

Théorie du crime parfait

JIL DE RAUC

Théorie du crime parfait

CONTRIBUTION À UNE DÉFINITION
JURIDICO-ÉTHIQUE DE LA VIOLENCE MORALE



ÉDITIONS ALLIA

16, RUE CHARLEMAGNE, PARIS IV^e

2011

*À Sam Braun, pour la classe de ne s'être jamais rien
autorisé de tout ce qui pourtant lui eût été permis.
À ceux qui lui ressemblent.*

Ma peau est la falaise de mon être et j'en suis tombé.

Livre de tortures

MICHAEL MCCLURE

INTRODUCTION

AVEZ-VOUS déjà été victime de violence morale ?

À défaut d'unanimité, la généralisation d'une réponse affirmative à cette question constitue, à elle seule, une réaction suffisamment prévisible et l'indice d'une expérience suffisamment commune pour qu'il soit permis d'y voir plus qu'une idée, et de lui accorder toute la consistance et l'objectivité d'un *fait social*.

Il existe une criminologie structurale de la violence *physique*. Une telle criminologie est dite structurale parce qu'elle attribue à la *structure* des rapports entre membres d'une même société un pouvoir causal sur la fréquence et le degré de gravité des atteintes aux personnes et aux biens. C'est ainsi que l'astronome et statisticien belge Adolphe Quételet, inventeur de la notion d'homme moyen, dont le nom reste attaché à l'introduction, à la fin du XIX^e siècle, de la statistique morale, annonçait, sans le qualifier comme tel, le parti pris structural de sa méthode, en posant pour principe que "la société prépare les crimes et les individus ne font que les exécuter" ¹.

1. Adolphe Quételet, *Physique sociale ou Essai sur le développement des facultés de l'homme*, Bruxelles-Paris, Muquardt-Saillières, 1869, p. 278.

Structurale, notre approche le sera aussi. Mais notre objet diffère, en un point décisif, de celui que la criminologie, en général, juge digne d'attention, puisqu'il s'agit de la violence non plus physique, mais *morale*.

Que la violence morale soit un *fait* et, qui plus est, un fait en voie de banalisation, cela signifie ici qu'elle n'existe pas *seulement* dans l'ordre de nos représentations, mais qu'elle se donne à constater, indépendamment d'elles, en dehors d'elles, parfois même malgré elles, comme n'importe quelle *chose*. La violence morale est une *chose* au sens durkheimien du mot, qui s'oppose à l'idée comme ce que l'on connaît du dehors à ce que l'on connaît du dedans¹. Par suite : "Est chose tout objet de connaissance qui n'est pas naturellement pénétrable à l'intelligence, tout ce dont nous ne pouvons nous faire une notion adéquate par un simple procédé d'analyse mentale, tout ce que l'esprit ne peut arriver à comprendre qu'à condition de sortir de lui-même, par voie d'observations et d'expérimentations, en passant progressivement des caractères les plus extérieurs et les plus immédiatement accessibles

1. Émile Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, 1967, préface p. XII, XIII, note p. XIV.

aux moins visibles et aux plus profonds. Traiter des faits d'un certain ordre comme des choses, ce n'est donc pas les classer dans telle ou telle catégorie du réel ; c'est observer vis-à-vis d'eux une certaine attitude mentale"¹.

Ainsi, la nature morale de la violence que nous affirmons être un *fait* ne saurait justifier que son étude soit reléguée à la seule psychologie, comme c'est encore trop souvent le cas. Une étiologie psychologique de la violence morale trouve dans des dispositions *individuelles* et *subjectives*, des causes que nous cherchons, quant à nous, dans un ordre *structurel* et *objectif*, en nous défiant justement, des séductions de la méthode introspective. Nous objectera-t-on que les *effets* de la violence morale sont bien, eux, tout psychologiques, tout intérieurs, qu'ils soient mentaux ou affectifs ? Nous le concéderions volontiers sans pour autant nous départir de notre défiance car elle n'est autre que l'"attitude mentale" de vigilance que Durkheim convoquait : il y a de l'impersonnel et du social jusque dans les plus profonds replis du psychologique, et c'est à eux que nous devons nous en tenir, négligeant à dessein le personnel et l'idiosyncrasique. Un état mental ou affectif

1. *Ibid.*

peut être une chose si nous nous astreignons à le considérer comme tel. C'est notre condition transcendante, c'est l'accommodation de notre regard qui, d'une représentation, fera un fait social indépendant de la subjectivité de l'individu (ou irréductible à sa psychologie particulière), un fait social susceptible d'une appréhension objective.

On voit que, pour admettre cette proposition, écrivait Durkheim en ce sens, il n'est pas nécessaire de soutenir que la vie sociale est faite d'autre chose que de représentations ; il suffit de poser que les représentations, individuelles ou collectives, ne peuvent être étudiées scientifiquement qu'à condition d'être étudiées objectivement¹.

On ne s'étonnera donc pas de l'absence, dans ce qui va suivre, du couple explicatif pervers narcissique-victime², ou pis, de typologies d'individus prédisposés venant accréditer, dans l'exercice de la violence morale, la thèse du criminel-né défendue par le psychiatre italien Cesare Lombroso dans son *Homme criminel* (1895). C'est que tout ce qui est imputé à la

1. *Ibid.*

2. Pour une étiologie *psychologique* du crime parfait centrée sur ce couple, consulter les incontournables travaux de Marie-France Hirigoyen, à commencer par *Le Harcèlement*

psychologie de l'*individu* exonère la *structure sociale* que nous incriminons, en plus de risquer de désobjectiver le fait que nous étudions.

Défrichage spéculatif d'un champ de l'expérience humaine que sa généralité autorise à qualifier de social, la présente *Théorie du crime parfait* se veut avant tout programmatique. Son ambition serait de circonscrire ou d'indiquer les pistes de recherche dont l'exploration serait la plus à même de valider une étiologie structurale des effets sociaux de coups et blessures symboliques que nous regroupons, pour les raisons que nous verrons, sous le concept de "crime parfait".

Peut-être que ce que les juristes du temps de Tocqueville appelaient "quasi-délit" est-il l'ancêtre de ce que nous appelons aujourd'hui "crime parfait", en lequel nous voyons le symptôme d'une maladie de la démocratie, dès lors que celle-ci doit répondre du maintien d'un ordre social que ne garantit plus sa justice.

Sans entrer d'emblée dans le détail de la définition, disons, à titre de premier éclaircissement, que, sous l'une comme sous l'autre

moral : la violence perverse au quotidien, Paris, Pocket, 1999, p. 142 ; et *Le Harcèlement moral dans la vie professionnelle : démêler le vrai du faux*, Paris, Pocket, 2002.

de ces appellations de “quasi-délit” ou de “crime parfait”, nous désignons des pratiques verbales ou comportementales, le plus souvent individuelles mais bénéficiant d’un laisser-faire collectif, de nature à justifier une condamnation *morale* d’autant plus sévère que la *loi* est impuissante à les sanctionner.

Parmi toutes les structures politiques organisant les relations humaines, celle que la démocratie offre aux membres d’une même société s’expose, *par définition*, à multiplier les cas d’impuissance légale dont l’exploitation violente est assignée à *l’usurier du droit* – nous aurons bientôt l’occasion de préciser sa fonction. C’est, par exemple, exploiter violemment les failles du littéralisme juridique que de se prévaloir de la liberté d’expression pour multiplier *publiquement* des allégeances *implicites* à de vieilles passions antidémocratiques qu’en tant que telles *rien n’interdit ni ne punit*. Une liberté d’expression usurièrement comprise et exploitée contribue de la sorte à nous faire admettre que *rien n’interdit ni ne punit* la tenue publique d’une conférence ayant pour thème *l’immigration et l’identité nationale* à Vichy, ville en laquelle il serait évidemment paranoïaque de voir autre chose que le chef-lieu d’arrondissement de l’Allier qui, évidemment, ne doit sa réputation

qu’à ses stations thermales et à ses pastilles aux célèbres vertus digestives.

Mais, dans ces conditions, il nous faut, en toute rigueur, convenir de ce que *rien n’interdit ni ne punit* non plus d’arborer en public un tee-shirt imprimé de svastikas jaune fluorescent, tant il va de soi que celles-ci ne symbolisent rien d’autre que le mouvement circulaire de la fronde du chasseur primitif et, par suite, la cyclité de la nature en général, de la rotation des astres à l’alternance des saisons... Voilà, dans toute la splendeur de leur cynisme entendu, autant de ces crimes que nous qualifions de “parfaits”, parce que l’impunité de leur(s) auteur(s) n’a d’égal que le désarmement juridique de leurs victimes, en l’occurrence les amants de la démocratie, ainsi acculés à “choisir” entre la *complicité* et la *censure*, entre le dés-honneur et le liberticide.

Que le crime parfait, au sens où nous l’entendons ici, consiste en un mode dégénéré de la souveraineté du peuple, exercée à usure ; que l’usurier du droit, qui le perpètre à son profit, puisse être considéré comme l’effet, en même temps que l’agent, d’une pratique thénardière ¹

1. Les Thénardier, souvenons-nous, sont ces aubergistes que Victor Hugo, dans *Les Misérables*, assigne à la personnification

du pouvoir politique, réduit à sa fonction de gardien de l'ordre ; telles sont les hypothèses dont l'examen nous semble propre à éclairer les conditions structurelles, mais aussi conjoncturelles, de l'usurpation de confiance sociale à l'œuvre dans toute violence morale.

des formes les plus viles de la malfaisance sociale. La charge de Cosette leur incombant, ils se rembourseront sur son esclavage de son audace d'exister, toujours prompts à déduire du moindre moyen de subsistance concédé, ses plus infimes chances d'humanisation. Thénardier, donc, le pouvoir qui, à l'instar de cette "*domesticité sinistre*", déduit des conditions *légal*es de sa permanence, les conditions *moral*es de son équité.

I

VOICI ce qu'Alexis de Tocqueville écrit au sujet des quasi-délits dont peuvent se rendre coupables les fonctionnaires élus des communes américaines de la fin du XIX^e siècle :

Toutes les actions répréhensibles que peut commettre un fonctionnaire public rentrent en définitive dans l'une de ces catégories :

Il peut faire, sans ardeur et sans zèle, ce que lui commande la loi.

Il peut ne pas faire ce que lui commande la loi.

Enfin, il peut faire ce que lui défend la loi.

Un tribunal ne saurait atteindre la conduite d'un fonctionnaire que dans les deux derniers cas. Il faut un fait positif et appréciable pour servir de base à l'action judiciaire. [...]

Ainsi, pour résumer en quelques mots ce que je viens d'exposer :

Le fonctionnaire public de la Nouvelle-Angleterre commet-il un crime dans l'exercice de ses fonctions, les tribunaux ordinaires sont toujours appelés à en faire justice.

Commets-tu une faute administrative, un tribunal purement administratif est chargé de le punir, et quand la chose est grave ou pressante, le juge fait ce que le fonctionnaire aurait dû faire.

Enfin, le même fonctionnaire se rend-il coupable de l'un de ces délits insaisissables que la justice humaine ne peut ni définir, ni apprécier, il comparait annuellement devant un tribunal sans appel, qui peut le réduire tout à coup à l'impuissance ; son pouvoir lui échappe avec son mandat ¹.

Et Tocqueville d'observer :

Il n'y a que la crainte de la révocation qui puisse prévenir ces quasi-délits ².

La démocratie américaine qui, chez Tocqueville, se confond souvent avec la démocratie bien comprise, se fonde sur une interprétation doublement intransigeante du dogme de la souveraineté du peuple. [D'un côté, intransigeance à l'égard de tout abus de la part de ce mal nécessaire que constitue un pouvoir central, gouvernemental ou administratif. D'un autre côté, intransigeance aussi, et surtout, à l'égard de tout abus d'un pouvoir social que les citoyens partagent et exercent à parts égales sous la condition, non pas seulement d'être

1. Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, I, Paris, Gallimard, 1961, p. 134-135 ; préface de l'édition de 1986.

2. *Ibid.*

souverainement libres, mais de se montrer *dignes* de l'être.]

La part de pouvoir administratif confiée au fonctionnaire public qu'évoque Tocqueville n'est pas censée, dans une démocratie, faire de lui le supérieur de ses concitoyens. Bien au contraire. Entre eux et lui, la relation est de mandants à mandataire qui, dans le cas d'un mandat électif, place le second dans la *dépendance* des premiers, et en fait *leur* obligé. Le caractère électif d'un mandat public, selon Tocqueville, devrait donc suffire à prévenir, en dépit de leur nature "insaisissable", les quasi-délits, dans la mesure où la reconduction du mandataire dans ses fonctions dépend de la disposition du public qu'il sert à lui renouveler sa confiance. Et si une telle dépendance ne suffisait pas à prévenir les quasi-délits, elle suffirait, du moins, à ce qu'ils fussent sanctionnés ; celui que le suffrage a crédité du pouvoir se le voyant, par le suffrage, retiré.

En l'espèce, la désapprobation *morale* trouve, tôt ou tard, à s'exprimer dans l'exercice d'un pouvoir légal : on ne brave pas l'une sans tomber sous le coup de l'autre, et la même "justice humaine" qui ne pouvait "ni définir, ni apprécier" juridiquement le quasi-délit a toujours le moyen de révoquer celui qui l'a commis.

Mais qu'en est-il quand le quasi-délinquant n'est plus électoralement lié à ses victimes ?

Nous nous placions précédemment dans la perspective particulière d'une démocratie locale à l'état naissant. Les citoyens américains du temps de Tocqueville l'entendaient en un sens si exigeant qu'ils ne se jugeaient ni vétilleux ni excessifs de rendre électorale jusqu'à la charge de surveiller le bon respect de l'interdiction de voyager sans motif le dimanche ¹. Alors, le plus spécialisé des officiers communaux ne pensait jamais sa tâche indigne de lui.

Prenons à présent cette même charge, que son utilité publique reconnue ne rend pas moins ingrate et obscure. Enlevons-lui son caractère électif. Rien de plus libre, dès lors, que le choix de l'assumer avec toute l'implication et tout le sérieux que requiert, en principe, le service de tous, ou de s'en acquitter, comme l'écrivit Tocqueville, "sans ardeur et sans zèle". La sanction des suffrages n'ayant plus à être redoutée, et la loi ne punissant que ses transgressions ou exemptions indues, quel garde-fou pourrait alors dissuader quiconque d'opter pour le quasi-délit ?

1. *Ibid*, p. 605-606.

Rien, si l'on tient pour rien cet autre nom du sens du devoir qu'est la *conscience morale*.

Une même tâche peut être accomplie vite ou sans empressement ; avec soin ou négligence. La loi impose, sans plus, qu'elle soit accomplie. Sans doute, plus grand est le nombre de ceux qui dépendent, d'une manière ou d'une autre, de nos bons offices, plus pressant est le besoin social auquel notre tâche vient répondre, et plus le devoir de l'accomplir vite, sans ménager le soin qu'elle mérite, se rappelle à notre conscience.

Mais du choix de ne faire aucun cas de ce devoir, et de faire sans empressement et avec négligence ce que la morale commande de faire vite et avec soin, [seuls ceux que lèse notre peu d'"ardeur" et de "zèle" en percevront les effets]. Quant à ce choix lui-même, il n'aura donc, devant la loi, d'autres témoins que ses victimes, et nous-même.

Nous tenons là la définition du crime parfait : *un crime dont l'auteur et sa victime sont les seuls témoins*.

En quoi, cependant, le crime parfait ainsi défini est-il assimilable à une forme d'exploitation usurière du principe démocratique de souveraineté du peuple ?

Le calcul sordidement puéril qui préside à sa perpétration fournit déjà quelque élément de

réponse, en plus de vérifier cet enseignement de la criminologie classique selon lequel “*la criminalité, enregistrée par la statistique, est à 80 % orientée vers la recherche du profit*”¹ : le crime parfait permet de ne rien faire de ce que la morale commande, *parce que nulle part il n’est écrit que la loi y oblige*, et il permet de faire ce que la morale réproouve, *parce que nulle part il n’est écrit que la loi l’interdit*.

Rappelons maintenant qu’une société démocratiquement structurée alloue à chacun de ses membres une part égale de pouvoir social. L’exercice de ce pouvoir s’inscrit dans des limites qui bornent l’usage *légal* de la liberté de chacun. L’effort de n’exercer sa part de pouvoir social que dans les limites de la légalité est demandé à *tous*, et il profite à *tous*. Ainsi il est permis de voir dans cette entre-limitation générale des libertés individuelles, l’effet vertueux de ce que Martin Luther appelait un “*égoïsme collectif*”², lorsqu’il sert la coïncidence finale (chère aux utilitaristes) entre l’intérêt propre et l’intérêt commun, coïncidence qui,

1. Georges Picca, *La Criminologie*, Paris, PUF, Que sais-je ?, 2009, p. 5.

2. Henri Strohl, *L’Évolution religieuse de Luther jusqu’en 1515*, Strasbourg, Istra, 1922, p. 339.

si elle se réalise, confirmera qu’il est *avantageux* d’être *honnête*. La transgression de ces limites finit *toujours* par coûter plus qu’elle n’apporte, tant à l’individu qu’à la collectivité (ce que le simple bon sens et l’intérêt ne suffiraient pas à faire apercevoir, la sociologie de la déviance¹, chiffres à l’appui, en convaincrerait sans peine).

En revanche, il en va autrement de l’usage *moral* de la liberté, qui pourtant, lui aussi, profite à tous. Une démonstration par l’absurde suffit à faire entendre ce point : chaque fois que ledit “usage *moral*” de la liberté fait défaut, cette expérience de “*la plus grande liberté humaine conforme à des lois qui permettraient à la liberté de chacun de coexister avec celle des autres*”² (en quoi consiste, selon Kant, la République) se trouve compromise. Mais précisément parce que la démocratie, à la différence de la dictature, porte la passion de la liberté jusqu’à restreindre l’emprise de la loi à la seule conduite extérieure des citoyens et aux seuls effets publics

1. Albert Ogien, *Sociologie de la déviance*, Paris, Armand Colin, 1995.

2. Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure, Des idées en général*, trad. Tremesaygues et Pacaud, 3^e éd., Paris, P.U.F., 1963, p. 264.

de leur morale privée, elle ne saurait rendre *obligatoire* la pratique d'une vertu de laquelle elle n'a, de surcroît, aucun moyen de s'assurer. Chacun peut donc s'exempter d'un effort qui, pour être moralement *souhaitable*, ne lui est pas légalement *imposé*.

Cependant, qui nierait qu'à choisir, il se dirige plus volontiers vers le guichetier souriant que vers l'automate organisationnel ? Cette urbanité qui incite à répéter pour la centième fois une indication sans manifester d'agacement, *nulle part il n'est écrit que la loi y oblige*. Cela n'empêche pas ledit guichetier de considérer qu'elle vous est due. On se sent rassuré par une réputation méritée de rigueur et de mesure chez tel juriste auquel il doit recourir urgemment. Or, de manquer de ces deux qualités, et même de les fouler aux pieds, *nulle part il n'est écrit que la loi l'interdit*. Du médecin bienveillant et doux, ou du praticien impatient et brutal, lequel préférerez-vous ? L'un comme l'autre se rencontrent, et la loi n'oblige pas davantage le premier à faire preuve de bienveillance et de douceur, qu'elle n'interdit au second l'impatience et la brutalité. Enfin, que dire de toutes les vertus que la loi n'oblige pas les représentants du peuple à honorer, et qu'elle ne leur interdit pas de mépriser ?

On l'aura compris : tous, nous avons à gagner à ce que chacun fasse un usage non seulement légal, mais moral, de sa liberté. Et tous, nous pouvons mesurer le prix des attentions dont nous gratifie celui qui fait un noble usage de sa liberté à la certitude de ce que leur absence rendrait le monde moins habitable.

Mais si l'effort de moraliser l'exercice du pouvoir social imparti à chacun profite à tous, la contribution à ce profit commun n'est pas également répartie entre tous. Certes, la résistance des structures sociales démocratiques aux plus violents chocs de l'histoire, leur longévité, leur inépuisable capacité d'adaptation donnent de solides raisons de penser que l'implication morale des individus dans le tissage et le soin du lien humain qui en assure la permanence déborde de beaucoup, *dans la majorité des cas*, le seul respect de leurs obligations légales.

Le nombre de cas où il serait déraisonnable ou risqué de tabler sur cette implication morale est donc, intuitivement, minoritaire et, de toute façon, significativement inférieur au nombre de cas où il est raisonnable et peu risqué de le faire. On peut même aller jusqu'à en inférer que c'est, au contraire, de *ne pas* tabler sur la moralité, que nos concitoyens ajoutent

au respect de la légalité, qui serait absurde, compte tenu des avantages et du peu de risques qu'il y a à tabler sur elle.

Dans le cours quotidien de la coopération humaine, chacun investit donc, spontanément, une *mise de confiance sociale* qu'aucune loi n'impose de mériter, mais que la raison justifie.

Or, il y a des manières d'être et de faire qui sont dignes de cette confiance sociale, et d'autres qui en sont indignes. Les premières sont toujours utiles et à tous ; les secondes le sont parfois à ceux qui s'y spécialisent.

Cependant, dans chaque cas, la *mise* de confiance sociale est égale. Si bien qu'à mise égale, il en coûtera à beaucoup de rétribuer cette confiance de leur mérite et de leur utilité ; tandis qu'il n'en coûtera à d'autres que l'assurance que beaucoup sont meilleurs qu'eux. Ces derniers tireront de la sorte tous les bénéfices de la mise fondatrice des démocraties (la confiance en l'aptitude de l'homme à se montrer digne de sa souveraineté), sans eux-mêmes s'acquitter de l'effort de la rétribuer. À quoi bon, en effet, s'acquitter d'une *dette morale* dont le recouvrement n'a rien d'une obligation légale ?

C'est *grâce* à la confiance sociale dont la démocratie le crédite d'emblée que le citoyen,

dans l'exercice public de ses droits civils, est son propre souverain, et qu'une part non négligeable de son existence, qualifiée de "privée", est laissée à la discrétion de cette souveraineté. C'est au souci général de mériter cette confiance qu'il doit aussi, on l'a vu, la facilitation par autrui de son insertion dans des échanges sociaux dont il entend bien profiter. C'est encore grâce à cette confiance originelle et au soin partagé de l'honorer qu'il peut jouir à usure de leurs effets ; c'est à eux qu'il doit jusqu'à la liberté de tromper celle-là et d'exploiter celui-ci, en un mot d'embrasser impunément la carrière d'*usurier du droit*.

S'autoriser tout ce qui n'est pas interdit ; se dispenser de tout ce qui n'est pas obligatoire : telle est l'équation personnelle de l'usurier du droit. Bien sûr, ce dernier, par définition, a besoin du droit, puisque la limite qui sépare le légal de l'illégal entre comme une donnée constante dans le calcul de ses intérêts. Et il a besoin de démocratie, puisque la distribution égalitaire des droits politiques et du pouvoir social qui y prévaut lui donne un aperçu anticipatoire stratégiquement non négligeable des capacités de riposte juridique de ses victimes. Là encore, la stabilité relative des institutions démocratiques garantit une constance appréciable de cette information.