Cahiers de Psychologie Politique

N° 20 | 2012
Les nouvelles idéologies Janvier 2012

Transgression et société

Le bon usage de l'anomique

Thomas SEGUIN

Édition électronique :
URL : https://cpp.numerev.com/articles/revue-20/1523-transgression-et-societe
DOI : numerev_698
ISSN : 1776-274X
Date de publication : 10/01/2012

Cette publication est sous licence **CC BY-NC-ND** (Attribution - No commercial - No derivatives).

Pour **citer cette publication** : SEGUIN, T. (2012) Transgression et société. *Cahiers de Psychologie Politique*, (20). https://doi.org/10.34745/numerev_698

Nous proposons une réflexion sur la place et le rôle de la transgression à partir d'auteurs diverses comme Maffesoli, Balandier, Pessin, Durand, Morin mais aussi Lacan, Bataille ou Baudrillard. Notre thèse repose sur l'affirmation d'une utilité sociale de la transgression en tant qu'elle est révélatrice des limites sociales, en tant qu'elle porte en elle, à terme, une certaine forme de progrès culturel.
De la transgression à la violence, nous nous interrogerons politiquement sur les mécanismes qui permettent d'« homéopathiser » la violence, en lui donnant des formes d'expression ou un espace d'intégration au sein du système social ou politique, sous peine de voir les forces anomiques instrumentalisées par des mouvements fascistes. Il s'agit de comprendre comment penser un système politique assez ouvert pour inclure la transgression dans une structuration complexe entre ordre, désordre et organisation.

We propose a reflection on the place and the role of transgression starting from various authors such as Maffesoli, Balandier, Pessin, Durand, Morin but also Lacan, Bataille and Baudrillard. Our point is to affirm the social usefulness of transgression which reveals in itself the social boundaries, in so far as it contains, at last, a certain form of social progress.
From transgression to violence, we investigate the political and psychological mechanisms reducing social violence and providing transgression a certain path for expression or an integrative space within the social and political system. Otherwise, transgressive forces can be manipulated by fascist movements. In this article, we try to understand how we might think an open political system, as open as to include transgression in a complex structuring between order, disorder and organization.

Mots-clés :

La définition de la transgression

Norme et stigmatisation

L'étymologie du mot même, explique Durand, provient du verbe *gradior*, qui veut dire franchir une ligne, et de *trans*, qui signifie passer de l'autre côté[1].La transgression désigne l'ensemble des actions qui sont en contradiction avec les règles (lois, règlements intérieurs) ou les normes (« méta-règles » souvent tacites). La transgression

présuppose donc l'existence d'une norme et d'un comportement de transgression de cette norme. Néanmoins, la notion reste relative dans la mesure où il n'y a pas d'unité de comportements, c'est-à-dire qu'on ne peut établir de rapports directs, ou comparer sur le même plan, le vol, le meurtre, le manque de politesse, l'habillement excentrique ou la consommation de drogue. Le point commun de tous ces comportements est indirect : ils sont, en définitive, tous condamnés par différentes normes sociales, partagées, reconnues ou pas, notamment par le droit.

En d'autres termes, ce qui caractérise le mieux la transgression, c'est la réaction sociale qu'elle suscite, elle subit un processus de stigmatisation. Trop souvent assimilée à de simples déviances ou à de purs dysfonctionnements, la transgression revêt, dans l'opinion commune, une connotation péjorative. Elle peut même représenter, comme dans la tradition judéo-chrétienne, l'incarnation du mal.

Pourtant, plusieurs auteurs comme Bataille et Camus ont donné une place prépondérante à la transgression, et ceci dans le cadre de la civilisation. Pour Bataille, l'expérience de l'excès est constitutive de l'humanité, constitutive de l'homme souverain[2]. Et l'excès vient au monde essentiellement par la transgression. Camus affirmant, dans son livre *L'homme révolté*, Je me révolte donc je suis[3]. Or, l'excès fait l'objet d'un refoulement au plan de l'existence, et plus globalement, au sein de la civilisation.

Si nous suivons, Bataille ou Camus, nous pouvons nous demander en quoi la transgression serait-elle un besoin d'essence anthropologique ? L'existence, passerait-elle par la transgression ? La transgression serait-elle un mode de construction identitaire ?

Michel Maffesoli nous rappelle ainsi que l'animal humain est, aussi, un être d'instinct ayant besoin d'excès et d'effervescence[4]. C'est dans l'usage ritualisé de ceux-ci qu'une communauté se constitue en tant que telle. L'existence individuelle et sociale ne s'élabore pas en « dépassant » cette constante anthropologique qu'est la part d'ombre de l'humain, mais en l'intégrant. En l'occurrence, il convient de comprendre la transgression et la signification de la violence, pour penser la cohésion sociale. Autrement, la dissimuler, ce serait, favoriser le retour du refoulé. Ce qui nous intéresse ici, c'est le fait que la transgression soit relative à la loi, au système social, au système politique, et à la dialectique sociale plus transversale qui peut s'instituer entre l'ordre et le désordre, la raison et le sensible.

L'utilité sociale de la transgression

La sémantique de la transgression comme phénomène

Quelle est l'utilité sociale de la transgression ? En quoi peut-elle s'insérer dans une

démarche compréhensive de la dynamique sociale et culturelle ? Comment comprendre l'anomique ?

Balandier perçoit l'intérêt principal de la notion de transgression dans sa capacité à nous permettre de saisir « les désajustements, les inadaptations, les déviances, les contestations, c'est-à-dire la distance prise par rapport à la société établie et aux règles qui la définissent »[5]. Pessin fait sienne la critique de Duvignaud pour qui Durkheim ne semble pas tirer toutes les conséquences de la notion d'anomie, ce dernier n'y voit en effet qu'une spirale de ruine individuelle et collective[6]. Il faut, selon Duvignaud, prolonger l'analyse de Durkheim en montrant comment l'intérêt de cette notion réside dans la relation qui existe entre une situation de crise individuelle et de crise de société[7]. Elle montre en effet la correspondance existant entre une figure individuelle déchirée et l'accomplissement d'une mutation sociale globale. « Symptôme révélateur », le fait anomique, anticiperait, explique Pessin, « l'apparition du changement social », il serait une expérience de « l'invention du futur », même si cette expérience peut être douloureuse[8].

La transgression porte en effet la limite jusqu'à la limite de son être, la transgression permet de localiser les frontières qui existent entre le niveau individuel et le niveau collectif. Plus encore, Pessin explique que l'anomie provient du fait que ce sont des données extérieures qui s'imposent aux individus, non choisies, ce qui désignent la place qu'ils occupent comme *le point d'imputation individuelle*, *le lieu sensible de la crise sociale générale*[9]. La transgression nous indique donc une frontière plus profonde, un conflit qui imprègne la relation entre l'individuel et le collectif, un conflit entre, ce qu'appelle Bataille l'ordre intime et l'ordre réel[10]. En interprétant quelque peu ce concept, nous définissons l'ordre réel, comme l'ordre collectif, celui des structures et de la raison, et l'ordre intime, comme l'ordre individuel, celui du sensible. A nos yeux, l'ordre intime et l'ordre réel correspondent à la distinction de Simmel entre culture subjective et culture objective[11].

Avec cette distinction, nous comprenons mieux la structure psychologique et individuelle de la transgression en rapport à la société, et son état collectif.

La transgression : l'inadéquation entre système psychique et social

En toute hypothèse, la transgression proviendrait de l'inadéquation entre système psychique et social. Si la transgression est un besoin, c'est parce qu'elle représente une certaine structure du Moi, pris dans les déterminants sociaux ; un Moi qui accumule les ressentis, les affects, une charge émotionnelle propre et éminemment subjective. Quand Pessin évoque le « point d'imputation individuelle », le « lieu sensible de la crise sociale générale », il signifie que s'opère, dans la personne même de l'individu, une certaine condensation du système, l'individu est symptomatique dès lors des conditions, des effets, et des conséquences, du système, de l'ordre réel, de la culture objective.

Le Moi est l'instance vivante et mobile d'un système mortifère, une cellule de l'organisme social qui réagit au mouvement de l'organisme lui-même. L'individu condense tout ce qu'il reçoit du système, symboliquement, esthétiquement, affectivement ; il est enchevêtré dans ces normes dont il doit faire un apprentissage rapide[12], auquel il doit se soumettre pour se conformer à un sentiment d'appartenance, à la volonté du système de l'incorporer, il ne peut y avoir de droit de réponse pour lui, il doit passer par les langages, les codes préétablies, une histoire déjà écrite.

Le système lui permet très peu de participer symboliquement, il n'organise pas cette participation symbolique, il n'ouvre pas sa culture à une redéfinition, ni son système politique, ordre mortifère, nous avons dit. Par conséquent, ces ressentis et parfois ressentiments veulent s'exprimer mais n'y arrivent pas, ces passions bouillonnent, elles trouvent probablement un moyen d'expression dans quelques effervescences festives, musicales, tribales. Par la transgression, le Moi élimine la contrainte du système, par la déliaison sociale, c'est-à-dire l'anomie, il s'affranchit de l'intégration sociale rigide, et parfois - en bloc - de la société tout court. Nous analysons la transgression comme une décompensation individuelle, dans une société qui assure l'homogénéité, force de l'hétérogène, force intime et vitale, dénouant les maillages d'un ordre réel inadéquat. Le caractère intempestif et virulent de la transgression s'explique par la nature de décompensation de ce phénomène.

Par-delà la spécificité française, le printemps de l'année 1968 représenta une remise en cause globale du mouvement de la civilisation moderne. Dans le monde entier, une multitude de mouvements sociaux et culturels remettront en cause le modèle occidental, ce qui a pris le nom, aux États-Unis, de « contre-culture ». Ce terme désigne des valeurs minoritaires qui entrent en opposition avec les valeurs dominantes soutenant un projet de société et un mode de vie déterminé. La contre-culture représente un processus de remise en cause culturelle des critères qui définissent le progrès de l'humanité. Les années 1960 et 1970 marquent le commencement d'une désillusion vis-à-vis du grand récit moderne et de ses avatars. Cette fin des grands narratifs revêt une fonction libératoire et ouvre la voie à une déconstruction et une reconstruction, c'est-à-dire à la possibilité d'une destruction créatrice. Comme l'évoque Lacan, une respiration mentale semblait indispensable à l'homme moderne, une respiration dans laquelle son indépendance, pas seulement d'un maître mais également de n'importe quel Dieu était affirmée, un espace pour son irréductible autonomie en tant qu'individu, en tant qu'existence individuelle[13].

Nous devons ici lier la libération que nous mentionnons à la théorie du processus de civilisation de Norbert Elias[14]. En effet, on peut émettre l'hypothèse d'une réaction à un processus de complexification des mœurs, couches successives et sédimentées qui sont instituées par des dispositifs d'extrême normalisation contraignant l'individu à une intégration rigide des normes sans possibilité d'adaptation ou de réciprocité. Pour s'arracher d'une telle mainmise (hiérarchique, ritualisée, traditionaliste, autoritaire), c'est toute une partie instinctuelle qui se réveille (innovante, imaginative, transgressive, sexuelle). La transgression est une déconstruction mais aussi une respiration ; elle est destruction, mais, dans le même temps, appropriation et reconstruction.

Repérer l’anomique

Et c’est bien cet aspect progressiste, projectif, ou prospectif de la transgression que nous souhaitons souligner. Durand montre ainsi que celui qui passe outre arrive à faire de ce passage une institution. Une transgression, nous dit-il, « même à l’origine de n’importe quel acte religieux ou politique », instaure ensuite « une tradition ou tout au moins une coutume »15. C’est pourquoi, pour Maffesoli, une vraie intelligence sociale devrait saisir dans cette sauvagerie l’expression d’une imagination créatrice à l’œuvre16.

D’une part, Maffesoli montre que la transgression ravive le système, cette structure mortifère : il faut « reconnaître, explique-t-il, que toute chose s’use, perd de son intensité originelle, c’est ce que l’on constate dans le fait social, ce qui préside à l’agrégation, à la socialité perd de son importance, perd de sa force primordiale »17. C’est alors que l’on peut dire que « l’excès qui recherche l’intensité permet l’accès à une forme renouvelée »18. D’autre part, les forces anomiques sont autant de révélateurs de la structure du social, Repérer l’anomique, c’est mettre à jour l’organicité du tout, c’est mettre à jour les contradictions des systèmes, ses effets et ses conséquences, comme nous l’avons dit. Moscovici affirme ainsi que la déviance ne constitue pas un simple accident qui arrive à l’organisation sociale, c’est-à-dire qu’elle n’est pas la simple manifestation d’une pathologie sociale ou individuelle, c’est aussi, et surtout, un produit de cette organisation, le signe d’une antinomie qui la crée et qu’elle crée19.

La transgression permet donc de recomposer les normes, de mettre en rapport le système avec soi, exprimant, pour Maffesoli, le souci du qualitatif20. C’est donc, sans nul doute, une forme d’humanité qui s’exprime. Il faudrait peut-être reconnaître, dans les formes transgressives politiques contemporaines, la présence d’un existentialisme politique qui se fait jour, reconnaître ces forces agissantes qui sont la manifestation d’un besoin d’existence fondamentale, mais aussi, par rapport à un système d’imposition, réticent à se remettre en cause, la transgression traduit la nécessaire expressivité de chacun dans son accommodation psycho-sociale de l’ordre systémique. Il y a par ailleurs un aspect régulatoire méconnue derrière la transgression, l’acte transgressif peut être l’instrument de conciliation de contraintes contradictoires21.

La tension transgressive est inéluctable lorsqu’on pratique et pense le vécu social dans la différence. Il n’y a pas d’harmonie sans cette tension essentielle : « l’imbrication absolue de la subjectivité et du collectif qui dans un va et vient incessant se génèrent et se soutiennent mutuellement »22. Bien qu’elle se vive parfois dans la violence et le combat, Maffesoli nous rend attentif à cette autre manière de penser l’échange symbolique ou le collectif.

Il reste cependant, dans chaque cas et pour chaque situation particulière, à chercher la signification de cette violence, dans son caractère fondateur, non pas l’acte en lui-même, celui du débordement, ou de la violence caractérisée, c’est-à-dire la

cristallisation de la transgression, mais la nature de l'expression en tant qu'elle est signifiante pour l'étude du système social, comprendre donc son mouvement propre.

Du bon usage politique de la transgression

Plusieurs perspectives s'offrent à nous pour comprendre et répondre à l'enjeu de la transgression dans la société postmoderne.

La violence : politique ou psychologique ?

Il ne sert à rien de réprimer la violence sans la comprendre, il ne sert à rien de la divulguer, il faut, au contraire, l'intégrer[23]. On peut le faire en l'« homéopathisant », en lui trouvant des formes passables d'expression[24]. Il faut se souvenir que cette violence est significative de la perdurance du monde des instincts. En criminalisant quelque chose qui est de notre nature, ou de notre manière d'être (violence, force, agressivité) en comprimant les passions, on oriente ces forces vers des formes « perverses ». Par conséquent, d'après Maffesoli, la violence doit « faire l'objet d'une perpétuelle négociation, elle doit rentrer dans le jeu social sous peine de se jouer du social dans des formes sanguinaires dont les histoires humaines nous montrent le paroxysme et les ravages »[25].

La transgression trouve son origine dans un processus inconscient. De plus, elle a constamment été l'objet de refoulement, ce qui correspond ainsi à des couches accumulées de refoulement, et à une progressive sédimentation de la violence en germe. Il existe sûrement des nœuds plus localisés que d'autres dans les champs sociaux, dans certains milieux sociaux. En censurant la forme transgressive, on favorise l'émergence brutale de ces éléments inconscients, on favorise le retour du refoulé, et son irruption barbare sur la scène sociale.

L'instrumentalisation fasciste

La compression des passions, avertit Maffesoli, contient des effets politiques puisque de multiples fanatismes et autres terrorismes divers en font foi[26]. Le traitement de la transgression est une question d'autant plus importante qu'elle est liée à la possibilité de la réémergence de formes politiques totalitaires et fascistes. Bataille nous aide à penser cela lorsqu'il étudie et évalue les formes d'organisation collective sous le rapport et selon le critère de la place faite à l'excès. Le fascisme représente, pour lui, la constitution d'un pouvoir *hétérogène* total qui trouve son origine manifeste dans une effervescence actuelle[27]. Le fascisme signifie étymologiquement *réunion/concentration,* l'effervescence affective aboutit ainsi à l'unité. Le fascisme réalise, en fait, une instrumentalisation de la transgression qui n'a pu s'exprimer, et ne peut s'exprimer autrement. A défaut de formes passables d'expressions, on constate, selon lui, une

sorte de canalisation/condensation de l'effervescence active de l'hétérogène dans les forces fascistes qui vont exalter cette violence sourde et bientôt la diriger - concrètement - contre leurs adversaires politiques. Ce qu'il pouvait y avoir de sain, en tant que motifs psychologiques, dans la transgression, se transforme, sous l'impulsion fasciste, en paranoïa et en psychose, le fascisme exalte une violence faite d'impulsions sadiques - teintées de destructivité et de haine de l'autre, de tendances masochistes28.

La transgression exprime une centralité souterraine qui, soit s'exprime par des formes passables et une certaine attitude compréhensive ou compassionnelle à son égard, soit pourrit dans la violence et l'instrumentalisation politique extrémiste.

Ébauche de système ouvert

Dans ce cadre, il s'agit d'orienter la transgression vers sa positivité, c'est-à-dire dans l'optique d'une prise en compte de la signification de l'excès, dans l'optique de la possibilité d'une contribution de la transgression à une forme de progrès culturel, à la cohésion sociale. Bataille nous aide encore à comprendre la physionomie d'une société démocratique, quand il définit ce type de société par rapport à la flexibilité d'un pouvoir, changeant et changeable, c'est-à-dire dès l'instant où tout changement possible n'apparaît plus nécessairement lié à sa destruction. Les formes du pouvoir, écrit-il, peuvent même être considérées comme un champ libre, ouvert à toutes possibilités d'effervescences et de mouvements.Lorsque la société *homogène* subit une désintégration critique, les éléments dissociés n'entrent plus nécessairement dans l'orbite de l'attraction subversive. La société démocratique est donc une organisation qui accorde une place à la transgression, en d'autres termes, à la déconstruction, dans le système politique et social.

La prise en compte de la transgression favorise les conditions de l'auto-organisation, voire de l'auto-éco-organisation, par rapport à une certaine *économie* du système et de ses éléments29. En tous les cas, il faut ménager des zones d'amortissement, qui résorbent la tension du contact avec la surface. Plus théoriquement, il est nécessaire de développer, pour Bataille, un système de connaissances permettant de prévoir les réactions affectives sociales qui parcourent la superstructure**,** un système de connaissances, nous dit-il, portant sur les mouvements sociaux d'attraction et de répulsion, traversant les formes de pouvoir radicales à la profonde subversion qui continue à poursuivre l'émancipation des vies humaines30.

L'époque contemporaine, et sa forme démocratique particulière, est menacée par l'irruption violente des pulsions barbares d'individualités et de groupes sans expressivité, pressurées par les forces contraignantes de la société. Elle est aussi marquée par l'indifférence schizoïde qui cultive la passivité, un défaut de transgression nous menace, dans une société qui épure toute forme d'entrave, tout risque, au détriment de la créativité, issue des variations mouvantes de l'ordre intime.

1 Durand Gilbert, « Structure religieuse de la transgression », dans *Violence et transgression*, sous la direction de Bruston André, Maffesoli Michel, Éditions Anthropos,

Paris, 1979, p. 24.

2 Notamment Bataille George (1949), *La Part maudite*. *Essai d'économie générale. Tome 1. La Consumation*, Éditions de Minuit, Paris, 1967.

3 Camus Albert (1951), *L'homme révolté*, Gallimard, Paris, 1986.

4 Maffesoll Michel, « La société de consumation », dans Sociétés n° 94, 2006/4, pp. 9-17.

Disponible sur : < http://www.cairn.info/load_pdf.php ?ID_ARTICLE =SOC_094_0009 >

5 Balandier Georges, *Sens et puissance*, PUF, Paris, 1971, p. 96.

6 Pessin Alain, « Structures politiques de la transgression », dans *L'imaginaire du politique*, Cahiers de l'imaginaire, n° 2, 1988, pp. 75-87. Disponible sur : http://www.univ-montp3.fr/ufr5/irsa/telechargements/imaginairedupolitique.pdf

7 Duvignaud Jean (1973), *Hérésie et subversion : essais sur l'anomie*, rééd. La découverte, Paris, 1986.

8 Pessin Alain, « Structures politiques de la transgression », op.cit, p. 76

9 Idem.

10 Bataille Georges, *Théorie de la religion*, Gallimard, Paris, 1973.

11 Simmel Georg (1900), *Philosophie de l'argent*, PUF, Paris, 2007.

12 Elias Norbert (1939), *La civilisation des mœurs*, Pocket, collection Agora, 2003.

13 Lacan Jacques, *Le séminaire livre III. Les psychoses. 1955-1956*, Seuil, Paris,1981, p. 133.

14 Elias Norbert, *La civilisation des mœurs*, op.cit.

15 Durand Gilbert, « Structure religieuse de la transgression », op.cit, p. 25.

16 Maffesoli Michel, *Le réenchantement du monde*, La Table Ronde, Paris, 2007.

17 Maffesoli Michel, « La violence ou le désir du collectif », dans *Violence et transgression*, op.cit, p. 195.

18 Idem.

19 Moscovici Pierre, *Psychologie et minorités actives*, PUF, Paris, 1979.

20 Maffesoli Michel, « La violence ou le désir du collectif », op.cit, pp. 171-196.

21 Babeau Olivier, CHANLAT Jean-François, « La transgression, une dimension oubliée de l'organisation. Les pratiques transgressives comme médiatrices des contradictions organisationnelles », dans Revue française de Gestion, n° 183, 2000-3, pp. 201-219. Disponible sur :

http://basepub.dauphine.fr/bitstream/handle/123456789/2288/babeau_chanlat.PDF ?sequence =2

22 Maffesoli Michel, « La violence ou le désir du collectif », op.cit, p. 179.

23 Ibidem.

24 Maffesoli Michel, « Des tribus dans la république », Conférence au Centre Départemental de Document Pédagogique du Maine-et-Loire, 6 février 2006.

Disponible sur : < http://cddp49.crdp-nantes.fr/ftp/Postmoderne/Maffesoli060206.pdf >

25 Maffesoli Michel, « La violence ou le désir du collectif », op.cit, p. 196.

26 Ibidem.

27 Bataille Georges, « La structure psychologique du fascisme », dans La Critique sociale, n° 10 et 11, novembre 1933 et mars 1934, pp. 139-160.
Disponible sur : http://documents.irevues.inist.fr/bitstream/2042/15127/1/HERMES_1989_5-6_137.pdf

28 Brohm Jean-Marie, « Sur la psychologie de masse du fascisme », dans Mauvais temps, n° 6-7, mars 2000. Disponible sur : http://www.anti-rev.org/textes/Brohm00a/

29 Morin Edgar, *Introduction à la pensée complexe*, Seuil, Paris, 2005.

30 Bataille George, « La structure psychologique du fascisme », op.cit, p. 159.