

## **LA VIOLENCE RITUALISÉE: UNE DYNAMIQUE TENSIONNELLE**

Patrick Baudry<sup>1</sup>

---

La pratique d'un art martial peut s'analyser comme la mise en scène ritualisée d'une modalité typique du lien social. Elle ne sépare pas de la vie quotidienne, et le Dojo ne figure pas comme enclos retiré du monde. Elle actualise plutôt l'une des formes sociétales de relations, et le Dojo, loin de constituer un laboratoire d'hypothèses, représente le lieu et l'espace à la fois d'une expérience au monde où se travaille de façon particulière l'envisagement de l'autre. Plus précisément c'est *la mise en tension du rapport à autrui* qui s'y élabore. Le Dojo ne s'expérimente pas comme un monde autre, mais espace-temps d'une *dynamique tensionnelle*, présentification d'un type de relation où l'autre ne peut être ni saisi ni abandonné, actualisation d'une forme constitutive de l'existence sociale où l'autre ne peut être ni séduit ni détruit<sup>2</sup>.

La pratique d'un art martial force à l'appréciation d'une qualité du lien marqué par *l'entre deux*. Non pas forme d'un compromis, entendu comme l'annulation de tendances extrêmes qui trouveraient à se modérer en un «juste milieu» —, l'entre deux qui constitue le «matériau» invisible (et mal compréhensible pour un observateur extérieur) de la pratique

---

<sup>1</sup> Patrick Baudry est maître de conférences en sociologie à l'Université de Franche-Comté (Besançon).

<sup>2</sup> Voir P. Baudry, «La ritualité dans les arts martiaux» dans *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. XCII, 1992, pp. 143-161. Voir P. Baudry, C. Lagrange, J. Pain, G. Tanvez, *La relation violente*, Vigneux, Matrice, 1991, pp. 61-82.

martiale se situe dans cette mise en tension où la parade, le coup, l'esquive ou la prise n'ont pas valeurs de techniques (d'attaque ou/et de défense) de deux corps seulement opposés. Ce que fournit le cadre ritualisant de la pratique, c'est l'occasion d'un *déplacement* hors des positions de la fusion et de l'abstraction, et la situation, dans une relation codifiée, de la violence de l'autre. Ni dominée ni assagie, ni renforcée dans le sens de sa propre destruction ou conduite jusqu'à son exaspération, la violence se trouve prise en compte dans une confrontation qui n'est pas que de face à face. Le travail sur la distance — ce en quoi consistent beaucoup la technicité et l'efficacité martiales — est aussi bien travail sur l'entre deux; la mise en tension du lien n'est pas une combinaison de l'éloignement et du rapprochement: il s'agit d'une dynamique spécifique que nous pouvons expérimenter dans d'autres situations quotidiennes (souvent de façon non consciente dans le «mode mineur de la réalité»<sup>3</sup>), mais qui trouve au travers de la pratique martiale l'occasion d'un cadrage particulier. C'est très spécifiquement cette modalité du lien social qui s'y met en scène.

Ni capture ni ignorance, la mise en tension du lien force à composer avec la présence/absence: l'éloignement extrême de l'infiniment proche, l'insaisissabilité d'une «arrivée» d'autrui non réductible à ce corps qu'on veut manipuler, expulser ou emprisonner. Telle est l'agitation du débutant, engoncé dans son propre corps et cherchant dans l'empoignade ou les «prises» le moyen de dominer des protagonistes compris comme des sommes d'articulations et de muscles, d'habiletés ou de forces corporelles, comme des poids qu'il faudrait pouvoir déplacer à sa guise et gérer idéalement comme des paquets. L'expérience de l'entre deux n'est pas bornée à cet affairement, et la mise en tension du lien n'est pas une affaire de compétences physiques. De même que la pratique martiale n'est ni une gymnastique ni la mise en œuvre d'un ésotérisme mystique, ni encore un mixage de ce que l'on pourrait considérer comme des tendances «physique»

---

<sup>3</sup> Voir A. Piette, *Le mode mineur de la réalité*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 1992.

et «mentale». Ce ne sont pas deux corps qui sont aux prises, mais une relation spécifique qui se met en scène.

La tension signifie cette relation où la proximité de l'autre empêche pourtant de l'approcher et où son éloignement empêche tout autant de s'en abstraire. La relation est prise dans la distance et la distance est prise dans la relation. Par-delà les fantasmes sécuritaires de capture ou de suppression de l'autre, la dynamique tensionnelle suppose le jeu des aimantations sans collage, une *attraction*<sup>4</sup> qui ne se résoud pas dans les termes ou les figures de l'ennemi ou de l'ami<sup>5</sup>, du tentateur fascinant (dominant ou dominé) ou de la proie (quand le corps-chose se réduit à la marchandise). Ou encore, pour le dire autrement, le lien tensionnel ou la mise en tension du lien peut se représenter comme cette «corde» qui relie de telle façon que *la distance qu'elle instaure entre les deux s'apprécie comme l'entre-deux à travers quoi précisément l'un et l'autre sont en relation* non point une distance figée (comme le ferait une barre de fer) ni la faillite de la distanciation vers les extrêmes de l'abstraction et de la fusion (qui, bien entendu, constituent aussi les formes constitutives de l'expérience sociale), la dynamique tensionnelle implique *la non-réductibilité de la relation à l'autre*, c'est-à-dire force, de manière sensible, à comprendre que l'autre ne peut être réduit ni «dans» ni à cette relation et que cette relation qui n'absorbe pas l'autre (ou qui ne le «liquide» pas, comme on peut dire qu'on liquide un problème) est la seule modalité d'autre chose qui semble être exactement du même ordre: la relation à l'autre, ou plutôt à autrui. Et sans doute s'agit-il bien de lien, puisque ni l'un ni l'autre en tant qu'être concret ne détermine ce qui arrive dans une relation où émerge de façon décisive une responsabilité: envers celui qui n'est pas tout pour soi, ni pour qui on pourrait être tout, ni rien.

---

<sup>4</sup> Voir P. Tacussel, *L'attraction sociale*, Paris, Librairie des Méridiens, 1984.

<sup>5</sup> Voir J. Freund, *L'essence du politique*, Paris, Syrey, 1965 et *Sociologie du conflit*, Paris, PUF, 1983.

Bien sûr on pourra déplorer que cette appréciation relationnelle se joue violemment, et l'on pourra s'étonner que tel maître qui semble brutaliser ou manipuler selon sa fantaisie tel partenaire, veuille expliquer que la pratique d'un art martial a affaire avec l'amour. On imagine que des voies plus douces puissent être pratiquées et qu'il ne soit pas nécessaire pour apprendre à se situer avec autrui d'«apprendre à se battre», de tordre des poignets, de donner des coups, de menacer de la pointe d'un poignard ou d'une lame de sabre celui à qui l'on devrait pouvoir dire «plus simplement» ce qu'on a à lui dire ou à lui faire comprendre gestuellement pour lui faire comprendre qu'on lui veut du «bien». Mais la puissance particulière de la pratique est de situer précisément les protagonistes en dehors de ces devoirs de convivialité et d'inscrire dans une pratique codifiée de la violence une pratique du lien qui ne se réduit pas aux positions qu'on voudrait prendre ou qu'on ne pourrait pas occuper. Le code ritualisant de l'art martial force à s'inscrire dans cela même qui menace la relation — une pratique de la violence — et non pas à la «sublimer» mais à pratiquer cette pratique dans la perspective d'une relation qui n'est jamais acquise, «codifiée», bornée à des poses, «contrôlée» par des règles de bienséance ou une «éthique» surplombante. Si éthique il y a, elle se situe *dans* la relation, sans être cette relation au sens où l'«éthique» serait alors ce qu'en décident des individus dans une relation intersubjective. Relation au travers d'une mise en scène qui instaure elle-même un entre deux: entre les formes de l'imposition sociétaire et du spontanéisme collectif. Le cadre rituel procède à la fois de la contrainte incorporée et de l'élaboration communautaire, du maintien des structures et de l'«organisation générative»<sup>6</sup>. Concernant les *life-crisis* et les passages ou les liminarités<sup>7</sup>, la forme ritualisante combine la répétitivité du rite et la dynamique de la ritualisation. Ni cérémonial glacé, vide de sens, ni écriture «automatique» d'une société qui ne s'affronterait pas au langage et à la limite de la langue, le cadre ritualisant de l'art martial instaure lui-même un

---

<sup>6</sup> Voir J. Duvignaud, *Le langage perdu*, Paris, PUF, 1973, p. 35.

<sup>7</sup> Voir V.W. Turner, *Le phénomène rituel*, Paris, PUF, 1990.

dispositif de l'entre deux. Et c'est bien cette forme (qui fait signe vers des références fondamentales, qui met en scène une logique symbolique institutionnalisante) qui autorise le travail sur la distance et la violence.

«Le violent ne sort pas de soi» écrit précisément E. Lévinas<sup>8</sup>. Le cadre ritualisant fournit l'occasion d'une mise en tension de la relation à l'autre dans le jeu d'une violence échangée: ni enfoncement en soi de la problématique violente, ni dépassement extatique, la pratique d'un art martial permet l'élaboration de l'interdit de la violence dans la confrontation à l'autre, dans le dialogue silencieux de deux corps qui ne peuvent ni se confondre ni se délier, ni desquels l'on pourrait exiger qu'ils représentent tout de la relation qui s'actualise à travers eux. Ainsi peut-on parler d'une *violence envisagée*: ni bornée à la motricité corporelle ou circulant sans arrêt dans une «usine surchauffée» (A. Artaud), ni purgée, dérivée, canalisée vers une instance extérieure, la violence *jouée*, c'est-à-dire mise en jeu (et donc non pas seulement simulée ou «contrôlée») force la situation, pour chacun des deux protagonistes en face à face, de l'envisagement d'autrui. «Autrui» ne signifie pas la différence d'un autre réduit à cette différence situable et manipulable, mais l'altérité de l'autre inqualifiable qui ne peut se réduire à l'alter ego ou à la variété du même<sup>9</sup>.

Sans doute faut-il un cadre pour borner les possibles débordements: deux personnes en viennent aux mains, mais leur confrontation physique se trouve régulée par des rythmes, une logique de l'apprentissage, l'observance de principes, un ensemble de règles qui sont référées à une «éthique» principale: qui fonde la mise en jeu de leurs prises. Une emprise institutionnelle, pourrait-on dire, limite les prises du corps à corps. Et c'est ainsi que les saisies ne sont pas des empoignades ou que le *randori* ne tourne pas au règlement de compte. Mais

---

<sup>8</sup> E. Lévinas, *Difficile liberté*, Paris, Le Livre de Poche, 1984 [1963], p. 22.

<sup>9</sup> Voir les travaux de E. Lévinas.

c'est peu dire que de présenter ainsi l'effet d'un cadre instituant: qui ne borne pas seulement des potentialités, qui ne borde pas des perspectives mais à l'inverse qui *ouvre sur une problématique des limites*. Telle est la puissance d'apprentissage codé de l'art martial. Il ne s'agit pas que d'«apprendre à se battre» dans le respect de règles qui émousseront les velléités destructrices et qui garantiront que tout cela ne tournera pas mal. N'importe quel jeu peut mal tourner, et l'on connaît de ces salles d'entraînement où la logique compétitive, le fantasme de toute-puissance, la volonté de dépasser l'autre et de «se» dépasser<sup>10</sup>, prévalent. Où la «sagesse orientale» qu'on peut avoir tôt fait d'enfermer dans un décorum et de restreindre à un mysticisme de carte postale, constitue le prétexte à une violence prétendument sublimée: en fait entretenue, et donc l'entretien engendre une véritable dépendance: plus qu'à l'effort physique, à la défonce sportive<sup>11</sup>. Ici, c'est bien moins de fait la destruction imaginaire de l'autre que l'auto-destruction qui se met en scène. Et il faudrait alors se poser la question de cette mise en scène particulière. Mais tel n'est pas mon propos. Pour revenir non pas à une présentation idéalisée de la pratique martiale mais à l'exigence qui marque *a priori* l'inscription de soi dans une «voie», il faut souligner, à l'inverse des fermetures, des cadrages bornés, des prudences sécuritaires, *l'ouverture* (qui peut prendre le risque de la démesure) à l'autre dans ce cadre particulier d'une confrontation réglée, ou plutôt régulée. La «règle» supposerait l'établissement d'un «corps» organisationnel pesant sur les agitations corporelles et assagissant leur désordre virtuel. La «régulation» située *dans* la confrontation la mise en œuvre d'une référenciation qui ne borne pas mais qui ouvre: sur la prise en compte d'un corps envisagé.

Un tel envisagement ne borne pas le visage à la tête (de l'emploi) ou à la face (de l'interaction<sup>12</sup>). C'est l'ensemble du

---

<sup>10</sup> Voir P. Baudry, *Le corps extrême*, Paris, L'Harmattan, 1991.

<sup>11</sup> Voir J.M. Brohm, *Sociologie politique du sport*, Nancy, PUN, (1976) 1992.

<sup>12</sup> Voir les travaux de E. Goffman.

corps qui est visage, n'importe quel «morceau» (qui ne peut s'envisager comme morceau), fut-il découpé par le pire tortionnaire, qui demeure visage, part digne, c'est-à-dire irrattachable, non point seulement «personne» mais «humanisme de l'autre homme»<sup>13</sup>. Il y a beaucoup à méditer sur l'habitude de la cagoule ou du bandeau imposé au condamné à mort au moment de son exécution: cette mince technologie, cet ultime habillement ravalent celui que je vais tuer au rang des choses qui ne me regardent pas, et davantage au stade de la marchandise à quoi l'on peut «communiquer» une fin administrative<sup>14</sup> comme on peut appuyer sur une touche de clavier pour annuler un document vide.

Dira-t-on que le masque employé parfois (*kendo*) ou arrangé dans les traits faciaux de ce qui se donne comme concentration et détermination, altère l'«authenticité»<sup>15</sup> du visage? En fait, au lieu de l'opposition entre la vérité et le mensonge, l'être et le paraître, le fond et la forme, le masque substitue une intervention ambivalente. La femme ou l'homme masqué(e) vient entre autrui. Mais aussi entre lui, entre ce qu'il serait, entre ce qu'il aurait à être en tant qu'«individu» et l'autre. Celui qui se masque dit la vérité qui lui échappe et le porte vers autrui, de son errance. Plus encore, celui qui se masque devient autre: non point seulement au sens qu'il serait un autre, mais qu'il montre l'altérité qui le traverse. Paradoxalement, le masque ne dissimule pas. Le masque (qui n'est pas le casque) ne cache pas le visage.

---

<sup>13</sup> Voir E. Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972, pp. 47-49, pp. 59-60.

<sup>14</sup> Sur la distinction entre corps — chose (par quoi l'on croit réifier la personne) et la marchandise, voir J.-P. Baud, *L'affaire de la main volée*, Paris, Seuil, 1993. Sur la distinction entre «mort» et «fin» voir P. Baudry, «Une violence incontournable» dans *Autrement*, no 87, fév. 1987, et «De la mort à la disparition» dans *Savoir mourir* (textes réunis par Ch. Montandon-Binet et A. Montandon), Paris, L'Harmattan, 1993, pp. 211-212.

<sup>15</sup> Il ne s'agit évidemment pas d'«authenticité» mais de nudité: voir Lévinas, *op. cit.*

Il en dit la complexité, l'impensable. Il ne l'habille pas seulement: il en dit surtout la nudité.

En profondeur et dans le jeu des apparences, c'est la possibilité d'une *neutralité* qui advient. Non point une neutralité d'abstention, ou le refus d'une implication. Mais cette neutralité qui advient d'une «mort enfin vécue» comme le dit M. Blanchot dans un autre contexte<sup>16</sup>. L'implication suppose ici que les morts de l'autre et de soi ne peuvent être niées ni «assumées» dans une décision «virile» réunissant de «courageux» êtres «pour-la-mort». Au lieu de cette mort comme horizon devant laquelle des étants trouvent les linéaments d'une «éthique» dans la reconnaissance de leur vulnérabilité (M. Heidegger), la mort *dans la vie* qui s'expérimente ici au présent ne se représente pas comme finition terminale. Dans le registre même de la «fin de vie», persiste un écart entre «ma» mort et «la» mort, cette fin qu'on voudrait aujourd'hui décider et cette mort qui arrive.

Et dans cette perspective, c'est la gravité du présent lié à la durée, sans capacité de la prédire, sans pouvoir sur l'à-venir, c'est-à-dire une forme de dessaisissement de soi (mais qui n'est pas pour autant abandon à la vulnérabilité depuis laquelle pourraient se reconnaître identiquement des «frères») et d'ouverture à autrui qui marquent dynamiquement la relation de l'entre deux: non point relation entre deux individus, mais relation de chacun des protagonistes à cette relation qui ne se résoud pas dans des décisions.

La «sagesse immobile» dont parle T. Deshimaru<sup>17</sup> implique un *accompagnement* qui ne se résume pas à l'aide que peuvent s'accorder deux individus devant le même horizon, mais qui suppose de façon plus complexe la relation à une relation: cette dynamique tensionnelle que le risque symbolisé de la mort dans la pratique martiale contribue à actualiser.

---

<sup>16</sup> M. Blanchot, *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 619.

<sup>17</sup> T. Deshimaru, *Zen et arts martiaux*, Paris, Albin Michel, 1983, p. 75.

