer à côté de telles considérations, c'est aussi manquer en partie la définition et la signification de la foule et de la possible violence qui l'entoure. Par ailleurs, de nos jours, un tel tableau pourrait sembler dépassé. La foule a définitivement pris un visage différent et, avec les avancées technologiques, elle n'est plus forcément qu'un phénomène visible comme cela est essentiellement le cas dans la classification de Le Bon, elle est aussi virtuelle. C'est ce que l'on appelle par exemple les smart mobs (ou smart crowds) qui d'après Olivier Bosc dans son article *Les foules sont de retour*, désignent « l'ensemble des utilisateurs connectés aux capacités décuplées par la mise en réseau sur Internet »⁴⁹. L'ère du numérique induit une nouvelle étape dans la considération des foules. Celles-ci sont désormais présentes sans être présentes. Présentes par le poids et l'influence de leurs actions virtuelles, internet offrant un vaste réseau de possibilités, mais absente par le fait qu'il est difficile, et peut-être impossible, de les saisir en tant qu'entité matérielle. Cependant, si on ne peut pas reprocher à Gustave Le Bon de ne pas avoir prédit le rôle clef des outils technologiques, on peut tout de même regretter le manque d'intérêt concernant les motifs et les conditions de sa formation. Le travail de Canetti dans *Masse et Puissance* paraît à ce propos plus pertinent et minutieux. L'auteur distingue ainsi les masses stagnantes, les masses invisibles, les masses ameutées, les masses de fuite, les masses de refus, les masses de renversement ou encore les masses de fête. L'accent est mis sur le comportement de la foule, selon un contexte précis, relative à sa formation même. Canetti explique ainsi dans le cas des masses de refus :

49

Olivier Bosc, « Les foules sont de retour » Présentation, *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle*, 2010/1 n° 28, p. 3-5.

Une sorte particulière de masse se constitue par un *refus*: des hommes ensemble ne veulent plus faire ce qu'ils ont fait jusqu'à présent à titre individuel. Le refus est soudain, interdiction qu'ils s'imposent à eux-mêmes. Ce peut-être une interdiction ancienne qui était tombée dans l'oubli ; ou bien une que l'on va rechercher de temps en temps. Mais elle peut aussi être toute récente. Elle s'impose en tout cas avec la plus grande force. Elle a le caractère inconditionné d'un commandement, mais c'est son caractère négatif qui est déterminant. Jamais, même quand l'apparence est contraire, elle ne vient réellement du dehors. Elle naît toujours d'un besoin des intéressés eux-mêmes. Dès que l'interdiction est prononcée, la masse commence à se former. Tous se refusent à faire ce que le monde extérieur attend d'eux. Ce qu'ils ont fait jusqu'à présent sans histoire, comme si c'était naturel et facile, voici soudain qu'ils ne le font en aucun cas. Leur solidarité se reconnaît à la fermeté de leur refus. La négativité de l'interdiction se communique à cette masse dès l'instant de sa naissance et reste son trait essentiel tant qu'elle subsiste⁵⁰.

L'avant a une incidence sur la forme et la nature même de la foule, là où Le Bon en fait un être à part et autogénéré. Ainsi la foule peut être éphémère, durable, belligérante, pacifiste, joyeuse, hystérique, pieuse, apeurée, ou calme, selon le contexte qui l'a fait naître. L'auteur en fait essentiellement un rassemblement dit « criminel », de par l'hystérie et le barbarisme qui l'habitent, alors que les rassemblements collectifs actuels nous apprennent que c'est loin d'être le cas. Certes les conclusions qui s'émanent de La psychologie des foules ne sont pas totalement hors de propos et s'appliquent très bien aux comportements des masses dans un régime totalitaire. Seulement la foule ne prend pas uniquement place dans un climat politique dictatorial. Elle revêt des masques différents selon l'environnement dans lequel elle apparaît. En tant que rassemblement collectif, nous notons que la foule n'est pas seulement qu'une émeute comme le laisse penser Le Bon, malgré une classification qui arrive trop tard. Si elle peut se présenter sous la forme d'émeutes comme ce fut le cas en août 2011 à Londres, elle peut aussi être un rassemblement à valeur religieuse (Les journées mondiales de la Jeunesse, pèlerinages), être festive (concerts, sports, fête de la musique, fête nationale...), ouvertement contestataire (grèves), divertissante (flash mobs, happening...) ou motivée par le deuil et la volonté de se recueillir (cérémonies annuelles en mémoire des attentats du 11 septembre 2001).

Par ailleurs, il a été mentionné plus tôt que la foule est une « réaction ». Ainsi, en tant que réaction, elle est étroitement corrélée à la nature de l'action qui la précède. N'étant jamais là par hasard, la foule ainsi que le potentiel violent qui la caractérise est un symptôme. Elle dit quelque chose à propos de l'état de santé actuel de la société. Charles Tilly admet ainsi :

⁵⁰ Elias Canetti, *Masse et Puissance*, op. cit. , p.55-56

Cependant, les formes élémentaires de la violence collective varient selon les types d'acteurs et selon ce qui est en jeu. Elles ont profondément changé dans les sociétés occidentales au cours des derniers siècles, alors que se construisaient de grandes villes et se développaient des industries modernes. C'est pour cela que les caractéristiques de la violence collective constituent, à un moment donné, l'un des meilleurs indicateurs de l'état de la vie politique d'une société. La nature de la violence et la nature de la société sont intimement liées.⁵¹

En tant « qu'indicateur », il apparaît désormais désuet de limiter la foule au barbarisme, tel que le faisait Le Bon dans *La psychologie des foules*. Les lignes suivantes auront donc pour objet de déterminer pourquoi les foules se forment. Les raisons de leur formation pourraient en effet se trouver étroitement liés à la nature et à la forme de leur violence.

La peur du changement au fondement des foules et de leur violence

Les rassemblements collectifs n'ont rien d'anecdotique. Et s'ils glissent vers la violence, cette dernière ne peut être rattachée qu'à un pur désir pulsionnel, longtemps refoulé, comme c'est le cas dans la vision freudienne. De même, user de l'argument de la folie humaine équivaldrait à nier la valeur significative et identitaire de la violence en ignorant sa dimension causale. L'article de Tilly souligne que « la violence collective a jailli régulièrement des processus politiques », traduisant une volonté de l'individu de lutter « pour détenir, conserver ou rééquilibrer les leviers du pouvoir ».⁵² Plus précisément, les collectifs violents prennent leur essor suite aux changements politiques. Le mouvement opéré par le changement constitue une brèche, une ouverture idéale, donnant l'occasion à la foule de se former. Mais est-ce pour supporter ce changement ou pour, au contraire, le stopper ? De manière générale, le changement exerce chez la foule un sentiment de crainte. Le nouveau est perçu comme une déchéance, tandis que l'ancien est idéalisé et regretté⁵³. Cette nostalgie du passé que l'on retrouve communément dans la société amène chacun à se méfier et à adopter la philosophie du « c'était mieux avant ». L'histoire pourtant nous montre bien que le passé n'est pas forcément plus glorieux que les temps présents. Se profile donc chez les foules une attitude traditionnelle et conservatrice, chose qu'avait déjà remarqué Le Bon, là où on aurait eu tendance à voir une foule révolutionnaire. Le mot révolution induisant dans sa définition un mouvement rotatif générant un bouleversement,

⁵¹ Charles Tilly, « La violence collective dans une perspective européenne », *op. cit.*

⁵² *ibidem*

⁵³ Geoffrey Pearson, *Hooligan : A history of Respectable Fears*, Londres, MacMillan, 1983.

la foule révolutionnaire est de fait une foule du changement, à l'inverse de la foule traditionnelle, accrochée aux standards du passé. La violence des foules, en conséquence, si elle est réactionnaire, n'est pas révolutionnaire.

La crainte, la méfiance des foules envers le changement constituent d'excellents moteurs à leur violence. Le rassemblement collectif témoigne en d'autres termes d'une fragilité bien plutôt que d'une force. La création de la foule induit l'usage de l'argument du nombre en tant que poids venant contrebalancer le pouvoir politique. Plus ironique encore, la peur envers le changement s'avère aussi être une peur envers la violence elle-même. L'individu voit au fur et à mesure que le temps avance un accroissement presque inévitable de la violence. Si celle-là a toujours été présente au cours de l'histoire comme le souligne l'article de Tilly, l'homme fait au contraire preuve de mémoire sélective à son égard. Ainsi la mémoire collective a tendance à oublier certains épisodes du passé. L'on oublie les émeutes, les révolutions ou les attentats pour ne retenir que le « bon ». Si bien que la violence, lorsqu'elle émerge à nouveau, semble toujours nouvelle à nos yeux. L'individu aime croire que celle-ci était absente « avant » ou qu'alors elle était « moins » présente. Pour autant la violence n'est pas mieux ou pire. Elle change de forme uniquement au gré des époques et des sociétés. Cependant elle n'a jamais cessé.

Les Jacqueries de 1358 [...] ; la rébellion populaire de Wat Tyler en 1381 ; la guerre des paysans allemands de 1525 ; l'étonnante insurrection provinciale contre Henry VIII en 1536 et 1537, connue sous le nom du « Pèlerinage de Grâce » ; la révolte sanglante des Cosaques du Don en 1660. Les paysans souffraient le plus souvent en silence, mais lorsqu'ils s'exprimaient épisodiquement, leur voix était violente. [...] La violence collective ne s'éteignit pas non plus avec la révolution américaine, la Révolution française, la vague révolutionnaire de 1848 ou la guerre civile américaine. L'histoire occidentale depuis 1800 est non moins violente, emplie de révolutions, de coups d'État et autre guerre civile et regorgeant de conflits de moindre échelle.⁵⁴

Embarqué dans ce cercle vicieux où la violence est toujours perçue comme un phénomène nouveau, l'individu s'arme à sa manière. La violence n'est pas habituelle. Ainsi, il est logique de la réprimer, de vouloir y mettre un terme. La foule en somme se débat avec la violence par la violence. Et c'est de même la peur de la violence qui engendre la violence. La formation d'un collectif témoigne d'une angoisse par rapport à l'environnement social et politique. Il s'agit d'un recours plutôt que d'une solution. Un moyen d'expression et de protestation. Le malaise à l'origine de la formation des collectifs

⁵⁴Charles Tilly, « La violence collective dans une perspective européenne », *op. cit.*, p.184

est d'abord un malaise individuel. Chercher la présence et le soutien de l'autre dans la foule est un moyen de tromper ce malaise, une volonté d'y remédier.

Chapitre 5 – Les foules, la violence et l'ère du numérique

Du divertissement à l'engagement

Ayant expliqué que la foule est bel et bien un phénomène en lien avec le climat sociopolitique, révélatrice d'une gêne et d'un inconfort prenant place dans l'individu, il convient à présent d'étudier le cas des smart mobs (*foules intelligentes*) ainsi que leur forme dérivée, le flash mob afin d'approfondir le propos. Leurs caractéristiques plurielles illustrent bien l'étendu de notre questionnement par rapport à la foule et peuvent ainsi nous éclairer sur le rôle que joue la violence.

Howard Rheingold qui a introduit le concept de smart mob dans son ouvrage *Smart mobs : The next social Revolution* le définit comme suit : « smart mobs consist of people who are able to act in concert even if they don't know each other »⁵⁵ (*Les smart mobs consistent en des individus capables d'agir de concert quand bien même ils ne se connaissent pas*). L'acte poursuivi par les smart mobs peut rester dans le champ virtuel, tout comme prendre une dimension plus concrète. La foule n'est donc pas, à l'inverse du flash mob, obligatoirement géographiquement réunie. Le smart mob désigne donc avant tout un réseau d'utilisateurs connectés par un quelconque moyen de communication. Le flash mob, que l'on pourrait traduire par foule éclair, est apparu pour la première fois au cours de l'été 2003 dans les rues de Manhattan. Sa création est le plus communément accordée à Bill Wasik. De manière générale cette expression renvoie à un réseau d'individus qui ne se connaissent pas et qui, par l'usage de terminaux technologiques (facebook, twitter, sms, Myspace...), organisent un « happening » collectif. Ce rassemblement est toujours éphémère. Il ne dure en effet que quelques minutes, le temps d'accomplir publiquement un acte divertissant avant de se disperser tout aussi brutalement. Ainsi le flash mob, dans sa forme la plus répandue, se présente comme une chorégraphie effectuée par des quidams sur un fond musical. L'événement est bref et imprévu (pour les passants). Si l'on note qu'à ses débuts le flash mob est un phénomène essentiellement gratuit ou absurde, c'est-à-dire dénué de message, il devient au fil des années doté d'une organisation plus complexe. Ce qui semblait seulement divertissant à ses origines, possède

55

Howard Rheingold, *Smart Mobs : The next social Revolution*, Cambridge, Perseus, 2002, intro p.XIV

de nos jours un écho tout autre. Certes, beaucoup de flash mob restent encore aujourd'hui désengagés et n'invitent qu'à l'amusement ainsi que ce fut le cas pour celui ayant eu lieu à Grenoble le 17 novembre 2012. Néanmoins, un nombre croissant d'entre eux tiennent à donner une valeur plus utile à leurs actes ainsi que l'article de Sophie Grappin-Schmitt le suggère⁵⁶. Au travers l'exemple d'un flash mob survenu au Louvre en novembre 2009, nous apprenons que celui-ci a été préparé avec l'aide des danseurs de l'Opéra de Paris en faveur d'une association caritative. Voici comment l'article décrit cet événement :

56

Sophie Grappin-Schmitt, « Flash Mob », *Repères, cahier de danse*, 2010/1 n° 25, p. 10-10. DOI : 10.3917/reper.025.0010

Le spectacle se déroule ainsi : un cri résonne puis l'on entend les premiers accords du *Beau Danube Bleu*, neuf couples de danseurs entament une valse dont le mouvement centripète sert d'introduction à l'arrivée du groupe. Trois cents personnes accourent alors pour exécuter un enchaînement sur de la musique pop et rythmée, à la manière des films de Bollywood. Peu importe la qualité du mouvement ou l'état de corps : le but est d'atteindre le synchronisme, grâce aux repères temporels et rythmiques de la musique. Une fois la danse achevée, la masse se referme sur elle-même avant de se dissiper, ne laissant derrière elle qu'une multitude de chaussons de danse sur lesquels ont été inscrites les coordonnées du site internet de l'association. On distinguera deux éléments forts : la création d'un rythme marqué à l'unisson par le groupe qui enjoint les spectateurs à participer au mouvement de masse, c'est à dire à « la chaîne de l'espoir »⁵⁷ ; la transformation de la masse en un tas d'objets, eux-mêmes voués à être changés en argent de façon à poursuivre l'action, de la métamorphoser en valeur pérenne.

Il n'est plus question d'amuser la galerie, mais d'éveiller les consciences, d'inciter à agir par le biais d'un acte poétique. D'autres flashs mobs poursuivent dans cette même lignée, à l'instar des carrot mobs qui joignent là encore le divertissement à l'engagement. Le carrot mob désigne à la fois un mouvement de consommateur et l'association qui supporte ces activités. Il s'agit d'amener une masse de consommateurs et de les inciter à l'achat compulsif. Le but étant de dépenser le plus d'argent possible afin de récompenser ou de motiver l'entreprise en question. Le carrot mob utilise ce qu'on appelle le « boycott », c'est-à-dire son pouvoir d'achat en tant que soutien à l'entreprise dans sa conduite jugée responsable. Au lieu d'accomplir une action négative, telle que la prohibition induite dans le boycott, le « boycott » est une action positive, visant à orienter et à influencer la conduite des entreprises, qui s'assurent en contrepartie une clientèle et un retour financier. Le carrot mob s'assure une influence non négligeable dans les changements internes des compagnies. Par ailleurs, bien que voulus divertissants, les flashs mobs sont de plus en plus reliés à un réseau commercial. Les pages internet dédiées au flashs mobs à venir recèlent de liens vers des commerces partenaires et invitent l'internaute à différents jeux concours. Au-delà de l'engagement que l'on peut retrouver dans la manifestation des carrot mob, les flashs mobs se révèlent aussi d'excellents outils publicitaires.

Il est évident dès lors que ces diverses manifestations ne sont pas uniquement motivées par une volonté de distraire les passants, de lui proposer uniquement un moment de détente. Certes, la façon dont les flash mob se créent laisse supposer une envie de briser la monotonie et le stress du quotidien en proposant une performance impromptue, rapide et fugitive. Le flash mob est une pause dans une société où tout s'accélère, où le temps est

⁵⁷ Nom de l'association pour laquelle le flash mob milite

compté. Le cri qui résonne avant les premiers accords du *Beau Danube Bleu* est un signal. Il attire l'attention du passant, annonce au flash mobeur le coup d'envoi, et symbolise en dernier lieu cette rupture avec le rythme journalier. Le temps est momentanément suspendu pour faire l'entière place à la performance, quelle que soit. Puis vient le dispersement et le retour à la vie normale. Aucune trace, ou peu, n'est laissée. Mais plus qu'un simple désir de « réinjecter de la poésie au sein de notre quotidien »⁵⁸, le flash mob cherche à avoir un impact médiatique, culturel et, ou politique. Il convient en effet de nous attarder sur l'expression même de flash mob. « Mob », tout comme « crowd », désigne en langue anglaise la foule. Certains articles parleront sans faire de distinction tout autant de smart mob, que de smart crowd. Pourtant, l'usage des termes flash *mob* et smart *mob* resteront médiatiquement préférés. De même, l'auteur Howard Rheingold s'en tiendra lui aussi à *mob* dans son ouvrage *Smart mobs : The next social Revolution*⁵⁹. Cette préférence est décisive. En effet, mob ne renvoie pas seulement à la foule, mais peut aussi s'entendre comme le diminutif de « mobilisation » comme le souligne l'article de Sophie Grappin Schmitt.⁶⁰ Or la mobilisation implique dans sa définition un rassemblement prêt à agir. Le flash mob ne veut pas disparaître sans laisser de trace comme il en donne l'impression. Il tient à marquer les esprits. D'où sa brutalité dans sa formation ainsi que dans sa désintégration. Tout est fait et pensé pour que le passant se souvienne. Puisque la notion d'agir est impliquée, la performance prenant place au sein du flash mob n'est pas vide de sens. D'ailleurs, si nous nous concentrons encore une fois sur la terminologie utilisée, nous notons à plusieurs reprises la présence du terme « happening ». Le flash mob est associé au « happening », mot que l'on pourrait traduire à défaut par « ce qui se passe » et qui, dans la langue française, est utilisé tel quel dans le jargon des flash mobs. Néanmoins, son synonyme le plus courant reste celui d'« événement ». Or l'événement est ce qui se produit, il possède un impact, il frappe. Il est nécessairement doté d'une importance car il marque de son empreinte. Le flash mob est insaisissable, certes, mais n'en demeure pas moins influent.

⁵⁸ Sophie Grappin-Schmitt, « Flash Mob », *op. cit.*

⁵⁹ Howard Rheingold, *Smart Mobs : The next social Revolution*, *op. cit.*

⁶⁰ Sophie Grappin-Schmitt, « Flash Mob », *op. cit.*

Une nouvelle forme de résistance

Qu'est-ce qui pousse les individus à prendre part aux smart mobs ? Linda Kiltz souligne dans l'article « Flash mobs : the newest threat to local governments »⁶¹ que la participation croissante des individus aux flash mobs dénote chez eux un ennui et un mécontentement dû à leur situation sociale et économique. Le manque d'emplois et d'argent plonge la société dans une ambiance morose. Le citoyen lambda est en colère et se sent impuissant. Les différentes formes de smart mobs, incluant le flash mob, permettent à la fois d'égayer l'individu, de tromper son ennui et sa colère, ainsi que de lui donner la sensation de réinvestir une certaine forme de pouvoir. C'est dans son aspect illégitime, ou hors-la-loi, que le smart mob s'avère efficace pour répondre aux besoins de l'individu désenchanté. L'une des caractéristiques propre au smart mob est que son organisation se fait essentiellement virtuellement. Or les différents moyens de communication tels que facebook, Myspace, Twitter, ou autres blogs et sms, rendent confuse la distinction entre sphère privée et sphère public. Si leur usage est traditionnellement perçu comme personnel, la mise en place par ces mêmes outils d'un réseau d'inconnus agissant de concert décuple leur influence et transforme leur rôle d'origine. Il ne s'agit plus seulement de faire l'étalage de sa vie privée ou de partager, mais d'interagir. Le privé et le public se confondent au profit des internautes qui peuvent, par l'argument du privé, construire un réseau communautaire sous-marin. En effet, il reste difficile pour les forces de l'ordre d'anticiper pleinement un smart mob, dû à cet usage subversif, sans se rendre coupable de violation de vie privée. Echapper ainsi au regard de la police renforce cette sensation d'illégalité. Dans un contexte où tout est fiché, tracé et enregistré, l'ère du numérique permet à l'individu de se cacher derrière un écran, un profil, qui lui assure l'anonymat. Or cet insaisissabilité qu'offre internet est un redoutable tour de force, permettant aux connectés d'agir à l'insu des forces de l'ordre. Certes, leur liberté et leur anonymat reste limités et la police n'est pas totalement impuissante. Pour autant, les connectés possèdent encore une précieuse longueur d'avance. En cela, l'usage d'internet reste décisif et incontournable dans l'organisation des smart mobs. De la même manière qu'on parle des communautés *underground*, le smart mob fait écho à une communauté alternative ou à une contre-communauté qui fait dangereusement se joindre le ludique et le criminel. Cette opacité est par ailleurs exprimée par la figure du pirate qu'étudient Razmig Keucheyan et Laurent

⁶¹ Linda Kiltz "flash mobs : the newest threat to local governments", *op. cit.*

Tessier au cours d'un article⁶² insistant sur le glissement sémantique entre piraterie traditionnelle et piratage contemporain étroitement lié à l'avènement d'internet. Les flash mobs font, comme ils disent, partie de cette « philosophie du piratage ». La figure du pirate est double. Elle est d'abord criminelle, à l'instar de l'ancienne piraterie :

La mer, espace indéfini sans police ni gouvernement, est l'habitat naturel du pirate. Des pirates grecs de l'Antiquité aux pirates normands, des drakkars aux pavillons à tête de mort, les pirates sont ces bandits qui parcourent les mers et vivent en attaquant les navires qui croisent leur route. L'idée de piraterie est directement liée à celle de pillage ; pillage des ressources, mais aussi des personnes – la traite des êtres humains et les enlèvements font partie des activités de prédilection du pirate.⁶³

Puis il y a le piratage qui relève dans certains cas de l'illégalité, mais qui reste dans la provocation ludique ainsi que le souligne plus tard les deux auteurs :

D'abord, ces pirates nouveaux détournent, mais contrairement à leurs ancêtres, ils ne détournent pas pour détourner : ils ont un message, une posture critique vis-à-vis de la société. Pirater est leur moyen d'exprimer un désaccord. Alors que les pirates historiques étaient avant tout de grands pragmatiques qui évitaient soigneusement la publicité, ces pirates contemporains exposent fièrement leurs piratages à la face du monde, en guise de défi. De fin, le piratage serait devenu un moyen.⁶⁴

L'idée est de se jouer des lois plutôt que des les entraver. Les smart mobs à ce titre, étant en lien étroit avec le monde d'internet, subissent un glissement similaire.

L'article affirme encore concernant la figure du pirate qu'elle est à la fois séduisante et menaçante et qu'elle est aussi reliée à la figure emblématique du résistant. Si nous poursuivons cette analogie à l'égard des smart mobs tel qu'il a été commencé précédemment, nous notons des résultats similaires. Séduisants, les smart mobs, et leurs dérivés que sont les flash mobs, le sont puisqu'ils se présentent en premier lieu comme divertissement. Menaçants, nous le développerons un peu plus tard. Résistants, dans une certaine mesure. Ainsi que le précise Linda Kiltz dans son article,⁶⁵ les flash mobs sont par exemple de plus en plus utilisés en guise de protestation politique. Nous l'avons plus haut, certaines de leurs actions est sous-tendue par la volonté de transmettre un message par le soutien entre autres d'une association. Mais le smart mob peut aussi s'affirmer en tant que force d'opposition. On peut citer l'exemple recueilli par Howard Rheingold⁶⁶ se référant à

⁶² Keucheyan Razmig et Tessier Laurent, « Présentation. De la piraterie au piratage », *Critique*, 2008/6 n° 733-734, p. 451-457.

⁶³ *Ibidem*, p.451

⁶⁴ *Ibid*, p.457

⁶⁵ Linda Kiltz "flash mobs : the newest threat to local governments", *op. cit.*

⁶⁶ Howard Rheingold, *Smart Mobs : The next social Revolution*, *op. cit.* , p.158.

un smart mob s'étant déroulé en septembre 2000 en Grande-Bretagne. Suite à l'envolée soudaine des prix d'essence, des milliers d'individus ont organisé au moyen de mails et de SMS la création de plusieurs groupes. Ceux-ci étant alors chargés de bloquer les livraisons de carburant dans des points stratégiques. Plus édifiant encore, l'auteur affirme que le 20 janvier 2001, le président philippin Joseph Estrada devint le premier dirigeant à perdre les élections face à un smart mob. En effet, les opposants, toujours par l'intermédiaire de voies technologiques, se sont entendus sur la coordination de mouvements protestataires.⁶⁷ Plus récemment, les réseaux sociaux ont été accusés d'avoir déclenché et encouragé les émeutes survenus à Londres en août 2011⁶⁸ suite à la mort accidentelle d'un homme impliqué dans une fusillade avec les forces de l'ordre. Le loisir cède ainsi le pas au mouvement contestataire.

⁶⁷ *id*

⁶⁸ Linda Kiltz "flash mobs : the newest threat to local governments", *op.cit.*

Chapitre 6 – Les smart mobs et la criminalité

Une menace exagérée et mal ciblée

Pour en revenir à la question que nous avons pour un temps laissée de côté ; les smart mobs présentent-ils un danger, un risque ? Le titre de l'article de Linda Kiltz⁶⁹ semble aller dans cette mouvance puisqu'elle qualifie les flash mobs de *threat*, mot qui se traduit le plus souvent en français par « menace ». Doit-on en avoir peur ? L'auteur insiste d'une part que la majorité d'entre eux restent des manifestations inoffensives. Néanmoins, la montée croissante de la violence au sein des flash mobs n'est pas ignorée. On peut citer à titre d'exemple le saccage de plusieurs boutiques en avril 2010 à Philadelphie, ou encore l'agression de quatre hommes à Chicago en juin 2011. Ces actes de vandalisme de plus en plus récurrents produisent en conséquence un sentiment grandissant de crainte chez les citoyens. De même, ils conduisent la police à considérer le flash mob comme une nouvelle forme de criminalité potentielle. La méfiance envers ces manifestations est donc d'autant plus accentuée et ne facilite pas sa réhabilitation. Comment alors comprendre ces débordements violents ?

Tout d'abord, il est bon de rappeler que dans le cas des smart mobs, et tout particulièrement des flash mobs, les dérives telles que celles vues à Philadelphie ou Chicago restent minoritaires malgré une relative impopularité énoncée plus haut. L'article de Linda Kiltz affirme par ailleurs, comme pour minimiser ses dires, que selon un récent sondage 81% des communautés interrogées déclarent ne pas avoir rencontré de problèmes avec les flash mobs organisés en leur sein. Ainsi, un rassemblement n'est pas synonyme de violence et n'ouvre pas systématiquement la porte à une hystérie collective. Cependant, même si l'article se termine par une note positive, elle ne suffit pas à effacer ce qui a été dit précédemment. Jonathan Anderson⁷⁰ indique dans son article, en réponse à ce travail précédent, que les propos de Kiltz, ainsi que l'emploi évocateur du mot "threat" (*menace*) invite le lecteur à la plus grande prudence face aux flash mobs. De tels écrits laissent entrevoir en effet ici que ces collectifs sont foncièrement mauvais et incitent par conséquent de la part des gouvernements locaux à prendre des mesures afin de surveiller,

⁶⁹

Linda Kiltz "flash mobs : the newest threat to local governments", *op. cit.*

⁷⁰ Jonathan Anderson, « Flash mobs revisited : public threat or democratic freedom », [Public Management \(00333611\)](#); Mar2012, Vol. 94 Issue 2, p28-29, 2p

contrôler et prévenir ce type de phénomène. Pour autant, chaque rassemblement est différent selon le motif et les individus qui le constitue. Faire du flash mob une forme de criminalité potentielle c'est généraliser sur la dangerosité de chacun et aiguïser toujours plus cette méfiance à leur égard. En tant que « criminalité » potentielle, des mesures sont prises par la police pour endiguer les possibles débordements. Ces mesures peuvent impliquer la surveillance des réseaux sociaux ainsi que des tentatives de dispersions de ces rassemblements. Toutefois, l'application de telles mesures coercitives, quand elles ont lieux, peut provoquer en contrepartie, comme le souligne l'auteur, un sentiment de suspicion au sein de l'opinion public envers les forces de l'ordre et générer par la suite d'autres conflits majeurs. Or, cela n'est pas sans causer du tort à la bonne santé de la société. En effet, de telles oppositions marquées entre les forces de l'ordre et le public tendent à éroder leurs rapports de confiance et à remettre ainsi en cause les valeurs de la démocratie auquel l'individu aime croire. En tant que phénomène de société, les smart mobs doivent être appréhendés avec prudence, mais surtout avec intelligence. Il est important ainsi de repérer lesquels sont violents et pourquoi, au lieu de céder à une vaste politique de répression. Comme le précise Jonathan Anderson⁷¹ dans son article, les flash mobs sont en premier lieu une méthode de rassemblement. Il reste vrai en revanche que certaines personnes aux objectifs criminels usent de la même manière des réseaux sociaux. Mais il serait faux et dangereux de faire l'amalgame entre ces deux réalités car les rassemblements sont différents et multiples. L'on se rassemble par exemple pour manifester, protester, pour de la musique ou autres activités et loisirs. Et l'on peut parfois se rassembler pour commettre des actes dits criminels, souligne-t-il. Le flash mob lui-même ne conduit pas à la violence. Le rassemblement d'individus n'est pas gage de vandalisme. Ce qui fait la différence entre un « happening » violent ou non-violent, ce sont les raisons qui l'animent, et plus spécifiquement, les individus qui le composent. Il est a priori logique de penser qu'un rassemblement a but purement récréatif de type zombie walk ou kiss mob sera moins propice aux émeutes qu'un rassemblement déjà échaudé par un sujet sulfureux comme cela peut-être le cas pour des manifestations anti-mariage gay. Néanmoins, une telle conclusion ne saurait être une règle absolue. Il n'en demeure pas moins que ce n'est pas la structure même qui doit être mis en cause, mais les individus mêmes. Ce sont les individus qui font la foule et non pas l'inverse. L'on ne peut plus à l'heure d'aujourd'hui se cacher derrière l'argument facile et abstrait de « l'âme des

71

Ibidem

foules ». C'est pour cela que Jonathan Anderson appelle entre autre à une attitude plus nuancée et sélective envers les collectifs et donc, aux flash mobs.

Internet et la violence récréative

Si les smart mobs, et donc les flash mobs, sont parfois sujets à des dérives violentes, il importe de cibler la nature de cette violence et pourquoi elle se développe. La prépondérance d'internet et d'outils technologiques nous empêche d'aborder la violence uniquement sous un angle classique. L'émulation et la déshinhibition que voyaient à l'époque Le Bon, Canetti ou encore Freud ne revêt pas les mêmes caractéristiques puisque les foules étudiées en leur temps et les smart mobs actuels évoluent dans deux univers résolument différents. Internet et la disparition des frontières entre privé et public constituent la différence majeure. Les smart mobs prennent naissance au travers des réseaux sociaux influents tels que Myspace, Facebook ou Twitter pour les plus connus. Pouvant être utilisés depuis chez-soi et relevant de la sphère privée, ces réseaux sociaux donnent la parole et font se créer des mouvements dans un contexte purement informel. L'individu, caché derrière un profil, s'engage sans réellement s'engager. Il se prête au jeu pourrions nous dire. Il est vrai que l'usage premier de tels réseaux visait le domaine récréatif. Il s'agissait d'interagir virtuellement avec son cercle amical ou familial. Les possibilités offertes par ces outils se sont accrues et transformées avec le temps, et comme nous l'avons-vu, leur influence sur la scène publique est désormais réelle. Beaucoup de rassemblements à nature très diverse, allant du flash mob au blocus, prennent leur essor à travers un vaste réseau d'internautes qui se déploie en véritable toile d'araignée. Seulement l'usage d'internet, par sa trop grande accessibilité et son aspect informel, demeure considéré comme un loisir. Tout le monde peut se connecter dans ce monde virtuel et faire ce qu'il lui plait en tant qu'alternative au réel. En tant qu'espace infini, les possibilités de l'agir sont elles-mêmes multipliées à l'infini. Mais le manque d'ancrage au réel fait que tout cela reste un jeu dans la tête de l'internaute. En témoigne cette volonté grandissante de faire le « buzz », c'est-à-dire d'attirer de façon soudaine et souvent éphémère l'attention. Car comme l'explique l'article « Le succès d'internet repose-t-il sur la contagion ? Une analyse des recherches sur la viralité »⁷², internet repose sur une culture de la viralité. L'important est mis sur la diffusion massive, l'échange et la création de microphénomènes

⁷² Thomas Beauvisage, Jean-Samuel Beuscart, Thomas Couronné et Kevin Mellet, « Le succès sur Internet repose-t-il sur la contagion ? Une analyse des recherches sur la viralité », *Tracés. Revue de Sciences humaines* [Enligne], 21 | 2011, mis en ligne le 01 décembre 2013.

au détriment parfois du contenu. C'est dans ce contexte de culture virale et de course au « buzz » que les smart mobs évoluent. A ce titre, ils ne sont pas épargnés par la nature futile de ces échanges. Les flash mobs aussi sont motivés par la volonté de créer le « buzz », en témoignent les nombreuses vidéos mises en ligne ensuite sur Youtube et appelant au partage et aux commentaires. Si parfois l'engagement et le caractère symbolique est réel, la notion de divertissement n'est jamais loin. Dans un contexte aussi confus, la violence qui émerge peut elle aussi apparaître récréative aux yeux de ses instigateurs. Il n'est pas rare, là encore, de trouver des vidéos sur Youtube retraçant des événements violents ayant pour objectif d'être montrées au plus grand nombre et de susciter l'effervescence sur la toile. La violence est désacralisée, banalisée et prend part à un jeu médiatique douteux où seul le nombre de vues importe. Elle devient à son tour un divertissement, un loisir. Mais dès lors qu'elle rentre dans le domaine du divertissement, est-elle encore violence ? Existe-t-il une violence récréative ? Comment reconnaître la violence ainsi qu'un collectif violent ? Et à qui appartient-il de les considérer comme tels ? C'est là ce qui fera l'objet de notre dernière partie afin de compléter notre étude sur la relation entretenue entre la violence et les rassemblements d'individus.

Partie 3

-

Qu'est-ce qu'un collectif violent ?

Chapitre 7 – Redéfinir la violence

Peut-on faire de la violence un jeu ?

Cela ne signifie pas que le combat ait toujours été sérieusement motivé par la rage et la volonté de tuer. À l'instar des bûcherons ou des marins d'aujourd'hui qui, pour conjurer l'ennui, leurs frustrations ou les effets des alcools forts, mettent de temps à autre un bar à sac, les travailleurs de Berlin ou de Turin se bastonnaient juste pour le plaisir. Les inimitiés traditionnelles ne fournissaient en de telles occasions que de simples prétextes. Funérailles, fêtes et foires étaient des terrains propices à la violence collective, autant divertissement pour jeunes qu'expression de rivalités communales solidement enracinées.⁷³

S'attachant à distinguer différentes formes de violence, l'article de Charles Tilly met à jour la violence collective dite « primitive ». Celle-ci se réfère le plus souvent selon l'auteur à des conflits à petite échelle aux objectifs dénués de sens politique, même s'ils prennent indéniablement leur essor en situation de crise. « Ainsi, des batailles entre catholiques et protestants à Nîmes ou Albi pouvaient avoir lieu à l'occasion de crises politiques nationales, sans qu'elles soient pour autant nécessairement motivées par les problèmes ayant provoqué ces crises⁷⁴ » explique-t-il. En dehors du champ politique et d'un quelconque mouvement protestataire, ces formes de violences apparaissent comme un exutoire. La rage, comme cela est souligné, n'est pas l'unique moteur à la violence comme on serait tenté de le croire. Il arrive que celle-ci soit considérée comme un loisir. Elle permet de se défouler au même titre que le sport ou autres activités faisant office de rupture avec le travail et le rythme de vie quotidien. Puisqu'il s'agit de « conjurer l'ennui », comme cela peut-être le cas lors de la création des flash mobs, la violence devient à son tour une distraction. Certains préfèrent jouer au football, d'autres se joindre à des événements de type flash mobs (puisque comme cela a été remarqué plus haut, le flash mob en tant que structure n'est pas obligatoirement synonyme de conflits houleux), et d'autres enfin verront dans la violence même un échappatoire, un passe-temps. On saccage, on met à sac pour le plaisir. Mais peut-on associer la violence au divertissement et au plaisir ? Et pour qui sera-t-elle considérée comme violence ? Pour celui qui commet ou celui qui subit ? Il semble plutôt que celui qui commet voit avant tout une distraction, là où celui qui subit voit de la violence. En effet, là où celui qui brûle des voitures lors de la Saint-Sylvestre considère son acte comme faisant partie des festivités, le gouvernement y

⁷³

Charles Tilly, « La violence collective dans une perspective européenne », *op. cit.*

⁷⁴ *ibidem*, p.190

verra un symbole des violences urbaines⁷⁵. Loisir ou non, la violence est une affaire de perception. Pour celui qui la commet, elle n'est pas violence, elle est seulement distraction. En cela la violence n'est pas en elle-même récréative car elle n'est pas reconnue comme telle par celui qui accomplit l'acte en question. Quant à celui qui subit les effets et conséquences de cette violence, il n'y voit résolument rien d'amusant puisqu'il est celui qui « subit ». Et s'il ne subit pas, c'est qu'il prend part au jeu. Si c'est un jeu, la violence là encore n'a pas sa place dans ce terrain-là.

75

Camille Polloni « Pourquoi brûler des voitures le 31 Décembre ? », *Rue 89*, 31 décembre 2012

Les violences collectives primitives telles que les bagarres joviales dans les bars existent bel et bien. Néanmoins, il reste difficile de faire rentrer la violence dans la sphère de l'amusement. Le concept même de violence perdrait une partie de sa signification et perdrait, pourrait-on dire, de sa violence. Cette dernière, comme l'indique Elisabeth Claverie « implique toujours un modèle explicite ou implicite du juste et de l'injuste »⁷⁶ (p13). Parler de violence revient en effet à se poser la question des normes et des règles induites par les notions du juste et l'injuste. Les règles et les normes sont en effet socialement et culturellement acceptées. Elles sont tolérées. Là violence au contraire prend place en dehors de leurs frontières. En tant que violence elle est de fait inacceptable et intolérable, un point qu'a par ailleurs soulevé Cécile Lavergne et Anton Perdoncin dans leur article « La violence à l'épreuve de la description⁷⁷ ». C'est à ce titre qu'on ne peut accepter la violence dans le domaine du loisir et donc, dans celui du jeu. En effet, le jeu suppose des règles. Certaines choses font partie du jeu, d'autres non. Là encore une dialectique entre l'acceptable et l'inacceptable, du tolérable et de l'intolérable se met en place. La violence n'est définitivement pas un jeu. En revanche, il reste vrai que ce qui peut appartenir au domaine du loisir pour un individu, peut être qualifié de violent par un autre. La violence touche aux mœurs et à la culture. Elle est un jugement. L'article soutient ; « La violence est un concept normatif et évaluatif : qualifier un événement de violent implique souvent une disqualification, ou une dénonciation ⁷⁸» Etrangement, même en dehors de l'acceptable ou du comportement que l'on dit civilisé, la violence reste institutionnalisée. Elle est elle-même une norme, ou plus précisément, une contre-norme. A qui revient la tâche de la désigner ainsi ?

Reconnaître la violence

Si la violence est une affaire de perception, sa plus grande bataille reste celle d'être reconnue. Un acte violent n'est « violent » que lorsque l'on s'accorde à dire qu'il l'est. La violence revêt donc un caractère officiel. Reprenons alors l'exemple des voitures brûlées lors du réveillon. Pour celui qui la brûle, il s'agit de célébrer le 31 Décembre car le feu est

⁷⁶ Claverie Elisabeth, Jamin Jean et Lenclud Gérard, 1984, « Une ethnographie de la violence est-elle possible ? », *Études rurales*, no 95-96, p. 9-22.

⁷⁷ Cécile Lavergne et Anton Perdoncin, « Éditorial. La violence à l'épreuve de la description », *Tracés. Revue de Sciences humaines* [en ligne], 19 | 2010, mis en ligne le 30 novembre 2012

⁷⁸ *ibidem*, p.6

synonyme de joie et possède une certaine beauté. Pour le ministère de l'intérieur, l'acte est assimilé aux violences urbaines. Brûler des voitures fait assurément partie des violences urbaines et il ne s'agit pas de minimiser ces actes. Néanmoins, ici, l'acte ne peut être détaché de son contexte événementiel. L'on veut célébrer la nouvelle année. Il apparaît que la violence est reconnue comme telle suivant une remise en cause de ce qui est légitime et illégitime, ou encore, ce qui est légal et illégal. La violence est ainsi liée au gouvernement et au pouvoir. Celui qui est aux manettes du gouvernement est légitime. S'il est au gouvernement et qu'il est légitime, il est de même dans la légalité car la loi, bien sûr est de son côté, puisque c'est lui qui en est aux commandes. En cela, le gouvernement n'est pas « violent », et ce, même si celui-ci peut user des pratiques au visage similaire. Lénine souligne par ailleurs à ce propos que « la démocratie, c'est un état reconnaissant la soumission de la minorité à la majorité ; autrement dit, c'est une organisation destinée à assurer l'exercice systématique de la *violence* par une classe contre une autre, par une partie de la population contre l'autre partie ⁷⁹ ». Quand bien même, le gouvernement devrait piller, saccager ou fusiller, il le fera sous-couvert d'une opaque « raison d'état » ou encore par l'intermédiaire des « forces de l'ordre ». Le vocable de violence sera au contraire passé sous silence. Il serait peu pensable en effet de qualifier la police de « violents de l'ordre » pourtant l'on serait tenté de les qualifier ainsi lorsque ceux-là doivent endiguer les émeutes et disperser les foules. La violence est illégitime au contraire de la force. D'ailleurs il est intéressant de voir que dans ce même livre, Lénine incite à « briser leur résistance par la force » car « il est évident que, là où il y a répression, il y a violence, il n'y a pas de liberté, il n'y a pas de démocratie »⁸⁰. L'état oppresseur que Lénine conteste est « violent ». Mais celui qui ira le « briser » usera au contraire de la « force ». La violence a cette mauvaise réputation que la force n'a pas car la force, au contraire, a ses raisons. Qu'importe si l'Etat ai recourt à des pratiques violentes, celles-ci n'étant pas reconnues ainsi, rien ne peut être dénoncé à son égard. Que peut-on dénoncer et à qui tant que la loi est à ses côtés ? Parlons du cas de la peine de mort, toujours en vigueur dans certains états des Etats-Unis. Si nous transposons les faits, il s'agit de tuer quelqu'un qui a tué quelqu'un (ou a commis tout autre crime atroce). Mais selon la logique poursuivie par les institutions, il s'agit de « punir » un criminel. Le terme de punition (*punishment*) comme le note James Gilligan⁸¹

⁷⁹ V. Lénine, *L'état et la révolution : la doctrine marxiste de l'état et les tâches du prolétariat dans la révolution* (1917), Pékin, éditions en langues étrangères, 1976. p.102

⁸⁰ *Ibidem*, p111.

⁸¹ James Gilligan, *Violence : Reflections on our Deadliest Epidemic* (1996), *op. cit.*

dédouane le gouvernement de toute action violente. Le châtimeut se justifie par le crime. La violence, elle, reste injustifiée.

La ou les violences ?

En tant qu'instigateur de normes, il appartient à l'Etat, ou au gouvernement, de désigner ce qui est violent de ce qui ne l'est pas. On peut supposer que tout opposant à celui-ci sera rallié têt ou tard à la violence. Néanmoins, si nous avons dit que la perception est un paramètre élémentaire à la définition de la violence, elle n'est pas suffisante. Un acte violent est violent. Il n'a du moins pas besoin de témoin externe pour l'être, tout comme il n'a pas besoin d'être reconnu ou ressenti comme tel pour exister. C'est d'ailleurs ce qui rend la définition du terme même de violence si épineuse. La violence dénuée de tout adjectif descriptif ici ne nous évoque rien. Elle est trop vaste pour pouvoir saisir quoi que ce soit de concret. D'ailleurs, nombre d'auteurs ne s'attaqueront pas à la violence en tant que telle. Charles Tilly parle par exemple de violence primitive, réactive ou de violence moderne⁸². Il y a de même pour Marie-Claire Célérier une violence exhibée, cachée ou encore une violence sublimée⁸³. La violence est plurielle. Hannah Arendt dans son essai *On Violence*⁸⁴ dit à ce propos que la violence, proche de la force (*strength*), se distingue par son caractère instrumental. Or un instrument est un moyen. De même, elle est un caractère et non pas une chose en-soi. Nous ne pouvons donc penser « la » violence. Il serait plus juste de parler des violences. Car la violence en tant que caractère se révèle dans une forme. Il y a des formes de violences. Et nous sommes aujourd'hui confrontés à des formes de violence très diverses. Ainsi elle peut-être morale, psychologique, symbolique ou physique. Puis plus spécifiquement, nous parlons aussi de violence conjugale, de violence sexuelle, violence ethnique, violence urbaine... D'autres termes encore font écho aux violences subies dans nos sociétés sans pour autant utiliser celui de violence, et pourtant celle-ci reste toujours présente, tels que celui de « terrorisme » pour unique exemple. Par ailleurs la violence doit rester à l'intérieur de ses propres limites. La violence n'est pas la brutalité, ni la cruauté, ni même sadisme. Bien que ces termes impliquent un certain niveau et une certaine forme de violence, ils disposent eux aussi une histoire

⁸² Charles Tilly, « La violence collective dans une perspective européenne », *op. cit.*

⁸³ Célérier Marie-Claire, « Violence exhibée, violence cachée, violence sublimée », *op. cit.*

⁸⁴ *On Violence*, Hannah Arendt, *op. cit.*

conceptuelle propre dont le mot « violence » ne saurait complètement englober. Comment repérer les violences à l'œuvre dans la société et ainsi reconnaître un collectif violent?

Peut-être n'est-il pas aisé de reconnaître la violence lorsque celle-ci se produit. Une partie du travail thérapeutique chez les victimes de violences consiste par ailleurs à les aider à admettre qu'elles sont bel et bien des « victimes de violences ». Il faut donc reconnaître et admettre. Et bien évidemment cela se fait dans l'après-coup. Mais si l'on n'est point capable de la voir lorsque celle-ci se manifeste, pourquoi alors est-on plus à même de la discerner plus tard ?

Chapitre 8 – Violence : perception ou réalité ?

Mesurer la violence : une question de douleur ou de souffrance

S'il n'est pas facile de saisir et de décrire la violence quand celle-là a lieu, il apparaît en revanche plus aisé de la distinguer dans les traces qu'elle laisse. On ne voit pas la violence, seulement ses conséquences. Malheureusement, les difficultés demeurent. Mesurer les violences selon leurs conséquences équivaut en effet à les rattacher dans le champ du visible. Là encore, ce serait faire l'impasse sur toute une panoplie de violences qui évoluent et frappent l'individu ou la société de manière cachée. Ce serait de même faire l'impasse sur les violences douces, celles qu'Alexis de Tocqueville voyait déjà se profiler en parlant de despotisme doux dans son ouvrage *De la démocratie en Amérique*⁸⁵. Pour autant si l'on parle de violences, c'est bien que l'on tend à désigner et à capturer quelque-chose. Remonter jusqu'à elles par le biais de leurs conséquences reste un point de départ par défaut. L'une des conséquences que l'on lie le plus communément à la violence est celle de la douleur provoquée. La douleur peut-elle s'imposer en tant que juste thermomètre de la violence ? Xavier Crettiez note qu'elle est certes un bon indicateur, mais qu'elle ne suffit pas à la définir. « Ainsi, écrit-il, si je heurte un passant, je peux lui faire mal mais ne lui ferai pas violence⁸⁶ ». Et ajoute encore « de même, l'atteinte à mon intégrité physique n'est pas violence si elle est le fait de mon chirurgien »⁸⁷. Preuve en est que la violence est avant tout le produit d'un contexte. La douleur en elle-même, intense ou non, ne dit rien sur la forme violente ou non d'un acte tant qu'elle n'est pas clairement située et contextualisée. De plus, la violence peut s'exercer sans obligatoirement s'avérer être douloureuse, si nous considérons par là que la douleur penche du côté du corps au contraire de la souffrance qui peut-être morale et psychologique. Bien que David Le Breton se refuse d'en faire des concepts séparés, induisant que la douleur implique toujours une souffrance, il se permet malgré tout de les définir comme suit ; « si la douleur est un concept médical, souffrance est le concept du sujet qui la ressent⁸⁸ » (p326). La douleur, même si extrême, est éphémère. La souffrance en revanche est plus durable et porte atteinte au sujet.

85

Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Paris, Flammarion, 2010.

⁸⁶ *Les formes de la violence*, Xavier Crettiez, *op. cit.*, p.5.

⁸⁷ *ibidem*

⁸⁸ Le Breton David, « Entre douleur et souffrance : approche anthropologique », *L'information psychiatrique*, 2009/4 Volume 85, p. 323-328.

La violence, le sujet et le regard

Il serait donc possible de mesurer et de saisir la violence par la souffrance et non la douleur qu'elle évoque dans le sujet. Mais cela induit d'autres paramètres psychologiques bien plus complexes. Nous ne sommes en effet pas tous égaux face à la souffrance et ce qui suscitera un effondrement émotionnel de la part d'un individu revêtira une forme différente chez un autre, selon comment l'acte résonnera en nous. De là, la violence ne se trouverait pas enracinée dans l'acte, mais dans le ressenti subjectif. Seulement, donner trop d'importance évaluative au sujet ouvre la porte à un certain relativisme. Il serait ainsi trop facile de dénigrer sa souffrance et ainsi les violences dont il fut l'objet par un simple « tu exagères ». De même, nous l'avons souligné précédemment, il arrive que le sujet ne se rende pas compte des violences exercées à son égard, et ce même s'il souffre. Là, encore nous nous trouvons confrontées à l'épineuse question de la reconnaissance. La violence semble être un fait au-delà du ressenti. D'ailleurs, on s'accorde à dire que tuer est un acte violent. Or comment considérer ces faits divers relatant des meurtres, tortures et actes de cannibalisme par consentement mutuel ? L'accord de la victime suffit-il à effacer ce type de violences ? Les articles pourtant fusent sur internet, décrivant des scènes d'une rare intensité. Il ne fait nul doute que dans le cœur de l'opinion publique, il y a violence. Mais donner cette responsabilité évaluative à l'opinion publique équivaudrait à faire de la violence une question relative au contexte social, culturel, économique, juridique et historique. L'on sait que lors des déportations massives qui ont eu lieu sous le régime du troisième Reich le siècle dernier, le discours officiel disait vouloir accorder aux prisonniers des camps une « mort miséricordieuse ». Or de nos jours, nier la violence extrême de cette époque serait se rendre coupable de négationnisme. Yves Michaud indique encore dans son ouvrage consacré à la violence :

Il faut tenir compte aussi de la diversité et du caractère variable des normes juridiques et institutionnelles qui conditionnent la perception de la violence. Dans la Chine ancienne, l'infanticide des filles à la naissance n'était pas considéré comme un meurtre, mais comme un mode normal de régulation démographique⁸⁹.

La violence évolue selon les institutions et selon le regard que porte l'opinion à son sujet. Là encore, d'autres difficultés persistent. Si la violence est une affaire d'opinion,

89

Yves Michaud, *La violence*, Paris P.U.F. 2012, p. 11

alors elle rentre dans le terrain de la connaissance. Elle est une information, au même titre que peut l'être une donnée historique. Et celle-là est malléable.

Ceux qui ont la maîtrise des canaux de communication ou des institutions d'archivage ont, selon les cas, intérêt à majorer ou à minorer la violence de leurs adversaires ou la leur propre. Il faut compter avec les omissions, les mensonges, voir le trucage des documents. L'adversaire peut se voir imputer plus de violences qu'il n'en a commises : ce fut le cas pour les anarchistes français des années 1892-1894 (Ravachol, Emile Henry). A moins qu'au contraire son activité soit systématiquement passée sous silence, comme lorsque le gouvernement des Forces conjointes uruguayennes en 1979-1970 censura toutes les informations concernant les rebelles *Tupamaros*, y compris la mention de leur nom dans les bulletins d'information⁹⁰.

Les violences peuvent-être déformées, exagérées ou passées sous silence. Cependant, dans le dernier cas, même si l'opinion publique n'a pas connaissance de celles-ci, elles existent bel et bien. Le regard ne peut être l'unique juge concernant le statut de la violence. En effet, si la loi française ne reconnaît par exemple les violences conjugales qu'à partir de 1994, leur existence pour autant n'a pas débuté cette année-là. La loi fait exister les violences juridiquement, de même que l'opinion publique les font exister socialement. Cependant, elles subsistent indépendamment des regards.

Violence et vouloir

Nous nous sommes jusque-là concentrés essentiellement sur le point de vue de celui qui reçoit, voit ou subit la violence. Peut-être faut-il se tourner vers celui qui la commet pour mieux la cerner et la comprendre. C'est à celui qui agit que devrait revenir cette responsabilité. Mais est-il suffisant de lier la violence à la volonté ? Dépend-t-elle d'un vouloir ? Il est possible d'être violent sans le vouloir, sans en être conscient, et de l'être par ailleurs sous la contrainte. La guerre oblige les soldats à être violents, cela ne signifie pas pour autant qu'ils le *veulent*. Elle devient un ultime recours, plutôt que d'une volonté motivée par un choix. L'individu est violent par *la force des choses* pourrions nous soutenir. Vouloir la violence dénote autre chose. Cela ne signifie pas vouloir la violence pour la violence. En tant que voulue par le sujet, on a coutume de parler abstraitement de « sadisme ». Pourtant, le sadisme se doit d'être défini plus précisément comme un penchant à infliger de la douleur, comme le souligne Freud dans *Les trois Essais sur la vie sexuelle*⁹¹. Le point central est la douleur, non la violence. Dans ce cas-là, nous pouvons à

⁹⁰ *Ibidem*, p.12

⁹¹ Sigmund Freud. *Trois essais sur la théorie sexuelle* (1905), Paris, Gallimard, 1987.

défait utiliser le terme de cruauté. L'étymologie du mot nous laisse en effet à penser que l'acte cruel est motivé par une volonté semblable. Dominique Cupa note dans son article :

La racine indo-européenne *kreu* exprime les notions de « chair crue, saignante », « sang répandu ». En latin *cruor* signifie « le sang répandu », *crudus* : « saignant », *crudelis* : « qui se plaît dans le sang », qui est cruel. On remarquera par ailleurs, que J. Laplanche et J.-B. Pontalis n'ont pas retenu cette notion comme entrée dans leur Vocabulaire de Psychanalyse, bien qu'elle s'y trouve mentionnée dans cet ouvrage à l'article consacré à la pulsion d'emprise⁹².

Pourtant, ainsi que l'auteur l'annonce en premier lieu, la cruauté témoigne plus exactement d'une volonté de traumatiser. Ce traumatisme est créé par la violence. Alors, il serait plus juste de la considérer comme un moyen en vue d'une fin, plutôt que comme l'objet d'une volonté. Ce qui rejoindrait par ailleurs la vision arendtienne qui fait de la violence un instrument.

La violence est un acte

Parler de violence(s) nous amène à constater qu'il s'agit de parler d'actes violents. La violence se réfère donc à un acte. Yves Michaud écrit dans ce sens :

Ce qui nous conduit à un autre des aspects essentiels de la notion : son aspect performatif. Un énoncé ou une expression a une valeur performative lorsque, en les prononçant, on accomplit une action. Le cas le plus connu est celui du « oui » qui accomplit le mariage. De manière analogue, caractériser quelque chose comme violence, c'est lui attribuer une valeur et esquisser des actions. A travers elle on agit une menace, on dénonce un péril ou fait l'éloge d'une forme d'action⁹³.

La violence ne subsiste pas seule, elle est ancrée dans le faire. Suite à cela, notre attention se doit d'être portée sur ses conséquences effectives, plutôt que dans le ressenti subjectif. Les résultats physiques permettent-il de déterminer la violence ? Une fois de plus, s'en tenir à une telle définition renverrait la violence dans le domaine du visible et du montrer. Or celle-ci, comme cela a déjà été indiqué, peut-aussi s'avérer être cachée. De plus, déterminer la violence selon des conséquences effectives reviendrait à la placer du côté de la valeur numérique. Ce qui compte n'est pas *comment*, mais *combien*. Pourtant, la violence n'a pas besoin d'être étendue pour être intense et préoccupante. Le nombre de ses victimes de même ne peut faire office de garantie quant à la gravité de sa portée, bien que parfois, ce nombre est perçu par les médias comme un indicateur pertinent. Fusiller un individu est tout aussi répréhensible que d'en abattre dix. Penser le contraire témoignerait

⁹² Dominique Cupa, « La pulsion de cruauté », *Revue française de psychanalyse*, 2002/4 Vol. 66, p. 1073-1089.

⁹³ Yves Michaud, « La violence », *op. cit.*, p.9 (Cupa)

d'une influence utilitariste où dix individus valent mieux qu'un seul. On ne peut pas soutenir que le génocide à grande échelle perpétré par le troisième Reich est plus grave que le meurtre d'un quidam relaté dans les lignes du quotidien du matin. Au niveau historique, l'un est certes plus marquant et donc perçu comme plus grave. Au niveau symbolique, ces deux cas sont à prendre à considération d'une égale mesure. La problématique de la violence nous mène dans une impasse et rend ici tout aussi difficile la reconnaissance du collectif violent. Comment en effet reconnaître un collectif « violent » si l'on ne sait ce qui se cache sous le terme de violence ? Avec toutes les pistes énoncées afin de saisir la portée et la signification de ce concept, nous nous devons de transposer ces questions sur les collectifs. Est-ce l'objectif, la volonté qui le meut qui fait de lui un collectif violent ? Est-ce le résultat d'une stigmatisation orchestrée par le pouvoir en place ou d'un glissement juridique ? Est-ce dû à la peur provoquée chez les citoyens à leur encontre ? Les traces de leur passage (bruit, pillage, saccage, coups de feux...) ? A ce stade du travail il importe de savoir *quand* le collectif est considéré comme violent.

Chapitre 9 – Le collectif violent

La violence et son contraire

Dire de la violence qu'elle s'appréhende selon un contexte historique, culturel ou social, c'est aborder le sujet sous l'angle des mœurs. Le relativisme qui s'en suit n'est alors pas des plus satisfaisants car il conduit le plus souvent à une minimisation du phénomène. La violence existe et a existé tout au long de l'histoire comme un fait. Si elle est difficile à saisir, si elle implique parfois une remise en question de nos standards culturels et sociaux, et si elle se reconnaît dans l'après-coup, elle demeure pourtant une réalité. Les mœurs en revanche sont sujettes au changement. Ce qui plus précisément évolue et fluctue au cours de l'histoire dans le cas de la violence, ce sont ses formes et la perception que l'on en a. Notre regard à son encontre est biaisé par le jugement et donc, par une structure de pensée qui est propre à une culture, une époque, et à une situation sociale et politique. Cependant, que nous sommes capables de la reconnaître ou non, elle se manifeste bel et bien. Sinon, comment aborder la question des collectifs violents ? Peut-on se résoudre à dire que « c'est relatif » à un point de vue ? Et comment ensuite réagir ? Par un laxisme nonchalant ou par une extrême sévérité ? On ne peut pas conclure que tous les collectifs sont violents, ou au contraire, qu'aucun ne l'est vraiment. Lorsqu'il y a coups de feu, pillage et saccage, comme ce fut le cas lors des émeutes à Londres en Août 2011, on ne peut nier qu'il s'agit là de violences. Inversement, les flashs mobs réguliers tels que celui de Grenoble le 17 novembre 2012, ou encore la freeze mob (mobilisation gel) du 12 janvier 2013 à Paris gare Saint-Lazare, peuvent certes apparaître comme surprenants, mais certainement pas violents. Qu'est-ce qui différencie la nature des actes de ces deux collectifs ? Comme il semble difficile de définir exactement ce qu'est la violence, peut-être faut-il tenter de remonter jusqu'à elle par la définition de son contraire.

Mais quel est le contraire de la violence ? La passivité ? La non-violence ? La force ? Pour tenter de déterminer cela, il faut en premier lieu revenir à son étymologie. Celle prodiguée par Yves Michaud constituera notre point de départ ;

Le mot « violence » vient du terme latin *vis* qui signifie force, vigueur, puissance, violence, usage de la force physique, mais aussi quantité, abondance ou caractère essentiel d'une chose. Le cœur de signification du mot *vis* est l'idée de force – et plus particulièrement, de force vitale⁹⁴.

94

En tant que force vitale, la violence contient l'idée d'énergie. Elle est essentiellement active. Ainsi, le contraire de la violence trouverait sa place dans la passivité. Mais que penser alors du statut des manifestations se réclament « non-violentes » ? D'un point de vue sémantique, il apparaît évident de penser que la non-violence, par l'usage de la négation, se pose en tant que contraire parfait de la violence. Pour autant, la non-violence n'inclue étrangement pas la passivité. La marche du sel orchestrée par Gandhi en 1930 en tant que campagne de « désobéissance civile » est bel et bien un mouvement non-violent dans sa forme, et pourtant son impact politique et médiatique fut indéniablement percutant⁹⁵. Portée par des revendications fortes telle que celle de l'indépendance de l'Inde, ce mouvement « non-violent » demeure du côté de l'agir. Si violence et non-violence relèvent toutes deux de l'agir, on ne peut donc plus prendre le schéma binaire actif/passif pour modèle. D'ailleurs, le terme de violence passive existe lui aussi. La passivité n'est donc pas le contraire de la violence, elle peut en faire partie. Nous avons plus haut présenté la force comme une sorte de violence légitime. Pourrait-elle en être le contraire ? La force en effet se manifeste dans le but d'instituer l'ordre, tandis que la violence vise plutôt le chaos. En ça, elle sont résolument différentes. Mais leur opposition n'est pas assez affirmée. Arendt⁹⁶ expliquera d'ailleurs que phénoménologiquement, la violence est proche de la force (*strength*). Revenons-en alors à la « non-violence ». Peut-on la considérer comme exact contraire de la violence ? En vérité, ce terme n'est la négation que d'une certaine forme de violence. Alors que « violence » recouvre un large panel de violences situées et contextualisées (symbolique, psychologique, intellectuelle, morale, ethnique, urbaine, conjugale...), la non-violence ne s'oppose généralement qu'à la violence physique et ainsi, à des faits visibles. En ce sens, une manifestation dite « non-violente » peut certes ne pas l'être ouvertement, mais se révéler l'être de manière plus insidieuse. Gandhi se réclamait d'une politique et d'une pensée non-violente, néanmoins on ne peut nier la violence morale à l'œuvre lorsque celui-ci engageait une grève de la faim afin d'exercer une pression politique⁹⁷. C'est là le danger de l'utilisation de cette expression. Elle ne recouvre pas toute la pluralité significative de la violence et s'en tient très sommairement à sa définition la plus classique et aussi, la plus grossière. Hannah Arendt va dans le même sens en affirmant dans son essai *On Violence* :

Yves Michaud , *op. cit.* , p.3

95

Robert Deliège, Gandhi, Paris P.U.F., 1999, p.56

⁹⁶ Hannah Arendt, *On violence*, *op. cit.* , p.46

⁹⁷ Robert Deliège, Gandhi, *op. cit.* , p.89

En résumé, il ne suffit pas de dire que, dans le domaine politique, il ne faut pas confondre pouvoir et violence. Le pouvoir et la violence s'opposent pas leur nature même ; lorsque l'un des deux prédomine de façon absolue, l'autre est éliminé. La violence se manifeste lorsque le pouvoir est menacé, mais si on la laisse se développer, elle provoquera finalement la disparition du pouvoir. Il en résulte que la non-violence ne devrait pas être considérée comme l'inverse de la violence. Parler d'un pouvoir non-violent est en fait une tautologie. La violence peut détruire le pouvoir, elle est parfaitement incapable de le créer⁹⁸.

Le pouvoir est par ailleurs défini comme suit:

Le pouvoir correspond à l'aptitude de l'homme à agir, et à agir de façon concertée. Le pouvoir n'est jamais une propriété individuelle ; il appartient à un group et continue à lui appartenir aussi longtemps que ce groupe n'est pas divisé. Lorsque nous déclarons que quelqu'un est « au pouvoir », nous entendons par là qu'il a reçu d'un certain nombre de personnes le pouvoir d'agir en leur nom. Lorsque le group d'où le pouvoir émanait à l'origine se dissout (*potesta in populo*— s'il n'y a pas de peuple ou de groupe, il ne saurait y avoir de pouvoir) « son pouvoir » se dissipe également⁹⁹.

Le pouvoir est le contraire de la violence en tant qu'il est soutenu par la coopération. La violence, outre son caractère instrumental, se manifeste par son aspect individualiste. Elle semble donc motivée par le « chacun pour soi », au contraire du pouvoir qui, par la coopération entre les individus, permet de maintenir un certain ordre. Essayons à l'aide de cette définition d'analyser les événements que nous avons cités plus haut. Les émeutes de Londres en 2011 (événement violent) et le flash mob de Saint-Lazare en janvier 2013.

La violence s'arrête là où la coopération commence

Août 2011 éclate à Londres, dans le quartier pauvre de Tottenham, une fusillade avec la police locale qui provoque la mort accidentelle de Mark Duggan. Agée de 29 ans, la victime d'origines antillaises, est étroitement liée selon la police à des affaires criminelles, mais les circonstances de son décès mettent la population en émoi et invite à la suspicion. La marche pacifiste organisée le 6 août s'efface bientôt face aux émeutes qui prennent naissance en premier lieu dans le quartier de Tottenham. Pillages, saccages, incendies, ce schéma se répète ensuite dans plusieurs villes d'Angleterre (Birmingham, Nottingham, Bristol...) incitant le gouvernement à réagir et à prendre des mesures. Cependant cet « embrasement social » est dû à un sentiment de colère et de frustration de la part de jeunes provenant d'un milieu social précaire qui, comme le souligne l'article de

⁹⁸ Hannah Arendt, *Du mensonge à la violence*, trad. fr G. Durand, Paris, Calmann-Lévy, 1972, p.166

⁹⁹ *Ibidem*, p.153

Marie Simon¹⁰⁰ , « n'ont rien à perdre ». Le décès d'un homme appartenant à cette communauté défavorisée et les circonstances troubles de sa mort ont suscité un sentiment de peur et une perte de confiance envers l'état et les forces de l'ordre. L'article souligne par ailleurs une ressemblance entre les faits de Tottenham et les ceux de Clichy-sous-Bois en 2005. C'est toujours l'altercation entre la police et une communauté défavorisée qui en est à l'origine. Et nous pouvons de même étendre ce parallèle à ce qui s'est produit au cours de l'été 2010 à Grenoble dans le quartier de la Villeneuve. Le fait que la police soit au cœur de ces altercations contribue à échauffer les esprits en raison de sa position et de son rôle symbolique. Il n'en faut pas plus pour créer un sentiment, justifié ou non, d'injustice et d'oppression et d'ainsi voir éclater des conflits. Colère, peur, sentiment d'insécurité... tout cela est propice à la panique. Et nous pouvons d'une certaine manière considérer ces émeutes comme des mouvements de panique en cela que l'individu se sent attaqué personnellement. Nous pouvons alors citer de nouveau Canetti qui disait à ce propos :

La panique est une désintégration de la masse *dans* la masse. L'individu se détache d'elle et veut lui échapper parce qu'elle est menacée en tant que tout.¹⁰¹

Il n'y a pas de sentiment de cohésion et de volonté de coopération. C'est l'individu qui parle et non le collectif ou la foule. D'ailleurs on utilise le mot émeute (*riot*) pour désigner et non le mot foule (*crowd*), ou de la masse, comme le sous-entend ici Canetti en parlant de la désintégration de cette-dernière lorsque la panique survient. Il n'y a effectivement plus de foule car il n'y a tout simplement plus d'unité. Les émeutes en cela sont violentes car elles sont en réalité portées par un sentiment individualiste. Venons-en au flash mob dont nous avons dit qu'au contraire, ceux-ci n'étaient pas violents. Le flash mob, tel que la freeze mob du 12 janvier 2013 à gare Saint-Lazare (Paris) est avant tout un événement organisé. Les individus préparent cela par le biais d'internet (éventuellement se rencontrent quand la performance exige des répétitions) et conviennent d'une heure, d'un lieu, d'un signal et d'une performance. Dans le cas de Saint-Lazare, il s'agira d'une freeze mob couplée d'un flash mob chorégraphié traditionnel. Puisque l'événement implique d'agir ensemble et de se mettre d'accord, on peut bel et bien parler de coopération. Du reste, on « participe » à un flash mob. « Participer » à une émeute sonnerait pour le moins étrange. Ce rassemblement éclair, que l'on peut visionner sur Youtube, n'a provoqué ni

¹⁰⁰ Marie Simon « comprendre les émeutes au Royaume-Uni », *L'Express*, 09 août 2011,

¹⁰¹ Elias Canetti, *Masse et Puissance*, *op. cit.* , p.27

dérapages, ni émules. Il restera tout au plus dans les mémoires des passants un moment insolite et distrayant.

Violences et débordements

La coopération, l'agir-ensemble, semble préserver le collectif de sombrer dans la violence, à l'inverse de la politique du « chacun-pour-soi ». Néanmoins, on pourrait répondre à cela que sous le régime totalitaire du troisième Reich la coopération était de mise et pourtant, ce même régime s'est rendu coupable des pires violences. Seulement, cette coopération n'était pas tout à fait libre dû à la politique de terreur mise en place. Malgré cette apparente coopération et mise en commun, il n'y a pas de rapport à l'autre. En vérité, comme le note Hannah Arendt dans *les Origines du Totalitarisme*¹⁰², l'individu est isolé. Il demeure cependant utile de compléter cette approche de la violence et d'en revenir à son étymologie. Dans son ouvrage Yves Michaud explique que le mot violence, provenant du latin *vis*, renvoie à différents vocables tels que force, puissance, vigueur, violence, quantité, ou abondance. Affirmer que *vis* renvoie entre autre à la violence ne nous avance pas plus dans la définition de ce terme. Néanmoins, la pluralité qu'englobe le mot *vis* peut nous permettre d'encore mieux comprendre ce que cela induit. L'auteur écrit par ailleurs que « le cœur de signification du mot *vis* est l'idée de force — et plus particulièrement de force vitale¹⁰³ ». Nous devons donc aborder la violence dans le sens de force vitale en premier lieu. Mais la force vitale ne suffit pas et ne peut être assimilée à la violence. Ce qui caractérise la violence, c'est son impact et son aspect destructif. La force vitale fait se mouvoir. La violence, au-delà de ça, implique dans son schéma un bourreau et une victime. Elle est un mouvement conflictuel qui oscille plutôt vers la pulsion de mort que vers l'élan vital. Bien plus qu'un mouvement motivé par un désir morbide, la violence désigne un trop plein. En cela, nous devons retenir le terme de « débordement » qui fait partie du prisme sémantique que recouvre le mot *vis* et qui sied bien au phénomène. La violence est cette force qui déborde de son contenant pourrait-on dire. Il serait en effet étonnant de parler de violences « mesurées ». De même, parler de « débordements violents » s'avérerait un pléonasme et il est en outre intéressant de noter que l'on utilise « débordements » dans les médias comme un synonyme de violences. Les émeutes

¹⁰² H. Arendt, *Le système totalitaire, les origines du totalitarisme* (1972), Paris, Seuil Gallimard, 2002.

¹⁰³ Yves Michaud, *La violence, op. cit.*, p.4

londoniennes de 2011 sont un exemple de collectif violent en cela qu'elles sont dans l'excès, là où le flash mob Saint-Lazare reste dans la forme de sa manifestation un événement modéré. L'on aurait pu, il est vrai, dire de la violence qu'elle dépasse les limites. Seulement, « limites » implique déjà l'idée de normes et renverrait ainsi la violence à une question d'opinion et de jugement, ce qui ne peut-être tout à fait le cas. Il reste plus juste de s'en tenir à celui de « débordement » tel que cela est indiqué par le mot latin *vis* car ce terme-là renvoie bien plus à un fait qu'à une perception évaluative. Or bien qu'elle se transforme au gré des époques et qu'elle ne soit pas toujours reconnue en tant que telle, il est important de comprendre la violence comme une réalité, et non comme une norme.

Conclusion

Les champs intellectuels et artistiques (philosophie, sociologie, littérature, peinture¹⁰⁴...) se rejoignent, ainsi que nous l'avons vu dans la première partie, dans l'édification d'un portrait peu flatteur des foules. Folles, criminelles, barbares, versatiles, hystériques, impulsives, démesurées (*hybris*), morbides, ou encore portées par les désirs inconscients, elles sont « le négatif de la raison¹⁰⁵ ». Si l'exercice de la raison est traditionnellement rattaché au juste, au vrai et au bien en philosophie, l'on en conclut suite à cela que rien de bon ne peut s'émaner des foules. Elles se forment essentiellement dans l'agitation et sont stimulées par celle-ci. Il ne s'agit pas de penser, de raisonner ou d'intellectualiser, mais de ressentir et d'agir. Car leur force motrice n'est pas la raison, mais l'image. Cette image qui stimule et met en émoi les instincts et les sentiments, là où la raison invite à la réflexion rigoureuse. Les foules n'ont pas le temps de prendre du recul, de se questionner, elles agissent sur le vif. Suivant ce contexte, ces dernières se forment et vivent au présent. Elle se distingue dans la conscience collective par sa primitivité et son animalité. Voilà ce que dit l'article « Foule, Public et Opinion ¹⁰⁶» à son propos :

L'étymologie nous dit que la foule est le lieu où, à cause de la présence de nombreux individus, on est foulé, c'est-à-dire pressé, comprimé. A partir du XVIIe siècle, le mot désigne la multitude elle-même. Il y a donc d'emblée dans la notion de foule quelque chose de menaçant pour l'individu, pour sa liberté, pour son intégrité. Il s'en dégage l'idée d'une force autonome, irrésistible, échappant à la volonté des acteurs. Chacun a pu faire, au cours d'une manifestation, l'expérience d'une telle force aveugle.

La force vitale dont nous parlions plus haut devient force aveugle et on en revient toujours au manque de jugement, de discernement et de réflexion qui apparaît comme le fil conducteur dans la description des foules. Il est difficile, suite à cette réputation hautement négative qui jalonne son histoire, de porter un regard bienveillant à son encontre. Gustave Le Bon, et sa *psychologie des foules*, entérinera cette image dépréciative dans l'esprit commun. L'étude des foules comme objet sociologique est le plus souvent, pour ne pas dire toujours, marquée par une attitude appelant au doute et à la vigilance. L'on note

¹⁰⁴

Voir annexes : Umberto Boccioni « La ville qui monte » 1910 et Luigi Russolo « La révolte » 1911

¹⁰⁵ Rouquette Michel-Louis, « L'éclipse de la psychologie des foules », *Les cahiers internationaux de psychologie sociale*, 2006/2 Numéro 70, p. 79-84.

¹⁰⁶ Julliard Jacques, « Foule, public, opinion », *op. cit.*

d'ailleurs que dans ce contexte fortement imprégné de « foule criminelle », notamment dus aux travaux de Tarde, seul Zola se démarque un peu de cette vision négative en proposant son roman *Lourdes* en 1894. Il voit dans la foule, au contraire de ses camarades intellectuels, une solution et non un problème ainsi que l'indique Eduardo Contra Torres dans son travail sur « La foule religieuse de Lourdes chez Zola et Huysmans¹⁰⁷ ». La foule est « un troupeau docile », « une foule d'une innocence, d'une douceur d'agneau » écrit Zola. Mais la menace n'est jamais loin, puisque l'auteur ajoute rapidement « jamais aucun accident n'était arrivé, malgré l'excitation qui peu à peu montait et la jetait au délire déréglé de la foi¹⁰⁸ » 5P » (p368). Il parle de même de « troupeau extatique¹⁰⁹ », fait référence à la « cohue de pèlerin¹¹⁰ » sur le quai de la gare, et de « mer humaine¹¹¹ » qui laissent ainsi planer tout au long du texte une attitude double de la part de l'écrivain à l'égard de la foule. La foule de Lourdes, pieuse et religieuse, est capable de miracles, pourtant, si elle n'est pas criminelle, elle est elle aussi soumise à l'influence de la contagion. Sa primitivité demeure. Et elle n'est jamais détachée de son caractère mystique et donc, irrationnel. Zola désigne en effet la foule à plusieurs reprises dans le texte par « âmes », ce qui nous rappelle entre autres « l'âme de la foule » de Maupassant¹¹² ou encore « l'âme collective » de Le Bon¹¹³. Peut-on définitivement se défaire de ces jugements réticents et amers la concernant ? Il semble à vrai dire que le terme de « foule » ne peut aspirer à un autre destin puisqu'il s'agit dans son étymologie d'être *foulé*, pressé et comprimé. La foule fait écho donc à une forme de rassemblement précise. Elle désigne en effet une agglomération d'individus, comme le soulignait déjà Le Bon à son époque, mais cette agglomération est essentiellement géographique et elle implique un étouffement, un manque d'espace. Le Bon au contraire voyait dans tout rassemblement (même non-géographique) une foule dès lors que se met en place des caractéristiques communes. Or, une foule n'est pas une classe, une caste, ou un jury. Elle désigne encore moins la masse, l'opinion ou le public. Et elle ne peut indifféremment recouvrir dans sa signification et ainsi mettre sur le même plan une émeute urbaine et un flash mob. Qu'est-ce que la foule ? Zola utilise le terme animalier de « troupeau », en suivant son exemple, nous pourrions

¹⁰⁷

Torres Eduardo Cintra, « La foule religieuse de Lourdes chez Zola et Huysmans », *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle*, 2010/1 n° 28, p. 35-58.

¹⁰⁸ Emile Zola, *Les trois villes : Lourdes* (1894), Genève, Le cercle du bibliophile, , édito-service, 1968. (p.368)

¹⁰⁹ *Ibidem*, p.566 (Zola)

¹¹⁰ *Ibid*, p.146

¹¹¹ *Ibid*, p.409

¹¹² Guy de Maupassant, *Sur l'eau*, *op. cit.* , p.111

¹¹³ Gustave Le Bon, *La psychologie des foules*, *op. cit.* , p.18

reformuler la première définition de Le Bon donné au début de son texte ; la foule est un *atroupement* d'individus. Dans ce cadre-là, la foule n'implique pas de vivre-ensemble et d'agir-ensemble. Elle est donc propice à la violence et, par cet éclairage, nous comprenons mieux à présent la peur et la méfiance qu'elle provoque.

Seulement, ces considérations ne sont valables que dans cette définition « classique » de foule. De nos jours, les rassemblements d'individus prennent des visages fort différents que ceux auxquels furent confrontés Le Bon, Zola ou Tarde en leur temps. L'émergence des smart mobs nous montre que les foules, ou plus justement les rassemblements d'individus, peuvent être épars et invisibles. Leur action en revanche, supportée par les technologies, est bien réelle. Il est peu probable que ces auteurs aient dans leurs écrits pensé à cette forme particulière de rassemblement symptomatique de notre époque. Ces phénomènes ancrés dans l'ère du numérique invitent à repenser totalement le terme de foule. Celui-ci n'est plus adéquate, à moins peut-être de parler de « foule virtuelle ». Cela reste encore à discuter. Car ce qui frappe dans la foule en tant qu'attroupement d'individus, c'est son manque d'organisation et de hiérarchisation. Les smart mobs font au contraire preuve d'une belle organisation et il serait ainsi réducteur de les confiner sous cette appellation. Et que penser des groupes ? Un groupe n'est pas une foule et ce, même si il implique une agglomération d'individus poursuivant un objectif commun. L'on aurait tort d'aborder la foule au sens traditionnel qui se presse dans les rues à un groupe de soutien (les Alcooliques Anonymes) ou à des gangs. Il faut donc ajouter que ce qui caractérise les individus de la foule, en dépit de leur promiscuité géographique, c'est le manque de connaissance de l'autre. Le groupe suppose l'émergence de liens intimes et est en règle générale, plus restreint que la foule. Il ne permet pas, ou moins, l'anonymat. Comme nous l'avons dit, dans la foule, l'individu est isolé. Le terme n'est plus ou peu valable de nos jours, on ne parle plus de psychologie des foules et, en tant que discipline, son étude est abandonnée. La foule appartient à une étape de l'histoire, mais ne recouvre plus rien de tangible sociologiquement à présent. D'autres vocables ont pris le relais. Par ailleurs, l'ont érigé Le Bon en tant que prophète de l'ère des foules en référence à la société du siècle passé et à notre monde contemporain. Or une telle appellation embrasse dans son ignorance les termes de *masse*, *public* et *opinion*. Chacun de ces termes ont leur réalité propre et existent indépendamment en tant qu'ère. Gustave Le Bon n'a pas prédit l'ère des foules, car historiquement parlant, il n'y en a pas eu.

Les masses, pour commencer par elles, procèdent à la fois de l'affirmation et de la négation de la démocratie. Si l'Italie fasciste, l'Allemagne nazie, l'URSS stalinienne en appellent, contre l'individualisme, réputé bourgeois, au soutien des masses, et pas seulement des foules, c'est qu'au-delà de rassemblements physiques éphémères, elles entendent s'appuyer sur des groupes sociaux constitués de façon permanente : on parlera ainsi des « masses populaires » ou de « masses laborieuses ». Au-delà des classes strictement définies en termes marxistes, le

Parti communiste français, du temps de sa grandeur, invoquait volontiers les « larges masses », représentatives du peuple tout entier¹¹⁴.

Les régimes totalitaires ne s'adonnèrent pas à la réalisation concrète de l'ère des foules comme on serait tenté de le croire, mais à l'ère des masses. Les foules de Le Bon font écho à une « spontanéité populaire », là où les foules totalitaires sont « organisées, encadrées et même militarisées ¹¹⁵» (p11). Les masses renvoient à une présence numérique qui fait fief des frontières imposées par les conditions matérielles et économiques comme c'est le cas pour les classes¹¹⁶. Cependant, elles ne poursuivent pas un objectif précis comme le précise Arendt dans *Les origines du totalitarisme*, là où Le Bon faisait de l'objectif commun un des ciments de la foule. Elles désignent dirons-nous une présence effective. On parle d'ailleurs de « culture de masses » pour désigner la culture du grand-nombre. Elles sont organisées et durables. Voilà pourquoi le régime totalitaire se soucie de soulever les masses, et non les foules à la versatilité dangereuse. Les masses sont plus dociles et malléables que la foule, selon le rapport qu'entretient le sujet avec lui-même.

Le désintéret de soi propre à l'homme de masse apparaissait alors comme un désir d'anonymat, le désir d'être un simple numéro et de fonctionner comme un simple rouage, bref le désir de n'importe quelle transformation qui effacerait les identifications fallacieuses à des fonctions prédéterminées dans la société¹¹⁷.

Le désintéret de soi à l'œuvre dans les masses ainsi que le remarque Arendt les rend propices à l'obéissance et à une certaine souplesse, en opposition au narcissisme ultradéveloppé des foules que nous avons noté en première partie du travail.

Le *public* est en revanche une « foule à distance ¹¹⁸» :

Le public, au sens moderne du terme, est à l'intersection de deux phénomènes contemporains : le rôle des foules dans la vie publique, mais aussi celui des moyens de communication de masse, notamment la presse,

¹¹⁴ Julliard Jacques, « Foule, public, opinion », *op. cit.*

¹¹⁵ *Ibidem*

¹¹⁶ Manhes Géraud, « Se fondre dans la foule, disparaître dans la masse », *Libres cahiers pour la psychanalyse*, 2011/2 N° 24, p. 91-99.

¹¹⁷ H. Arendt, *Le système totalitaire, les origines du totalitarisme*, *op. cit.* , p74

¹¹⁸ Julliard Jacques, « Foule, public, opinion », *op. cit.*

en attendant la radio, la télévision et internet. On peut donc considérer le public comme une forme d'appropriation démocratique et rationnel du phénomène des foules. Le public d'un journal peut prendre le temps de la réflexion, alors que ce qui caractérise les mouvements de foules, c'est leur immédiateté¹¹⁹.

Le public désigne des individus, mais des individus géographiquement éloignés. Le terme pourrait, ainsi que le laisse entrevoir l'article, appréhender sous l'appellation de « foule rationnelle ». Le public en effet implique un espace public, là où la foule originelle n'en dispose guère. Il permet le vivre ensemble, l'échange et la réflexion. En cela, le public est une foule dite démocratique. L'*opinion*, en dernier lieu, fait plus écho à une interactivité qu'aux individus eux-mêmes. Elle est le résultat de cet échange évoqué plus tôt et là encore, elle va à l'encontre de l'irrationalité que dépeint Gustave Le Bon à propos des foules.

Les rassemblements, ou la convergence géographique ou non-géographique des individus, ne sont pas forcément le nid de criminalité perçu à l'époque de Le Bon, Tarde ou Sighele. Ils sont de types trop divers pour que la « foule » puisse les représenter sans tomber dans l'erreur. Néanmoins, si la psychologie des foules n'est plus pertinente en tant qu'objet d'études de nos jours, que les travaux à l'époque de Le Bon paraissent aujourd'hui désuets, l'on aurait tort de rejeter ce phénomène dans les annales du passé. La « foule » en tant que telle n'existe plus, ou si peu, mais les rassemblements sont toujours à l'ordre de jour et ont acquis grâce à l'avènement d'internet une nouvelle dimension. Sighele utilisait en 1901 l'expression de « foule criminelle ». Aujourd'hui, avec l'ère du numérique et le champ infini que celui-ci offre, ce n'est pas seulement le terme de foule qui doit être redéfini, mais aussi celui de « criminalité ».

¹¹⁹ *Ibidem*, p.12

Bibliographie

- Anderson, Jonathan. «Flash mobs revisited : public threat or democratic freedom.» *Public Management* Mars 2012: 28-29.
- Arendt, Hannah. *Du mensonge à la violence*. Trad. G. Durand. Paris: Calmann-Lévy, 1972.
- . *Les origines du totalitarisme: Le système totalitaire*. Paris: Seuil Gallimard, 2002.
- . *On violence*. San diego, New York, Londres: Harcourt Brace Jovanovich, 1970.
- Baudelaire, Charles. *Petits poèmes en proses (le spleen de Paris)*. Paris: Garnier Flammarion, 1967.
- Boccioni, Umberto. Huile sur toile, *La ville qui monte (La città che sale)*. Museum of modern arts, New-York.
- Bon, Gustave Le. *La psychologie des foules*. Paris: Alcan, 1901.
- . *La psychologie des foules*. Paris: Retz C.E.P.L, 1976.
- . *The crowd: a psychology of the popular mind*. Trad. T. Fisher. seconde édition. New York: Dover publication Inc, 2002.
- Bosc, Olivier. «Gustave Le Bon, un mythe du XXè siècle?» *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle* 2010: 101-120.
- . «Les foules sont de retour.» *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle* 2010: 3-5.
- Broch, Hermann. *Théorie de la folie des masses*. Trad. Didier Renault Pierre Rusch. Paris, Tel Aviv: Ed de l'éclat, 2008.
- Canetti, Elias. *Masse et Puissance*. Trad. Robert Rovini. Paris: Gallimard, 1966.
- Cécile Lavergne, Anton Perdoncin. «La violence à l'épreuve de la description.» *Tracès. Revue de sciences humaines* 2010.
- Célerier, Marie-Claire. «Violence exhibée, violence cachée, violence sublimée.» *Topiques* 2002: 103-109.
- Cintra, Torres Eduardo. «la foule religieuse chez Zola et Huysmans.» *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle* 2010: 35-58.
- Crettiez, Xavier. *Les formes de la violence*. Paris: La Découverte "Repère", 2008.
- Cupa, Dominique. «La pulsion de cruauté.» *Revue française de psychanalyse* 2002: 1073-1089.
- David, Le Breton. «Entre douleur et souffrance : approche anthropologique.» *L'information psychiatrique* 2009: 323-328.
- Deliège, Robert. *Gandhi*. Paris: P.U.F, 1999.
- Elisabeth Clavérie, Jean Jamin, Gérard Lenclud. «Une ethnographie de la violence est-elle possible ?» *Etudes rurales* 1984: 9-22.
- Freud, Sigmund. *La psychologie collective et analyse du Moi*. Trad. S. Jankélévitch. Paris: Payot, 1968.
- . *Trois essais sur la théorie sexuelle*. Paris: Gallimard, 1987.
- Géraud, Manhes. «Se fondre dans la foule, disparaître dans la masse.» *Libres cahiers pour la psychanalyse* 2011: 91-99.
- Gilligan, James. *Violence: Reflections on our Deadliest Epidemic*. Londres: Jessica Kingsley Publishers, 2000.
- Girard, René. *La violence et le sacré*. Paris: Grasset, 1978.
- Grappin-Schmitt, Sophie. «Flash mob.» *Repères, cahiers de danse* 2010.
- Hobbes, Thomas. *Léviathan : ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*. Trad. G. Mairet. Paris: Gallimard, 2000.
- Julliard, Jacques. «Foule, public, opinion.» *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle* 2010: 7-12.

- Kiltz, Linda. «Flash mobs; the newest threat to local governments.» *Public Management* Décembre 2011.
- Laurent, Keucheyan Razmig et Tessier. «« Présentation. De la piraterie au piratage.» *Critique* 2008: 451-457.
- Laxenaire, Michel. «Croyances et psychologie des foules.» *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe* 2007: 9-24.
- Masson, Céline. «Dionysos. La déchirure et l'excès. L'image perverse.» *Cliniques méditerranéennes* 2006: 89-101.
- Maupassant, Guy de. *Sur l'eau*. Paris: Gallimard, 1993.
- Michaud, Yves. *La violence*. Paris: P.U.F, 2012.
- Moscovici, Serge. *L'âge des foules : un traité historique de psychologie des masses*. Bruxelles: Les Editions Complexes, 1985.
- Pearson, Geoffrey. *Hooligan: a history of respectable fears*. Londres: MacMillan, 1983.
- Polloni, Camille. «Pourquoi brûler des voitures le 31 Décembre?» *Rue 89* (2012).
- Rheingold, Howard. *Smart Mobs: The Next Social Revolution*. Cambridge: Perseus, 2002.
- Rouquette, Michel-Louis. «L'éclipse de la psychologie des foules.» *Les cahiers internationaux de psychologie sociale* 2006: 79-84.
- Rubio, Vincent. «Gustave Le Bon, un mythe du XIX^e siècle?» *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle* 2010: 13-33.
- . «La foule. Réflexions autour d'une abstraction.» *Conserveries mémorielles* 25 Septembre 2010.
- . «Le regard sociologique sur la foule à la fin du xix^e siècle.» *Mil neuf cent. revue d'histoire intellectuelle* 2010: 13-33.
- . «Psychologie des foules, de Gustave le Bon. Un savoir d'arrière-plan.» *Sociétés* 2008: 79-89.
- Russolo, Luigi. Huile sur toile, *La révolte (La Rivolta)*. Gemeentemuseum Den Haag, La Haye.
- Ryback, Timothy W. *Dans la bibliothèque privée d'Hitler. Les livres qui ont modelé sa vie*. Paris: Cherche-Midi, 2009.
- Sighele, Scipio. *Les foules criminelles*. Trad. P. Vigny. deuxième édition. Paris: Félix Alcan, 1901.
- Simon, Marie. «Comprendre les émeutes au Royaume-Uni.» *l'Express* (2011).
- Sorel, Georges. *Réflexions sur la violence*. Paris: Seuil, 1990.
- Taine, Hippolyte. *Les origines de la France contemporaine*, Paris, Robert Laffont, nouvelle édition, 2011.
- Tarde, Gabriel. *Les lois de l'imitation*. Paris: Félix Alcan, 1921.
- Thomas Bauvisage, Jean-Samuel Beuscart, Thomas Couronné, Kévin Mellet. «Le succès sur Internet repose t-il sur la contagion ? Une analyse des recherches sur la viralité.» *Tracès. Revue de sciences humaines* 2011.
- Tilly, Charles. «La violence collective dans une perspective européenne.» *Tracès* 2010.
- Tocqueville, Alexis de. *De la démocratie en Amérique*. Paris: Flammarion, 2010.
- V.Lénine. *L'état et la révolution : la doctrine marxiste de l'état et les tâches du prolétariat dans la révolution*. Pékin: Ed. Langues étrangères, 1976.
- Zola, Emile. *Les trois villes : Lourdes*. Genève: Le cercle du bibliophile, 1968.

Annexe 1
Umberto Boccioni- La ville qui monte



Annexe 2
Luigi Russolo- La Révolte



Table des matières

LE MÊME ET L'AUTRE.....	12
L'ÂME DES FOULES.....	14
LA FOULE « CRIMINELLE ».....	16
ECHANGE, INTERACTIVITÉ ET IMITATION.....	19
L'EXPULSION DE LA VIOLENCE.....	22
ENGAGEMENT ET IDENTIFICATION.....	23
LE POUVOIR DE L'IMAGE.....	27
LA PENSÉE IMAGÉE ET LE POUVOIR SYMBOLIQUE.....	29
LA FOULE EN TANT QUE CONTRAT SOCIAL : ENTRE VIOLENCE ET RAISON.....	30
LA FOULE EN TANT QU'INDICATEUR : UN LIEN DE CAUSE À EFFET.....	33
LA PEUR DU CHANGEMENT AU FONDEMENT DES FOULES ET DE LEUR VIOLENCE.....	36
DU DIVERTISSEMENT À L'ENGAGEMENT.....	39
UNE NOUVELLE FORME DE RÉSISTANCE.....	43
UNE MENACE EXAGÉRÉE ET MAL CIBLÉE.....	46
INTERNET ET LA VIOLENCE RÉCRÉATIVE.....	49
PEUT-ON FAIRE DE LA VIOLENCE UN JEU ?.....	52
RECONNAÎTRE LA VIOLENCE.....	54
LA OU LES VIOLENCES ?.....	56
MESURER LA VIOLENCE : UNE QUESTION DE DOULEUR OU DE SOUFFRANCE.....	58
LA VIOLENCE, LE SUJET ET LE REGARD.....	60
VIOLENCE ET VOULOIR.....	61
LA VIOLENCE EST UN ACTE.....	62
LA VIOLENCE ET SON CONTRAIRE.....	64
LA VIOLENCE S'ARRÊTE LÀ OÙ LA COOPÉRATION COMMENCE.....	66
VIOLENCES ET DÉBORDEMENTS.....	68

RÉSUMÉ

Les foules s'avèrent être un objet d'étude au passé lourd de préjugés. Incitant traditionnellement à la méfiance, il est courant de voir dans les divers domaines (philosophie, littérature, peinture...) traitant du phénomène une tendance à la personnification. Monstrueuse et appelant à l'hystérie collective, les foules sont dotées d'une âme. Concept qui, en plus des travaux célèbres de Le Bon, participera à ce portrait négatif. La violence apparaît comme une évidence. Cependant, il est réducteur de l'assimiler à un acte de barbarisme. Ainsi, les multiples rassemblements auxquels nous sommes confrontés nous indiquent que la violence elle-même peut revêtir des formes et une nature différente et que, de plus, en tant qu'outils d'expression, elle doit être perçue comme un symptôme bien plutôt que comme une maladie. Les smart mobs, foules modernes prenant leur essor grâce aux réseaux sociaux, décrivent à l'heure actuelle toute la pluralité et la complexité des foules. Ils nous emmènent d'autre part vers d'autres difficultés. La confusion du privé et du public rend la chasse à la criminalité plus ardue. Le monde virtuel remet en question la notion d'illégalité, offre une nouvelle forme de résistance par les moyens du piratage et ouvre la porte à la violence récréative par l'utilisation massive des sites de partage afin de créer le *buzz*. Pourtant faire de la violence un jeu pose problème. Tout comme il est insuffisant de la définir au travers l'illégitimité, l'illégalité, ou encore la douleur causée. Il est important de voir la violence comme un fait et non comme une norme. Certains collectifs sont voués à la violence, d'autres non. C'est la coopération qui assure au collectif un comportement non-violent et modéré. La violence renvoie, en tant que fait, au débordement.

SUMMARY

Crowds have traditionally been a topic that suffers from a lot of prejudice and implied widespread suspicion about the phenomena. Most areas (philosophy, literature or painting...) usually have a strong tendency to personify them. By giving a soul to the crowds, they are consequently considered a monster and a call for broad-scaled madness. The concept of the soul, added to the notoriety of Le Bon's work, has turned out to be the keystone of that negative portrait. Violence appears as something obvious. Nonetheless, it would be wrong to reduce it to barbarism. Thus the large gatherings of people that we meet today are various and multiple, therefore the violence is different as well as in its form and nature. As an instrument of expression, violence should not be envisaged as a sickness, but rather as a symptom. Smart mobs, which are modern crowds that gather, grow and act through the use of social media, best describe nowadays all the plurality and complexity of the crowds. New difficulties are now encountered through the emergence of such gatherings, for instance the confusion between the private and the public space. The computer-based environment brings into question the notion of illegality and is seeing the rise of a new form of resistance by the means of pirating which paves the way to recreational violence through the massive use of sharing websites in order to generate a *buzz*. Yet, presenting violence as a play is problematic. It is insufficient to define it through illegitimacy, illegality or through the pain that one may feel. It then seems important to consider violence as a fact and not as a norm. Some assemblies of people are meant to sink into violence, others not. This is cooperation that prevents them from violent behaviour and enables them to be moderated. Violence, as a fact, is always an overflow.

MOTS CLÉS foules, violence, internet, criminalité, peur, images, coopération, réseaux sociaux
Crowds, violence, internet, criminality, fear, images, cooperation, social media