

Rites d'agression et d'apaisement: Aspects systémiques et éthologiques

par GÉRARD SALEM, Lausanne

Introduction

Considérons les deux exemples suivants [14]:

- la *lutte de gueules* observée dans certaines familles de poissons, tels les poissons-labyrinthes (variété de perches): les adversaires mesurent leurs forces sans se blesser mutuellement, en s'attrapant l'un l'autre par la mâchoire - qui est bien protégée par une épaisse couche de cuir - et en tirant de toutes leurs forces. Cette lutte peut durer des heures. Si les adversaires sont de force égale, cette lutte sera suivie d'une lutte à mort, beaucoup plus offensive. Mais si l'un des adversaires est moins résistant que l'autre, il abandonne le combat au cours de sa première phase, et le sang ne coulera pas.
- la *lutte suisse* (ou *Hosenwringeln*), sport très populaire et très ancien chez les paysans helvétiques: les adversaires s'attrapent mutuellement par leur culotte épaisse, en cuir très résistant, et tirent de toutes leurs forces en vue de se déséquilibrer. Cette lutte peut durer longtemps. Le moins résistant a le loisir d'abandonner la partie avant d'être jeté au sol (la chute signifiant la défaite, ou une «mise à mort» symbolique).

Ces deux exemples présentent manifestement diverses ressemblances: le type d'empoignade mutuelle en est une, mais ce n'est pas celle que nous retiendrons ici - notre propos n'étant pas de prouver que le peuple suisse a pour ancêtres lointains les poissons-labyrinthes... Le point commun à ces deux types de combat qui nous intéresse avant tout est leur *aspect ritualisé*. Dans l'un et l'autre, les protagonistes respectent une même règle, ne pas rendre le combat dangereux. La relation entre les adversaires est clairement définie par leurs comportements, elle est soumise à une convention qui semble signifier: «Ne me fais pas mal, je ne te ferai pas mal, ceci n'est qu'un jeu qui prouvera lequel de nous deux est le plus fort.» La fin de ce jeu - son issue inoffensive - est également définie: il suffit que le plus faible capitule au bout d'un certain temps, et on en restera là. Mais si les adversaires sont de force égale, si aucun des deux ne se décide à capituler, les choses tournent mal chez les poissons-

labyrinthes: la victoire sera obtenue par effusion de sang; les combattants lâchent leurs mâchoires et s'agressent cruellement, en visant des points faibles, tels que leurs flancs non protégés. En ce cas, aucune règle n'est plus respectée, on ne joue plus, on tue: le *rituel* ne fonctionne plus.

Dès qu'une pratique a un aspect conventionnel, soit lorsqu'elle obéit à des règles, tacites ou explicites, admises et respectées par les individus qui s'y livrent, on peut dire de cette pratique qu'elle constitue un comportement social «permis». Si elle se répète souvent, on peut parler de coutume. Si cette coutume exprime un attachement commun à des valeurs symboliques, on parle de *rite*.

Depuis *Julian Huxley*, les éthologues se sont beaucoup intéressés au processus de *ritualisation chez les animaux* [14], soit à l'évolution de certains types de comportements qui, au cours de la phylogenèse, perdent leur fonction primitive pour devenir des cérémonies purement symboliques. Ils ont dénombré une quantité incalculable de rites dans une grande variété d'espèces animales, ils ont aussi étudié les avantages possibles de ces rites, dans la perspective évolutionniste inaugurée par *Darwin*. Ils en sont arrivés à la conclusion que la plupart des comportements ritualisés ont des effets utiles pour la conservation de l'espèce et permettent de maximaliser la survie de gènes [4, 6, 14, 15, 24, 25].

Quant aux *rites humains*, ils ont fait, eux aussi, l'objet de nombreuses recherches anthropologiques, ethnologiques, sociologiques. Ces études portent aussi bien sur les rites religieux que sur les rites séculiers (ou profanes). La plupart d'entre elles adoptent une perspective culturelle, tant diachronique (historique) que synchronique (géographique); elles ont pour principe de comparer l'homme à l'homme, d'une ethnie à l'autre, d'un corpus social à l'autre, etc.

L'*éthologie comparée* de l'homme et de l'animal est une science récente, qui suscite de nombreux débats et beaucoup de querelles, dont l'une, célèbre mais déjà caduque, est le fameux antagonisme entre «inné» et «acquis». Le «zoo-morphisme» chatouille la vanité humaine, on parle des dangers de «l'éthologisme», pour reprendre une expression de *J. Cosnier* [5]. Néanmoins, le recours à la mixité des perspectives, à l'ouverture interdisciplinaire, devient de plus en plus courant dans la recherche scientifique. La «brèche épistémologique» s'avère même fructueuse dans bien des domaines et autorise un nouveau turnover de concepts et de méthodes, ceci à un tel point que *Piaget* n'hésite pas à déclarer que, pour qu'une science puisse évoluer de nos jours, elle se doit d'évoluer «crête-à-crête» avec une autre science. Des notions éthologiques telles que le territoire, la hiérarchie ou l'organisation sociale des animaux sont de plus en plus utilisées dans les études du comportement humain; des disciplines bien assises, telle que la sociologie, y recourent [10, 11], mais

également des sciences neuves, par exemple la «microkinesthésiologie» (ou: étude de la communication non verbale), la «proxémie» (ou: étude de l'utilisation de l'espace) [12, 16, 20]. Enfin, on va jusqu'à établir des rapports entre la psychopathologie humaine et les comportements adaptatifs des animaux en milieu naturel [6], ou des correspondances entre interdits soi-disant spécifiquement culturels (tels que le tabou de l'inceste) et «interdits» phylogénétiques (existence d'une barrière spécifique contre les rapports incestueux chez animaux supérieurs [3, 9, 21].

La *comparaison de rites humains et rites animaux* a déjà été entreprise par Huxley, Tinbergen, Lorenz, Morris. L'espèce humaine partage diverses activités de base avec d'autres espèces du règne animal: alimentation, accouplement, soins à la progéniture, ou *combat*. Lorsque le combat est intraspécifique, il se produit tantôt en fonction du territoire, tantôt en fonction de la hiérarchie, tantôt en fonction de ces deux critères en même temps. Or, il s'avère que, très souvent, *au lieu* d'un combat réel sans merci, ou *avant* un combat réel sans merci, beaucoup d'espèces animales livrent un *semblant* de combat, qui consiste en des manœuvres d'intimidation mutuelles, des menaces, des contre-menaces, selon des rituels bien déterminés (tels que celui des poissons-labyrinthes, cité plus haut). L'hypothèse éthologique est que le rituel est beaucoup moins coûteux pour l'espèce, il la protège de l'extinction et ménage sa survie génétique [14, 15, 25]. L'agression réelle est remplacée par des *rites d'agression*, la défaite sanglante par des *rites d'apaisement*.

Cette hypothèse a été appliquée à l'homme aussi, par les mêmes éthologues. C'est cette application que nous nous proposons d'examiner maintenant, en lui apportant un éclairage nouveau, celui de la *pensée systémique*. En effet, la théorie générale des systèmes nous paraît une perspective particulièrement appropriée à ce genre de problème, puisqu'elle utilise constamment les notions de hiérarchie, homéostasie, interactions et évolution [2, 7, 19, 26]. En outre, son schéma de *conceptualisation circulaire* nous permet de ne pas nous encombrer de la problématique litigieuse et trop spéculative des fondements de l'agression. Vues sous l'angle circulaire, les causes possibles ou supposées du comportement agressif n'ont qu'une importance secondaire; en revanche, l'effet de ce comportement et la place qu'il occupe dans une chaîne d'interactions entre individus sont des critères d'importance primordiale. Un cercle, en effet, n'a ni commencement ni fin, chacun de ses points pouvant correspondre à l'un ou l'autre; c'est une question de convention [2, 7, 26]. Par ailleurs, il convient de rappeler ici que l'application de la théorie des systèmes a déjà fait ses preuves dans l'étude des comportements sociaux à petite échelle, qu'elle est même utilisée en thérapeutique, particulièrement en thérapie de famille [13, 23, 26]. Enfin, on le sait, la théorie des systèmes entretient

des rapports étroits avec la théorie de l'information, avec la cybernétique et avec la théorie des communications [8, 26]. C'est en tenant compte de ce voisinage épistémologique et du brassage de concepts qu'il implique que nous abordons l'étude des rites d'agression et d'apaisement. Le tableau 1 permet de situer notre approche en schématisant les positions respectives des disciplines que nous avons mentionnées.

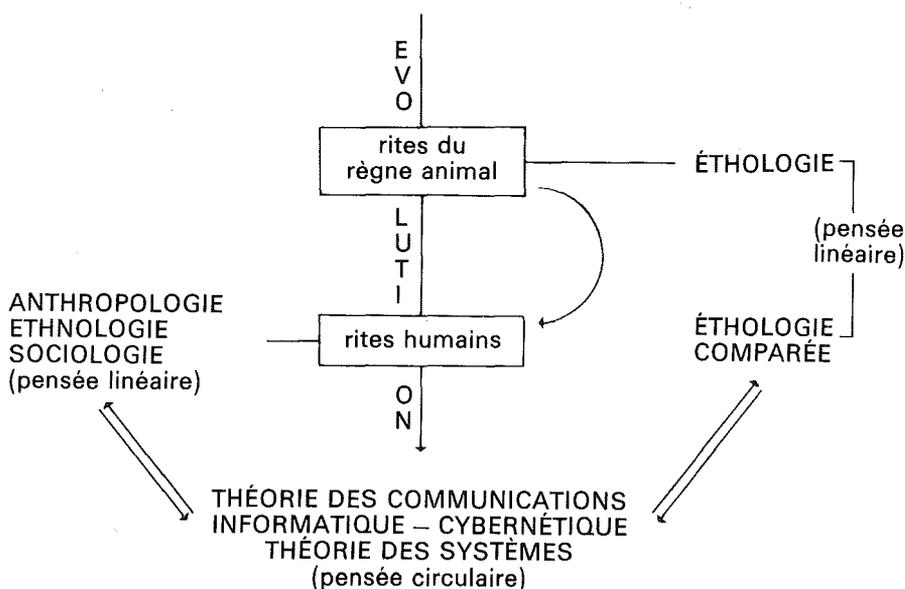


Tableau 1 Types de perspectives théoriques

Caractères généraux du rite

Le rite, comme nous l'avons dit, est une pratique réglée dotée d'une signification symbolique. Comme tout comportement, il est porteur d'une communication, il est cette communication même. Du point de vue de la théorie des communications, le rite est processus intermédiaire entre *communication analogique* (ou communication non verbale, celle qui utilise un langage «naturel», soit mimique, gestuel, postural, autrement dit: sans syntaxe) et *communication digitale* (qui utilise un langage conventionnel, codifié de façon arbitraire, de caractère abstrait; par exemple, le langage verbal) [20, 26]. En ce sens, le rite «mime» le matériel du message, mais d'une manière répétitive et stylisée qui tient à la fois de l'analogon et du symbole.

Rappelons par ailleurs que, dans toute communication, les partenaires s'offrent mutuellement une *définition de leur relation*, chacun d'eux cherchant à

déterminer la nature de la relation qui les unit. De même, chacun d'eux réagit en fonction de sa définition de la relation, qui peut confirmer, ou rejeter, ou modifier celle de l'autre [26].

Prenons l'exemple d'un rite très simple et très courant: la poignée de main. C'est une communication, à la fois analogique (non verbale) et digitale (codifiée par l'étiquette). Son caractère symbolique de *lien* vient, d'une part, de l'union des deux mains, d'autre part, du fait que la main ouverte et offerte montre de façon visible et tangible qu'elle ne cache pas d'arme. La relation est ici définie comme coopérative, sinon amicale, du moins au «premier degré» de signification du geste. Au «second degré», les nuances que chaque partenaire mettra dans sa poignée de main (pression douce ou forte, distante ou présente, etc.) aussi bien que dans d'autres signaux d'accompagnement (regard, posture du corps, tonalité vocale, message verbal, etc.) apporteront d'autres informations, parfois contradictoires, qui contribueront à définir la relation.

Il existe bien sûr toutes sortes de rites, réservés à toutes sortes de circonstances. Malgré leur infinie variété, ils partagent tous au moins une fonction, celle de définir la relation entre les individus qui s'y livrent. Mais, comme on l'a vu, cette définition peut être très ambiguë, selon que les divers signaux échangés se contredisent ou se nuancent de significations paradoxales [20]. Pour diminuer cette ambiguïté du message, la séquence comportementale d'un rite est souvent rigide, obligatoire, strictement régularisée dans la vitesse et l'amplitude des gestes. Pour reprendre une expression de *Desmond Morris*, le rite se caractérise par une certaine *exagération mimique*, destinée à amplifier le signal transmis et à éviter les malentendus [15]. L'effet théâtral obtenu est caractéristique de la plupart des rites observés chez les animaux (parades d'accouplement, démonstration de force, etc.), mais aussi de nombre de cérémonies propres aux humains: il suffit d'évoquer le rythme et la force du chant d'un prêtre catholique ou d'un pape orthodoxe, ou le pas «mesuré» d'un doyen pénétrant dans la cour d'honneur d'une faculté [14]. En termes de communication, on parle ici de *redondance* d'un message, soit de sa prévisibilité, assurée par son amplification, son déroulement invariable, et par une qualité dont nous n'avons pas encore parlé, sa *répétition*. En effet, les rites ont ce caractère essentiel: ils répètent plusieurs fois les séquences dont ils sont composés [14, 26].

Un exemple très typique est la cérémonie de mariage, même sous nos latitudes, qui réunit toutes ces observations sur le rite. Les places spécifiques des futurs conjoints dans le cortège d'entrée, le pas processionnel de ce cortège, la place bien visible des futurs conjoints devant l'autel, leur tenue vestimentaire très reconnaissable, tous ces signes montrent bel et bien l'exagération mimique du rite. D'autre part, la répétition des formules consacrées, par chacun des conjoints à tour de rôle, exprimées en outre d'une voix claire et bien scandée, de même que la répétition des gestes symbolisant l'union (échange des anneaux, baiser ou étreinte, sortie du couple main dans la main, etc.) contribuent elles aussi à la redondance du message signifiant l'alliance.

Cette «haute visibilité» du rite, garantie par sa redondance, lui confère sa *dimension sociale*. Tout se passe comme si la pratique rituelle devait être reconnaissable de loin, comme si elle était toujours destinée à un public. Une preuve en est que nous renonçons facilement à toute pratique rituelle quand nous sommes seuls; que ce soit pour manger, pour nous reposer, ou pour travailler, pour ne citer que quelques exemples, nous nous autorisons bien des libertés et des fantaisies, en laissant de côté les *règles* sociales. Cet aspect social du rite lui confère sa signification la plus importante, celle de constituer un *lien*, d'être le «signe du lien», selon l'heureuse expression de *Erving Goffman* [10]. Autrement dit, il n'y a de rite que là où il y a une relation interpersonnelle, réelle, concrète – ou, à la rigueur, relation «fantasmée», c'est-à-dire révoquée, célébrée «à distance» (comme dans la prière ritualisée des ermites solitaires, par exemple). De ce point de vue, il convient de rappeler que toute religion (ce réservoir de rites par excellence) célèbre justement un lien à la fois social (horizontal) et transcendant (vertical), et que l'étymologie latine du mot religion («religare» = relier) insère sa signification dans ce lien.

Ces caractères généraux du rite sont interdépendants, ils sont toujours présents en même temps dans chacun des rites qui tissent la trame des comportements sociaux, du plus pompeux au plus anodin, dans les protocoles compliqués des ambassades aussi bien que dans une poignée de main quotidienne. Ils sont représentés d'une façon schématique dans le tableau 2.

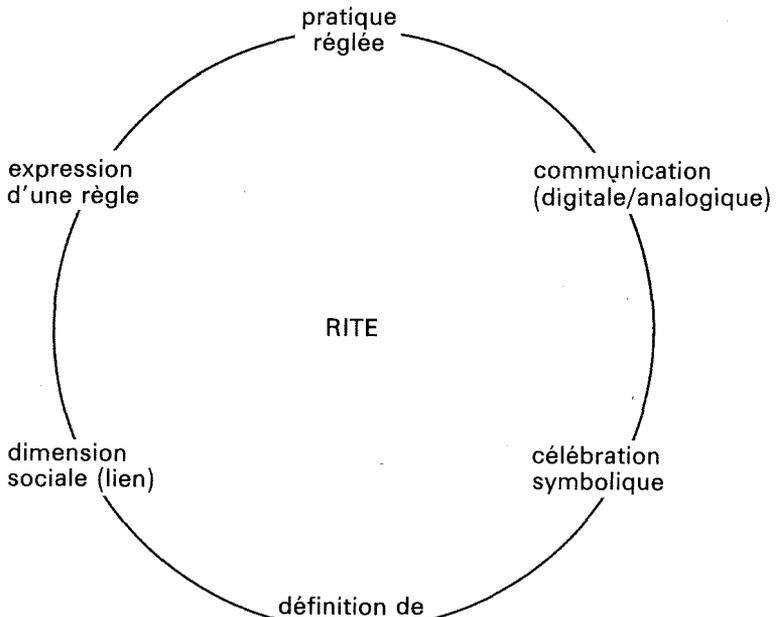


Tableau 2 Caractères généraux du rite

Rites d'agression et rites d'apaisement

Les rites d'agression et d'apaisement sont des rites qui symbolisent des *rapports d'opposition* entre individus. Du point de vue de l'hypothèse éthologique appliquée à l'homme, on peut considérer qu'il s'agit d'opposition hiérarchique ou territoriale, au même titre que chez nombre d'espèces animales, mais dans une version beaucoup plus stylisée, avec tous les raffinements de la culture. Néanmoins, beaucoup de schèmes moteurs observés dans ces rites comportent des «restes» analogiques de schèmes semblables observés chez les animaux, et qui sont peut-être des vestiges de la ritualisation phylogénétique.

Par exemple l'utilisation de la verticalité dans l'opposition hiérarchique: on se dresse de «toute sa hauteur» pour intimider un adversaire, ou bien, d'une façon plus stylisée encore, on porte un chapeau particulier ou l'on occupe un siège plus élevé que les autres pour signifier que nous sommes d'un rang supérieur, etc. Un autre exemple de ces «restes» analogiques est la conservation de distances réglementaires confirmée par le «marquage» du territoire: c'est ce qui se passe quand l'on «garde nos distances» dans une bibliothèque, ou sur une plage, en «marquant» notre emplacement par des livres, une veste, un linge de bain, etc. [14, 15, 16].

Pour défendre notre rang ou notre foyer, ou pour nous approprier le rang ou le foyer du voisin, nous pouvons aller jusqu'aux pires extrémités, faire couler le sang, tuer, livrer une guerre sans merci. Mais le plus souvent, nous nous contentons de livrer une espèce de «guerre froide», qui épargne notre énergie, nos effectifs et notre patrimoine. Pour ce faire, au lieu de recourir aux armes, nous recourons aux rites d'agression, qui canalisent la violence vers des issues moins offensives.

Par *rites d'agression*, il faut entendre toutes sortes de comportements symboliques qui imitent le combat en se substituant à lui. Le plus souvent, il s'agit de ce que les éthologues appellent des *mouvements d'intention*, par exemple: brandir le poing, pointer l'index, frapper l'air du tranchant de la main, faire mine de tordre ou de trancher le cou, ou de crever les yeux, etc. Ils s'accompagnent de toute une série d'autres signaux, tout aussi menaçants, volontaires ou instinctifs, du répertoire non verbal: grimaces, postures corporelles visant à redresser la taille, visage tendu en avant, mâchoires serrées, lèvres pincées, sourcils froncés, pâleur de cire (être «blanc de rage»), ou érubescence (être «rouge de colère»), etc. Ils mobilisent aussi le répertoire paraverbal (grognements, rugissement, amplification du timbre vocal, respiration sifflante, etc.) et, bien sûr, le répertoire verbal (insultes, menaces, jurons, imprécations, ironie, etc.). Tous ces comportements ont avant tout une valeur de *parade*, ils sont destinés à intimider l'adversaire, à le laisser deviner «de quoi on est capable». Ils sont savamment dosés selon la situation, le lieu, la personne ou le type d'affrontement; en ce sens, ils sont donc largement influencés par le

contexte et par le type de réaction qu'ils suscitent chez le vis-à-vis (rétro-action, ou «feed-back»). (Nous verrons dans la section suivante comment s'organisent les séquences interactionnelles de tels rites.)

A une échelle collective, ces rites d'agression deviennent plus stylisés encore, et organisés de façon plus complexe: il suffit de penser aux danses guerrières, aux parades militaires, aux manifestations politiques dans les rues, aux déchaînements du public dans les matchs de football, etc. [16]. Un de leurs caractères spécifiques est le phénomène de la *ré-orientation* (ou redirection), qui consiste à détourner de l'adversaire l'énergie agressive, en s'en libérant de diverses façons: à vide (en frappant l'air par exemple), sur un objet (en pulvérisant un vase au lieu d'une tête, par exemple), ou sur un tiers, qui sert de bouc-émissaire (témoin, subordonné, enfant, animal domestique, etc.) [6, 14, 16].

Quant aux *rites d'apaisement*, comme leur nom l'indique, il s'agit de toutes sortes de comportements symboliques destinés à apaiser l'humeur belliqueuse de l'agresseur, en imitant la défaite. Ces rites se caractérisent par divers mécanismes, dont l'un, le plus évident, correspond à l'attitude de *soumission*. Celle-ci utilise les mêmes canaux de communication que précédemment: canal non verbal (renoncement à la verticalité, en s'inclinant, se «tassant», en baissant la tête, les yeux, en ôtant son chapeau, en s'agenouillant ou en se prosternant, etc.), canal paraverbal (baisser le ton, parler d'une voix conciliante, etc.), canal verbal (formules d'apaisement, d'excuses, flatteries, etc.). Un autre mécanisme est celui de la *re-motivation*, soit des attitudes qui visent à faire disparaître le sentiment agressif de l'agresseur en suscitant d'autres sentiments en lui, des sentiments protecteurs, paternels, etc. De ce fait, les attitudes re-motivantes ont souvent un caractère régressif: celui qui cherche à apaiser adopte des manières d'enfant, d'infirmes ou même de partenaire sexuel, ceci d'une façon symbolique. Par exemple une épouse utilise subitement le langage-bébé pour désamorcer la colère de son mari, un enfant «fait câlin» (tête inclinée de côté, moue charmeuse, etc.) pour éviter de se faire gronder, etc. Un autre mécanisme encore est celui de la *diversion*, qui consiste à canaliser l'énergie agressive du vis-à-vis dans des activités inoffensives, par exemple en lui offrant à boire ou à manger, ou à fumer, autant d'équivalents stylisés du «grooming» décrit chez les animaux par les éthologues [14, 15, 16].

Ces «imitations d'agression» et ces «imitations de défaite» correspondent bel et bien à des rites; ils en ont les caractères généraux, que nous avons décrits à la section précédente. Tous, en effet, constituent des modes de comportements conventionnels, combinant des canaux d'expression tant analogique que digitale, ayant un caractère redondant et bien «visible». Par ailleurs, ils célèbrent de façon symbolique la lutte pour le territoire ou pour la position hiérarchique, et se substituent à une lutte réelle. De la sorte, ils contribuent à

définir la relation entre les protagonistes, en respectant les règles de la vie en commun. Ils constituent, par conséquent, un signe du lien (alors qu'une lutte réelle, un combat sanglant signifient la rupture de tout lien).

Séquences interactionnelles

Comment se combinent ces divers rites, lorsqu'ils apparaissent sur la scène publique ou semi-publique, ou dans la vie privée? Pour reprendre l'expression de *Gregory Bateson*, parfaitement adaptée à la circularité de la perspective systémique, nous sommes ici dans le domaine des «réactions des individus aux réactions des autres individus» [1]. Sans nous attarder à déterminer les modes de déclenchement des interactions agressives, nous porterons plutôt notre attention sur le devenir de telles interactions, soit sur leurs effets et leurs issues. Nous tiendrons compte de la distinction faite, dans la théorie des communications, entre *interactions symétriques* et *interactions complémentaires* [26].

Un rite d'agression peut engendrer immédiatement un rite d'apaisement chez le partenaire, ou susciter un comportement identique en miroir, de type compétitif. Dans ce dernier cas, deux issues sont possibles:

1. l'un des partenaires finit par céder et par adopter une attitude d'apaisement; sa position devient une position «one down» par rapport à celle du vis-à-vis, qui conserve une position «one up»; la relation n'est plus en miroir, elle devient *complémentaire*, le comportement soumis complétant celui du «vainqueur» dans une sorte de Gestalt.

2. les deux partenaires s'obstinent à maintenir chacun la position «one up»; la relation reste en miroir, l'interaction est compétitive, elle est dite *symétrique*; si cette situation se prolonge, le rite est vite «débordé», on passe aux actes, au véritable combat, c'est le résultat d'une *escalade symétrique*.

Citons un exemple de la micro-psychologie de la vie quotidienne, pour illustrer ces deux types de séquences. A et B, au volant de leurs voitures respectives, arrivent en même temps à la seule place de parc disponible, à une heure de haute affluence. Contexte: public (la rue). Objet du litige: opposition territoriale (la place de parc). A et B protestent en même temps, déclarant chacun être arrivé le premier.

Séquence no 1: A proteste plus fort, il devient rouge de colère, sort de sa voiture pour montrer combien il est grand et fort, et se montre bien décidé à lutter jusqu'au bout pour la place de parc. B, après quelques faibles protestations, hausse les épaules et s'en va, en cédant la place. Interaction complémentaire, le rite a «fonctionné».

Séquence no 2: A proteste, devient rouge, sort de sa voiture pour intimider B. Mais B ne l'entend pas de cette oreille, il sort de sa voiture à son tour. Le ton monte, les protagonistes brandissent le poing et s'injurient, mais cela ne suffit pas à dissuader l'un des deux de poursuivre la querelle. Ils en viennent aux mains. L'interaction a connu une escalade symétrique, le rite a été débordé.

Entre ces deux extrêmes, on peut connaître une foule de variantes de séquences possibles, selon le « dosage » de l'agression investie de part et d'autre, ou selon le moment où l'interaction devient complémentaire ou dégénère en escalade symétrique. Mais, dans tous les cas, les modèles restent les mêmes, à des degrés d'intensité différents.

Il ne faut pas en déduire que le premier modèle est plus « économique » que le second; s'il se répète indéfiniment, sans souplesse, sans permettre l'interchangeabilité des rôles (interaction « métacomplémentaire » ou « parallèle »), il aboutit à ce qu'on appelle *complémentarité rigide*, qui n'est guère tolérable longtemps. C'est ainsi que naissent les mutineries, les révoltes et les coups d'Etat, par exemple. De la même façon, l'escalade symétrique aboutit parfois à des déclarations de guerre, pour citer les variantes collectives de ces interactions où le rite est débordé.

Avantages de la ritualisation

Du point de vue éthologique, un comportement est dit *adaptatif* lorsque ses conséquences favorables l'emportent sur ses conséquences défavorables. Il donne un *avantage* sur les congénères qui en sont dépourvus, c'est-à-dire des chances de survie accrues, et par conséquent un taux de reproduction plus élevé [6]. En ce sens, tous les éthologues s'accordent à considérer le rite comme un comportement adaptatif avantageux pour l'espèce.

Du point de vue systémique, les comportements rituels paraissent avoir des avantages similaires, tant pour l'animal que pour l'homme. Par leur haut degré de codification (donc de conventionnalité), par leur redondance élevée, ils offrent des modèles courants de définition des relations interpersonnelles, ce qui assure une haute *stabilité* au système social. Par là même, ils sont l'expression très visible de *règles* hiérarchisées, combinant diverses sortes de patterns culturels: lois, principes moraux, préceptes religieux, étiquette des « bonnes manières », etc. Ils reflètent donc la présence très forte d'un ordre normatif jouant un rôle important dans le modelage des comportements, ce qui assure une certaine régularité dans les affaires humaines [10, 11], et la sauvegarde de l'espèce.

En effet, la haute fréquence des rites d'agression et d'apaisement dans les systèmes sociaux humains semble démontrer que l'homme préfère, le plus souvent, recourir plutôt à la menace et au bluff qu'à la violence réelle, malgré sa triste réputation d'espèce plus cruelle que les autres envers ses congénères. Cette réputation est peut-être exagérée, elle déforme la réalité en mettant l'accent sur la violence, alors que la violence est peut-être l'exception qui confirme une règle générale. Comme le déclare *D. Richter*, les mass media

mettent toujours l'accent sur l'actualité de la violence et passent sous silence l'incroyable diversité des comportements coopératifs de l'homme, comme si l'on devait occulter le fait, pourtant évident, que nous sommes *aussi* une espèce remarquablement pacifique [17]. La valeur régulatrice des rites est également utilisée en thérapeutique. D'une façon très générale, nous pouvons mentionner le fait que presque tous les traitements médicaux sont ritualisés (posologie médicamenteuse, rites chirurgicaux, agencement réglé des cures de toutes sortes, etc.). Plus précisément, la relation médecin-malade est le plus souvent définie par des rites spécifiques, qui ont une valeur capitale dans le succès du traitement, au point que de nombreux travaux ont été consacrés aux différents types de relation médecin-malade [22] – sans développer leur aspect ritologique. Le rituel psychanalytique constitue un excellent exemple de mécanismes de soumission ou de remotivation entremêlés. Quant à la prescription du rite en tant qu'agent thérapeutique, particulièrement dans les situations conflictuelles, elle n'est appliquée – à notre connaissance – qu'en thérapie de famille. Leur utilisation stratégique, destinée à substituer des rites sains à des rites malsains, par le biais de prescriptions paradoxales – elles-mêmes ritualisées –, a déjà fait ses preuves [13, 23, 26, 27]. Les écrits de *Milton Erikson*, de *Jay Haley*, de *Murray Bowen* ou de *Mara Selvini Palazzoli* abondent d'exemples de ce genre de prescriptions; ils ont été complétés et prolongés par d'autres chercheurs et d'autres thérapeutes, en Europe comme aux Etats-Unis, dans un domaine qui connaît un essor important et ouvre de nouvelles perspectives thérapeutiques [13, 23, 27].

Résumé

Dans une perspective qui tient compte à la fois de concepts systémiques, de concepts propres à la théorie des communications, et de notions provenant de l'éthologie comparée, l'auteur tente une approche des mécanismes régissant la régulation interpersonnelle des comportements agressifs. Après avoir étudié les caractères généraux du rite, il examine plus spécifiquement les rites d'agression et d'apaisement, couramment observés chez les animaux, et que l'on peut observer également dans l'espèce humaine, à une échelle plus stylisée. Dans cette optique, il tient compte non seulement des caractères spécifiques de ces rites, mais de leur déroulement dynamique en séquences interactionnelles, symétriques ou complémentaires, pour souligner l'utilité des rites dans les relations humaines, notamment leur valeur régulatrice dans le contrôle de l'agression, et rappeler leur utilisation thérapeutique – notamment en thérapie de famille.

Zusammenfassung

Unter Einbeziehung von system- und kommunikationstheoretischen Konzepten sowie von Ergebnissen aus der vergleichenden Verhaltensforschung werden interindividuelle Regulationsmechanismen aggressiven Verhaltens untersucht. Der Erläuterung allgemeiner Merkmale ritualisierter Ausdrucksbewegungen folgt eine eingehende Definition von Ritualen aus dem Bereich des Angriffs- und Beschwichtigungsverhaltens, wie sie sowohl im Tierreich als auch in stilisierter Form beim Menschen beobachtet werden können. Es werden dabei nicht nur die spezifischen Merkmale dieser Rituale hervorgehoben, sondern auch ihr dynamischer, in symmetrischen oder komplementären Interaktionssequenzen erfolgender Ablauf. Durch diesen Ansatz soll ihre Bedeutung für zwischenmenschliche Beziehungen, insbesondere auch im Hinblick auf die Aggressionskontrolle, erhellt und ihre therapeutische Brauchbarkeit, vor allem in der Familientherapie, aufgezeigt werden.

Summary

In a view which takes into consideration together systemic concepts, concepts own to the field of communication theories, and ideas of comparative ethology, the author attempts an approach of the mechanisms governing interpersonal regulation of aggressive behaviour. After a brief review of characters of rites, he examines more specifically rites of aggression and of appeasement, currently observed in animal world, and that can be observed too in human species, at a stylized level. In this point of view, he studies not only specific characters of these rites, but their dynamic unrolling into interactional sequences, which can be symmetrical or complementary. He underlines the usefulness of rites in human relationships, especially their regulating value in mastering aggressive behaviour. He recalls their therapeutic utilisation, notably in family therapy.

Bibliographie

- [1] *Bateson G.*: Vers une écologie de l'esprit. Tome I. Ed. du Seuil, Paris 1977.
- [2] *Bertalanffy L. (von)*: Théorie générale des systèmes. Ed. Dunod, Paris 1973.
- [3] *Bischoff N.*: The biological foundations of the incest taboo. Soc. Sci. Inform. 311, 7-36 (1972).
- [4] *Chauvin R.*: L'éthologie, étude biologique du comportement animal. Ed. P. U. F., Paris 1975.
- [5] *Cosnier J.*: Spécificité de l'attitude éthologique dans l'étude du comportement humain. Psychol. Méd. Tome 9, 11, 2025-2030 (1977).
- [6] *Demaret A.*: Ethologie et psychiatrie. Ed. Pierre Mardaga, Bruxelles 1979.
- [7] *Durand D.*: La systémique. Ed. P. U. F., Paris 1979.
- [8] *Escarpit R.*: Théorie générale de l'information et de la communication. Ed. Hachette, Paris 1976.
- [9] *Frances V. and Frances A.*: The incest taboo and family structure. Family Process 15, 235-244 (1976).
- [10] *Goffman E.*: La mise en scène de la vie quotidienne. Tome 2: Les relations en public. Ed. Minuit, Paris 1973.
- [11] *Goffman E.*: Les rites d'interaction. Ed. Minuit, Paris 1975.
- [12] *Hall E. T.*: La dimension cachée. Ed. Seuil, Paris 1971.
- [13] *Kaufmann L.*: Familientherapie. Psychiatrie der Gegenwart, Bd. III, 2. Aufl., 1975.
- [14] *Lorenz K.*: L'agression, une histoire naturelle du mal. Ed. Flammarion, Paris 1971.
- [15] *Morris D.*: Le singe nu. Ed. Grasset, Paris 1968.
- [16] *Morris D.*: La clef des gestes. Ed. Grasset, Paris 1978.
- [17] *Richter D.*: Competitive and cooperative behavior, in: Psychopharmacology of aggression. Ed. M. Sandler, Raven Press, New York 1979.
- [18] *Rillaer J. (van)*: L'agressivité humaine. Ed. Dessart et Mardaga, Bruxelles 1975.
- [19] *Rosnay J. (de)*: Le microscope. Ed. du Seuil, Paris 1975.

- [20] *Salem G.*: Les ambiguïtés de la communication non verbale. *Praxis, Revue Suisse de Médecine* 69/19, 651-658 (1980).
- [21] *Salem G.*: Revue des théories sur les fondements du tabou de l'inceste. *Ann. Méd. Psychol.* 138/4, 431-442 (1980).
- [22] *Schneider P.-B.*: Psychologie médicale. Ed. Payot, Paris 1969.
- [23] *Selvini M.* et coll.: Paradoxe et contre-paradoxe. Un nouveau mode thérapeutique face aux familles à transactions schizophréniques. Ed. E. S. F., Paris 1976.
- [24] *Slater P. J. B.*: The ethology of aggression, in: *Psychopharmacology of aggression*. Ed. M. Sandler, Raven Press, New York 1969.
- [25] *Tinbergen N.*: L'étude de l'instinct. Ed. Payot, Paris 1953.
- [26] *Watzlawick P.* et coll.: Une logique de la communication. Ed. du Seuil, Paris 1972.
- [27] *Watzlawick P.*: Le langage du changement. Ed. du Seuil, Paris 1980.

Adresse de l'auteur:

Dr. G. Salem

Centre de Psychologie médicale du CHUV

1011 Lausanne