

Bertrand Valiorgue

◆ Professeur de Stratégie et Gouvernance des entreprises ◆

Violence, *mimesis* et processus victimaire chez René Girard

L'auteur remercie Karim Lasri et Serge Colomb pour leurs critiques avisées. Les propos n'engagent que l'auteur du présent cahier de recherche.



■ Résumé

Complaisant pour les gardiens du temple, scandaleux pour les modernes, René Girard laisse rarement ses lecteurs indifférents. Notre objectif dans ce cahier de recherche est de revenir sur la pensée et les principaux développements analytiques proposés par René Girard autour de la violence, de l'imitation et des processus victimaires. Dans ce monde rongé par la violence, René Girard propose une grille d'analyse originale et puissante permettant de mieux éclairer *la condition de l'homme moderne*. Violence des hommes, violence du capitalisme, ce travail constitue une première pierre pour une compréhension plus large et systématique des dysfonctionnements et échecs de nos économies libérales modernes.

■ Abstract

The objective of this working paper is to present the work of a French philosopher, René Girard. In a world with violence, René Girard offers an original and powerful conceptual framework for a better understanding of the modern human condition. This working paper is a first step in the construction of a conceptual analysis of the failures of our liberal economies.

■ Mots clés / Keywords

Imitation, violence, bouc émissaire, christianisme, sacré, processus victimaire, culture, médiation, modernité
// *Imitation, violence, scapegoat, sacred, culture, mediation, modernity.*

Sommaire

Introduction	5
1 La violence et le sacrifice humain au cœur de l'anthropologie girardienne	6
<hr/>	
1.1 Le statut ambivalent du sacrifice et de la violence dans les sociétés primitives	6
1.2 La crise sacrificielle et la violence essentielle	7
2 La <i>mimesis</i> comme source de désirs conflictuels et de violence réciproque	8
<hr/>	
2.1 Mimesis et désirs conflictuels.....	8
2.1.1 <i>L'origine des désirs humains</i>	8
2.1.2 <i>Sources et mécanismes du désir mimétique</i>	9
2.1.3 <i>Du désir mimétique au double monstrueux</i>	11
2.2 Mimesis et violence réciproque	13
2.2.1 <i>Mimesis et réciprocité comportementale</i>	13
2.2.2 <i>Les figures de la réciprocité</i>	14
2.3 Retour sur la crise sacrificielle dans les sociétés primitives.....	17
3 Du processus victimaire aux origines de la culture	18
<hr/>	
3.1 Le bouc émissaire comme responsable du désordre et restaurateur de l'ordre dans les sociétés primitives	18
3.2 Le processus victimaire, stéréotypes et illustrations	19
3.2.1 <i>Les stéréotypes du processus victimaire</i>	20
3.2.2 <i>La tragédie oedipienne</i>	21
3.2.3 <i>Theotihuacan</i>	22
3.3 Le sacré primitif et les origines de la culture	24
3.3.1 <i>Du caractère sacré de la victime émissaire</i>	24
3.3.2 <i>Le sacré et la violence fondatrice</i>	24
3.3.3 <i>Du sacrifice de la victime émissaire au culte de la divinité</i>	25
3.3.4 <i>Les origines de la culture</i>	26

4 Les choses cachées depuis la fondation du monde	27
<hr/>	
4.1 La passion du Christ comme coupure historique.....	28
4.2 La Figurae Christi	28
4.3 Christianisme et modernité, Dieu est-il vraiment mort ?	30
4.4 Quand les choses commenceront, René Girard penseur de l'apocalypse	31
Conclusion	33
Bibliographie	34

« *L'homme se différencie des autres animaux en ce qu'il est le plus porté à imiter* » (Aristote, cité par Girard, 2004).

« *Soyons des sacrificateurs, pas des bouchers, Caius ; l'homme du commun verra dans notre geste une purge, non un meurtre* » (Shakespeare, *Jules César* cité par Girard, 2004).

« *La pierre rejetée par les bâtisseurs est devenue la pierre du faite* » (Girard, 2005).

« *Dieu est mort ! Dieu reste mort ! Et c'est nous qui l'avons tué ! Comment nous consoler, nous les meurtriers des meurtriers ?* » (Nietzsche, 2007).

Introduction

Rarement les travaux d'un auteur contemporain auront suscité en France et à l'étranger autant de débats et de controverses que ceux de René Girard. Pour certains, il s'agit d'une des plus grandes avancées de la pensée moderne alors que d'autres voient en René Girard, un auteur dépassé, tentant une ultime et désespérée réhabilitation du christianisme⁽¹⁾ (Debré, 2003). Au delà de l'individu, c'est sans aucun doute le projet scientifique de notre auteur qui l'expose à de telles critiques. En effet, la plupart des travaux de René Girard s'attache à comprendre l'origine de la violence humaine et ses mécanismes de contention. L'auteur prend à contrepied la tradition moderne et montre, d'une part, que ses prémisses conceptuelles sont extrêmement fragiles car elle ne parvient pas à penser la violence. Et d'autre part, que la modernité est fille du religieux et qu'elle ne peut pas, à ce titre, s'exonérer de penser le sacré. Le coup est rude pour les penseurs modernes, leurs raisonnements reposent sur du sable et ils sont précisément issus de ce qu'ils combattent et éclairent. On comprend la violence des réactions.

Notre objectif dans cet article, est de revenir sur les origines de la pensée girardienne et de présenter le raisonnement qui amène l'auteur à lier son projet scientifique à sa foi chrétienne. Hérétique pour les gardiens du temple, scandaleux pour les modernes, René Girard n'en demeure pas moins un penseur original et puissant qui éclaire la « *condition de l'homme moderne* » (Arendt, 2002) avec une acuité qui ne laissera personne indifférent. Nous revenons en premier lieu, sur l'ouvrage « *la violence et le sacré* » publié en 1972 dans lequel René Girard s'attache à montrer le caractère irréductible de la violence chez l'homme. Nous abordons ensuite les travaux qui tentent de comprendre les origines de cette violence à travers l'ouvrage « *Mensonge romantique et vérité romanesque* » (Girard, 1961) où l'auteur décrypte les origines du désir et de la rivalité chez les hommes. Dans une troisième partie, nous suivons l'auteur dans sa tentative d'explication des mécanismes qui, historiquement, ont permis de contenir la violence dans les sociétés primitives (Girard, 1982). Nous développons la perspective du bouc émissaire et présentons dans une dernière partie les raisons qui poussent René Girard à réhabiliter la fonction du religieux dans nos sociétés modernes.

¹ Les choses sont, comme toujours, plus complexes : « *Je veux dire que ce sont les résultats de mon travail, ceux que je suis en train de vous exposer, qui m'ont orienté vers le christianisme et convaincu de sa vérité. Ce n'est pas parce que je suis chrétien que je pense comme je le fais ; c'est parce que mes recherches m'ont amené à penser ce que je pense, que je suis devenu chrétien* » (Girard, 2004, p. 58).

1 La violence et le sacrifice humain au cœur de l'anthropologie girardienne

A la suite de certains philosophes (nous pensons en particulier à Hannah Arendt), la pensée girardienne se caractérise par la place centrale que l'auteur accorde à la question de la violence humaine. Pour notre auteur, il s'agit d'une composante irréductible de la condition humaine qu'il convient d'analyser pleinement et non pas rejeter. La violence humaine constitue la pierre angulaire de tout le système girardien aussi bien dans l'explication du désordre social que dans l'édification des rites et institutions qui permettent de la canaliser. Dans ce premier paragraphe, nous présentons le statut que René Girard accorde à la violence et au sacrifice dans les sociétés primitives (1.1). Nous mettons ensuite en évidence le raisonnement qui conduit l'auteur à envisager la violence des hommes comme la source d'une désintégration de l'ordre culturel et d'un potentiel anéantissement de la communauté humaine dans son ensemble (1.2).

1.1 Le statut ambivalent du sacrifice et de la violence dans les sociétés primitives

Le point de départ de l'analyse de René Girard dans l'ouvrage « *La violence et le sacré* » est une étude du statut des sacrifices humains et non humains dans les sociétés primitives. René Girard note d'emblée le statut ambivalent du sacrifice qui « *se présente de deux façons opposées, tantôt comme une chose très sainte dont on ne saurait s'abstenir sans négligence grave, tantôt au contraire comme une espèce de crime qu'on ne saurait commettre sans s'exposer à des risques également très graves* » (Girard, 1972, 1998, p. 9). L'auteur s'oppose frontalement à certains anthropologues et ethnologues qui voient dans le sacrifice une pratique religieuse relevant de l'archaïsme⁽²⁾, une pratique n'ayant aucune prise sur le réel, mais destinée à combler les attentes de divinités que les hommes ont eux-mêmes inventées.

Prenant le contrepied de cette perspective, René Girard montre que le sacrifice et le meurtre institutionnalisés ont une fonction sociale à part entière et qu'il ne faut pas les rejeter, *a priori* et en première analyse, dans la sphère du religieux archaïque. Le sacrifice apparaît comme un mal nécessaire dont les sociétés primitives ne semblent pas pouvoir se passer. « *Entre une société telle que la notre et les sociétés religieuses (primitives), il existe peut-être une différence dont les rites et plus particulièrement le sacrifice pourraient bien nous masquer le caractère décisif, s'ils jouaient à son égard un rôle compensateur. On s'expliquerait, ainsi, que la fonction du sacrifice nous ait toujours échappé. Dès que la violence intestine refoulée par le sacrifice révèle un peu sa nature, elle se présente sans la forme de vengeance du sang, du blood feud qui ne joue dans notre monde qu'un rôle insignifiant ou même nul. C'est de ce côté-là, peut-être qu'il convient de chercher la différence des sociétés primitives, la fatalité spécifique dont nous sommes débarrassés et que le sacrifice ne peut écarter, visiblement, mais qu'il maintient dans des limites tolérables* » (Girard, 1972, p. 26).

Pour René Girard, le sacrifice joue un rôle fondamental dans les sociétés primitives car il permet de contenir la violence et l'empêche de se propager à l'ensemble du groupe. Loin de constituer une pratique archaïque relevant d'une rationalité pré-moderne et religieuse, le sacrifice est constitutif de l'ordre social primitif et de son maintien. Nos sociétés modernes, contrairement aux sociétés primitives, disposent d'un système judiciaire qui écarte la menace de propagation de la violence et ce faisant masque en même temps qu'il supprime la fonction sociale du sacrifice humain. Le système judiciaire ne supprime pas la violence et la vengeance ; il la limite à une représaille unique dont l'exercice est confié à une autorité souveraine et spécialisée dans son domaine. Les décisions de l'autorité judiciaire s'affirment toujours comme le dernier mot de la

² René Girard s'oppose ici à Mauss, Hubert et Lévi-Strauss pour qui le sacrifice correspond à une pratique relevant de l'archaïsme religieux.

vengeance. « *Il n'y a, dans le système pénal, aucun principe de justice qui diffère réellement du principe de vengeance. C'est le même principe qui est à l'œuvre dans les deux cas, celui de la réciprocité violente, de la rétribution... Il n'y a pas de différence de principe entre vengeance privée et vengeance publique, mais il y a une différence énorme sur le plan social : la vengeance n'est plus vengée, le processus est fini ; le danger d'escalade est écarté* » (Girard, 1972, p. 30). La violence humaine est contenue, le maintien de la communauté est possible. Dans un univers où le moindre conflit peut entraîner des désastres, le sacrifice polarise les tendances agressives des membres du groupe sur des victimes réelles ou idéales, animées ou inanimées mais toujours non susceptibles d'être vengées. « *Le sacrifice empêche les germes de la violence de se développer. Il aide les hommes à tenir la vengeance en respect* » (Girard, 1972, 1998, p.33).

1.2 La crise sacrificielle et la violence essentielle

Entre la violence sacrificielle (ou violence purificatrice du meurtre institutionnalisé) et la violence non sacrificielle (violence réciproque qui gangrène la communauté), la différence est loin d'être absolue, elle comporte souvent un élément d'arbitraire. Il n'y a pas pour René Girard de violence vraiment pure. Le sacrifice doit se définir comme violence purificatrice, afin de rétablir l'ordre social. Lorsque cette différence entre la violence impure et la violence purificatrice est perdue, les communautés font face à une « *crise sacrificielle* ». Dans cette situation, « *il n'y a plus de purification possible et la violence impure, contagieuse, c'est-à-dire réciproque, se répand dans la communauté* » (Girard, 1972, 1998, p. 77).

Cette différence sacrificielle, la différence entre la violence purificatrice et la violence réciproque, ne peut pas s'effacer sans entraîner avec elle toutes les autres différences. Il n'y a alors qu'un seul et même processus d'envahissement par la réciprocité violente. La crise sacrificielle, c'est-à-dire l'incapacité à départager la bonne de la mauvaise violence correspond pour René Girard à une crise de l'ordre culturel dans son ensemble. Cet ordre culturel qui n'est rien d'autre qu'un système organisé de différences qui donne aux individus leur « *identité* », et leur permettent de se situer les uns par rapport aux autres. Nous avons vu plus haut que dans la société primitive, la menace qui pèse sur la communauté, quand le mécanisme sacrificiel dysfonctionne, est apparue en termes de violence physique seulement, de vengeance interminable et de réaction en chaîne. Mais les conséquences lorsqu'une communauté n'arrive plus à faire de différence entre la violence pure et la violence impure s'avèrent beaucoup plus graves. Quand le mécanisme sacrificiel se décompose, ce n'est pas seulement, ou tout de suite, la sécurité physique qui est menacée, c'est l'ordre culturel lui-même. « *Les institutions perdent leur vitalité ; l'armature de la société s'affaisse et se dissout ; d'abord lente, l'érosion de toutes les valeurs va se précipiter ; la culture entière risque de s'effondrer et elle s'effondre un jour ou l'autre comme un château de cartes... L'ordre et la paix et la fécondité reposent sur les différences culturelles. Ce ne sont pas les différences mais leur perte qui entraînent la rivalité démente, la lutte à outrance entre les hommes d'une même famille ou d'une même société* » (Girard, 1972, 1998, p. 78).

Pour René Girard, ce processus d'indifférenciation violente doit à un moment ou un autre s'invertir pour faire place à un processus inverse pacificateur. Car, une fois que la violence a pénétré dans la communauté, elle ne cesse de se propager et de s'exaspérer. Il est, dans cette situation, particulièrement difficile de comprendre comment la chaîne des représailles pourrait se rompre avant l'anéantissement pur et simple de la communauté. S'il y a réellement des crises sacrificielles, il faut qu'elles comportent un frein, qu'un mécanisme autorégulateur intervienne avant que tout soit consumé. René Girard note ainsi que « *c'est la possibilité même des sociétés humaines qui est en jeu. Il faut découvrir en quoi consiste cette conclusion et ce qui la rend possible* » (Girard, 1972, 1998, p. 104).

Mais avant de développer la solution originale (révolutionnaire ?) proposée par René Girard pour contenir la violence dans les sociétés primitives qui, nous l'avons vu, ne disposent pas

d'institutions judiciaires, nous allons essayer de mieux comprendre les origines de la violence humaine.

2 La *mimesis* comme source de désirs conflictuels et de violence réciproque

Pour René Girard, il existe deux grandes approches modernes de la violence. La première est politique et philosophique ; elle tient l'homme pour naturellement bon et attribue tout ce qui contredit ce postulat aux imperfections de la société (mauvaise éducation, oppression des classes populaires par les classes dirigeantes...). La seconde est biologique. Au sein de la vie animale, qui est naturellement paisible, l'espèce humaine seule est vraiment capable de violence. Freud parle de l'instinct de mort et de nos jours, on recherche les gènes de l'agressivité (Girard et Stella Barberi, 2006). Toute l'œuvre de René Girard vise à proposer une troisième alternative pour comprendre la violence humaine et ses origines : *la mimesis*(3). C'est sans doute ici que la pensée de René Girard est la plus novatrice. Si l'homme n'est pas naturellement bon ce n'est pas parce que la société le rend mauvais ni parce qu'il possède les gènes de l'agressivité mais parce que les hommes s'imitent et se copient et *de facto* sont amenés à entrer en conflit.

Dans ce deuxième paragraphe, nous revenons sur les spécificités du comportement des hommes qui sont à l'origine de la violence et de la destruction. Nous montrons dans un premier temps comment l'imitation conduit les hommes à avoir les mêmes désirs et à entrer inévitablement en conflit les uns avec les autres (2.1). Nous abordons ensuite le deuxième aspect de l'imitation qui peut transformer toute interaction sociale en affrontement si une mauvaise réciprocité imitative s'instaure entre des individus (2.2). Nous revenons pour terminer, sur les conséquences de ces deux processus mimétiques en termes d'indifférenciation et de contagion de la violence à l'ensemble de la communauté. On comprendra alors mieux les risques auxquels sont exposées les sociétés primitives en termes de contagion de la violence et d'effondrement de l'ordre culturel (2.3).

2.1 *Mimesis* et désirs conflictuels

Nous exposons dans ce premier paragraphe la théorie des désirs mimétiques développée par René Girard dans son premier ouvrage *Mensonge romantique et vérité romanesque*, publié en 1961 (Girard, 1961). Dans cet ouvrage l'auteur met en évidence le mécanisme du désir humain et son caractère inévitablement violent. Nous trouvons, avec la théorie des désirs mimétiques, un des premiers versants de la *mimesis* qui permet de comprendre les spécificités et l'origine de la violence humaine.

2.1.1 L'origine des désirs humains

L'opinion dominante, tant en sciences humaines que dans le sens commun, est que les hommes fixent de façon tout à fait autonome et rationnelle leur désir sur un objet (matériel ou symbolique). Cette approche consacrerait le fait que chaque objet possède en lui une valeur susceptible de polariser ce désir et de pleinement satisfaire les besoins de l'individu qui possède cet objet. René Girard prend le contre-pied de cette hypothèse(4) et s'attache à montrer, à travers l'étude d'œuvres littéraires, que les désirs des hommes prennent leur origine non pas dans les objets eux-mêmes mais auprès de ceux qui les possèdent. René Girard délaisse ici la pensée anthropologique(5)

³ Définie comme imitation et réciprocité.

⁴ Qu'il qualifie de romantique.

⁵ Soulignons qu'historiquement c'est l'inverse puisque René Girard, de formation littéraire, s'est d'abord intéressé à l'étude d'œuvres littéraires et a ensuite appliqué ses découvertes à l'anthropologie. Pour une présentation détaillée

et s'attache à l'étude de grandes œuvres littéraires pour montrer que les désirs des hommes ne sont pas le fruit d'une démarche autonome mais proprement imitative et concurrentielle.

C'est en analysant les grandes œuvres romanesques (Cervantès, Stendhal, Proust et Dostoïevski), que René Girard met en lumière les origines du désir humain. Le désir d'un individu ne se fixe pas de façon autonome selon une trajectoire linéaire : sujet - objet, mais par imitation du désir d'un autre selon un schéma triangulaire : sujet - modèle - objet. Le fondement de l'hypothèse girardienne repose sur l'existence d'un troisième élément, le médiateur du désir, qui est l'Autre, et qui indique à l'individu ce qu'il convient de désirer. C'est parce que l'être que j'ai pris comme modèle désire un objet (conçu de façon étendue comme toute chose dont l'autre semble pourvu et qui me fait défaut) que je me mets à désirer celui-ci et l'objet ne possède de valeur que parce qu'il est désiré par un autre.

René Girard montre que dans tous les grands romans, les désirs des héros sont médiatisés par la présence d'un Autre. Don Quichotte indique clairement consacrer sa vie à l'imitation d'Amadis de Gaule, tel que le chevalier à la Triste Figure imagine qu'il serait : « *Je veux, Sancho, que tu saches que le fameux Amadis de Gaule fut un des plus parfaits chevaliers errants. Mais que dis-je, un des plus parfaits ? Il faut dire le seul, le premier, l'unique le maître et le seigneur de tous ceux qu'il y eut en ce monde... Amadis fut le nord, l'étoile, le soleil des vaillants et amoureux chevaliers, et nous devons l'imiter, nous autres qui combattons sous la bannière de l'amour et de la chevalerie. Ainsi donc, j'estime Sancho, mon ami, que le chevalier errant qui l'imitera le mieux sera le plus proche d'atteindre à la perfection de la chevalerie* » (Girard, 1961, 2008, p. 15). Chez Dostoïevski, L'Éternel Mari ne peut désirer sa future femme qu'à travers le désir, suscité par lui, de l'amant de sa première épouse, qu'il pourra alors imiter. Et M. de Rênal ne souhaite prendre Julien Sorel comme précepteur que parce qu'il est convaincu que c'est ce que s'apprête à faire Valenod, qui est l'autre personnage important de Verrières. Le héros romanesque désire, mais il ne sait pas quoi. Dans son errance, il va croiser un être pourvu de quelque chose qui lui fait défaut et qui semble donner à celui-ci une plénitude que lui ne possède pas. Cette apparente plénitude, si proche et si lointaine, va proprement le fasciner. Il va alors l'imiter et tenter de lui ressembler car si le modèle est si parfait, c'est qu'il doit détenir quelque chose (une essence) dont le sujet est pour l'instant démuné : objet matériel, attitude, statut, etc. Les variations sont infinies pour un résultat toujours identique : ce qui le différencie de l'Autre justifie, aux yeux du désir du sujet, la réussite et le prestige qu'il lui accorde. Le désir qu'a le héros pour l'objet n'est rien d'autre que le désir qu'il a du prestige qu'il prête à celui qui possède l'objet. Comme le note René Girard, le héros méconnaîtra toujours cette antériorité du modèle, car ce serait du même coup dévoiler son insuffisance, son infériorité, le fait que son désir est, non pas spontané, mais imité.

2.1.2 Sources et mécanismes du désir mimétique

L'individu désire, mais il ne sait pas quoi. Dans son errance, il va croiser un être pourvu de quelque chose qui lui fait défaut et qui semble donner à celui-ci une plénitude que lui ne possède pas. L'objet du désir est sans cesse désigné par un tiers. Ce tiers peut être extérieur à la sphère sociale de l'individu : comme les manuels de chevalerie pour Don Quichotte ou les romans d'amour pour Emma Bovary. Mais il est le plus souvent proche et intime à l'individu : l'être qui suggère leurs désirs aux héros de Stendhal, de Proust ou de Dostoïevski est lui-même un personnage du livre c'est-à-dire un personnage qui appartient à la sphère sociale de l'individu. Entre l'individu et celui qui inspire son désir - le médiateur - se tissent des rapports subtils d'admiration, de concurrence, rapports qui débouchent inéluctablement sur une haine réciproque et le déchainement de la

du parcours personnel et académique, nous renvoyons le lecteur au premier chapitre de l'ouvrage *Les origines de la culture* publié en 2004 (Girard, 2004).

violence. René Girard propose deux mécanismes d'imitation (non exclusifs) qui sont à l'origine et fixent les désirs d'un individu : la médiation interne et la médiation externe.

La médiation externe

Dans le cadre d'une médiation externe, l'individu se fixe comme modèle un être qui lui est difficilement accessible. Cet être peut-être fictif, légendaire, décédé ou très éloigné mais dans tous les cas, aucune rivalité n'est possible entre l'individu et son modèle. Ils ne peuvent pas entrer en contact physiquement. Don Quichotte imite *Amadis de Gaule* afin de correspondre à son idéal de chevalier errant, Emma Bovary désire à travers les héroïnes romantiques dont elle a l'imagination remplie, le jeune Julien Sorel voue une admiration sans borne à Napoléon Bonaparte et ne se sépare jamais du Mémorial de Saint Hélène. Dans tous les cas de médiation externe analysés par René Girard, l'individu n'entre jamais en contact direct avec son modèle, mais ce dernier fournit à l'infini des pistes de désirs qui ne trouvent de limites que dans la capacité d'imagination de l'individu. L'individu qui définit ses désirs dans le cadre d'une médiation externe proclame bien haut la vraie nature de son désir. Il vénère ouvertement son modèle et s'en déclare le disciple. Mais ne nous trompons pas sur la nature et la portée de ce désir mimétique désigné par un modèle éloigné qui, dans une première lecture, peut apparaître naïf et enfantin. Il est source de violence car l'individu opposera des réactions violentes à toutes les contrariétés (physiques, humaines, sociales) qui vont l'empêcher de s'approcher de son modèle. Don Quichotte est en conflit permanent avec un réel qui l'empêche de vivre la vie d'*Amadis de Gaule*. Les désirs inassouvis d'Emma Bovary la poussent jusqu'au suicide. La médiation externe est source de violence, d'une violence même interminable, car l'individu rencontre toujours des obstacles qui ne lui permettent jamais tout à fait d'être son modèle.

La médiation interne

Dans le cadre d'une médiation interne, l'individu a comme modèle un autre individu qui lui est plus proche. L'individu fixe son désir sur une personne qu'il connaît, qu'il admire secrètement. Le modèle appartient à la sphère sociale de l'individu. Dans cette situation, le désir et l'élan vers l'objet (détenu par le modèle) sont en fait un élan vers le modèle. Mais cet élan est brisé par le modèle lui-même puisque ce modèle désire, ou peut-être possède, cet objet. L'individu fasciné par son modèle, « voit forcément dans l'obstacle mécanique que ce dernier lui oppose la preuve d'une volonté perverse à son égard. Loin de se déclarer vassal fidèle, ce disciple ne songe qu'à répudier les liens de la médiation. Ces liens sont pourtant plus solides que jamais car l'hostilité apparente du médiateur (modèle), loin d'amoindrir le prestige de ce dernier, ne peut guère que l'accroître... Le sujet éprouve donc pour ce modèle un sentiment déchirant formé par l'union de ces deux contraires que sont la vénération la plus soumise et la rancune la plus intense. C'est là le sentiment que nous appelons haine. Seul l'être qui nous empêche de satisfaire un désir qu'il nous a lui-même suggéré est vraiment objet de haine... Afin de cacher aux autres, et de se cacher à lui-même, cette admiration éperdue, il ne veut plus voir qu'un obstacle dans son médiateur (modèle). Le rôle secondaire de ce médiateur (modèle) passe donc au premier plan et dissimule le rôle primordial de modèle religieusement imité » (Girard, 1961, 2008 pp. 24-25). Tout ce que possède et qui vient du modèle est systématiquement déprécié bien que toujours secrètement désiré. L'admiration passionnée que l'individu voue à son modèle bute sur l'obstacle, injuste en apparence, que le modèle oppose à l'individu et retombe sur ce dernier sous forme de haine impuissante provoquant une forme « d'auto-empoisonnement psychologique ». La haine, la jalousie, l'envie n'apparaissent pour René Girard que comme les noms traditionnels donnés à la médiation interne, noms qui nous cachent, presque toujours, la véritable nature du phénomène. Dans le cadre de la médiation interne, le désir de l'individu entre en contact avec d'autres désirs et en premier lieu avec les désirs du modèle. Ce « choc des désirs » se fera d'autant plus facilement et rapidement que les individus sont proches, c'est-à-dire qu'ils s'intéressent aux mêmes objets.

Pour René Girard, l'homme est un être de désir qui ne sait pas désirer sans les autres. L'homme trouve la source de ses désirs dans l'imitation d'un modèle qui peut-être un héros, une figure légendaire (dans le cas de la médiation externe) ou un proche qui ne tardera pas à se transformer en rival (dans le cas de la médiation interne) : « *Le désir selon l'Autre est toujours le désir d'être un Autre. Il n'y a qu'un seul désir métaphysique mais les désirs particuliers qui concrétisent ce désir primordial varient à l'infini* » (Girard, 1961, 2008, p. 101). Nous allons désormais suivre René Girard lorsqu'il tire toutes les conséquences de cette « *folie des désirs mimétiques* » au niveau des relations des hommes entretiennent entre eux.

2.1.3 Du désir mimétique au double monstrueux

Si les hommes sont incapables de désirs autonomes, mais seulement imitatifs, quelles relations vont-ils être amenés à développer entre eux ? Il est clair pour René Girard que le désir se fait toujours plus intense à mesure que le médiateur s'approche de l'individu désirant. Cette particularité du désir mimétique est clairement visible chez les héros littéraires que René Girard étudie. « *C'est chez Don Quichotte que le médiateur est le plus éloigné, c'est aussi chez Don Quichotte que les désirs particuliers sont les moins torturants. Ce sage ignore l'obstination. Devant l'échec il conclut, en philosophe, qu'un autre chevalier terminera l'affaire et il va chercher fortune ailleurs. L'activité de Don Quichotte reste assez proche du jeu... Le médiateur, très éloigné, répand une lumière diffuse sur une surface très vaste. Amadis ne désigne rien de façon très précise mais il désigne un peu tout. Les aventures se succèdent à un rythme accéléré mais aucune ne peut, à elle seule, faire de Don Quichotte un second Amadis... A mesure que le médiateur se rapproche la désignation se précise ; la « vertu métaphysique » augmente et l'objet (du désir) devient « irremplaçable ». Les désirs d'Emma Bovary sont plus violents que ceux de Don Quichotte, et les désirs de Julien Sorel sont plus violents que ceux d'Emma. Le projecteur se rapproche peu à peu et sa lumière se concentre sur une surface de plus en plus réduite... La conduite des héros reflète les données changeantes de la médiation. Don Quichotte s'agite beaucoup mais c'est un peu à la façon de l'enfant qui s'amuse. Emma Bovary est déjà plus angoissée. Le médiateur est toujours inaccessible mais il ne l'est plus assez pour qu'on puisse se résigner à ne jamais l'atteindre, pour qu'on se contente du reflet qui se joue sur le réel... Emma rêve beaucoup et désire peu, tandis que les héros de Stendhal, Proust et Dostoïevski rêvent peu et désirent beaucoup. L'action reparait avec la médiation interne mais cette action n'a plus rien à voir avec le jeu. L'objet sacré s'est approché ; il semble à portée de la main ; un seul obstacle subsiste entre le sujet et cet objet : c'est le médiateur lui-même. L'action se fait toujours plus fébrile à mesure que ce médiateur se rapproche. Chez Dostoïevski, le désir contrecarré est si violent qu'il peut conduire au meurtre* » (Girard, 1964, 2008, pp. 102-103). C'est ainsi que plus le médiateur s'approche, plus la passion se fait intense et plus l'objet se vide de valeur concrète. Les caractéristiques physiques de l'objet désiré ne jouent plus qu'un rôle secondaire, le désir se polarise sur l'individu qui possède l'objet. A mesure que l'individu s'approche de son modèle, le rôle du métaphysique (désir d'être) grandit, et le rôle du physique (possession de l'objet) diminue. C'est parce qu'il est un modèle que l'autre devient un rival. Nous avons présenté là le premier versant de la théorie du désir mimétique proposée par René Girard. Abordons désormais son pendant dialectique : c'est parce qu'il est un rival que l'autre est un modèle.

Le désir métaphysique est toujours contagieux. Il le devient de plus en plus à mesure que le médiateur s'approche de l'individu. Contagion et rapprochement ne constituent en définitive qu'un seul et même mouvement. Cette contagion des désirs métaphysiques peut prendre un caractère général si bien que tout individu peut devenir le modèle de son voisin sans comprendre le rôle qu'il est en train de jouer. « *Médiateur sans le savoir, cet individu est peut-être incapable lui-même de désirer spontanément. Il sera donc tenté de copier la copie de son propre désir. Ce qui n'était peut-être chez lui, à l'origine, qu'un simple caprice va se transformer en une passion violente... Nous avons maintenant un sujet-médiateur et un médiateur-sujet, un modèle-disciple et un disciple-modèle. Chacun imite l'autre tout en affirmant la priorité et l'antériorité de son propre*

désir. Chacun voit dans l'autre un persécuteur atrocement cruel. Tous les rapports sont symétriques ; les deux partenaires se croient séparés par un gouffre insondable mais l'on ne peut rien dire de l'un qui ne soit vrai, également, de l'autre. C'est l'opposition stérile des contraires, de plus en plus atroce et de plus en plus vaine à mesure que les deux sujets se rapprochent l'un de l'autre et que s'intensifie leur désir. Plus la haine est intense, plus elle nous rapproche du rival exécré. Tout ce qu'elle suggère à l'un, elle le suggère également à l'autre, y compris le désir de se distinguer à tout prix » (Girard, 1961, 2008 p. 119). Le rival devient un modèle et les deux individus entrent « en médiation double ou réciproque ».

Tout désir selon l'Autre, si noble et si inoffensif qu'il nous paraisse à ses débuts, entraîne peu à peu sa victime vers les régions infernales. A la médiation solitaire et lointaine de Don Quichotte succède la médiation double qui tend à étendre vers l'infini le nombre de partenaires pris dans des désirs et rivalités mimétiques. La médiation réciproque ou chacun est le modèle de l'autre peut devenir multiple et affecter la collectivité dans son ensemble. Modèles et copies se renouvellent et se multiplient autour d'un objet qui est depuis longtemps devenu subalterne.

L'avancée théorique majeure de René Girard dans l'ouvrage *Mensonge romantique et vérité romanesque* est d'avoir mis en évidence la loi du désir mimétique : **c'est parce qu'il est un modèle que l'Autre est un rival, mais c'est aussi parce qu'il est un rival qu'il est un modèle**. Ces deux états engendrés par le désir mimétique coexistent et l'individu oscille en permanence entre eux. Pour l'individu, si le modèle lui refuse l'objet c'est tout simplement qu'il ne le mérite pas (le renvoyant ainsi à son infériorité d'être). Jamais l'individu n'acceptera de voir un rival dans son modèle mais un obstacle. Plus l'objet est défendu, plus sa valeur et celle du médiateur augmentent et donc plus sa conquête devient indispensable : « *Obstacles et mépris ne font donc jamais que redoubler le désir parce qu'ils confirment la supériorité du médiateur* » (Girard, 1961, 2008, p.204).

Toute imitation de désir ne peut que déboucher sur le conflit dans un mouvement contradictoire où chacun imite l'autre tout en empêchant l'autre de l'imiter. « *Il y a, au niveau du désir, chez l'homme, une tendance mimétique qui vient du plus essentiel de lui-même, souvent reprise et fortifiée par les voix du dehors... Les désirs et les hommes sont ainsi faits qu'ils s'envoient perpétuellement les uns aux autres des signaux contradictoires, chacun d'autant moins conscient de tendre à l'autre un piège qu'il est en train de tomber lui-même dans un piège analogue... Le double bind⁶, le double impératif contradictoire, ou plutôt le réseau d'impératifs contradictoires dans lesquels les hommes ne cessent de s'enfermer les uns aux autres doit nous apparaître comme un phénomène extrêmement banal, le plus banal de tous peut-être et le fondement même de tous les rapports entre les hommes... Si le désir est libre de se fixer là où il veut, sa nature mimétique va presque toujours l'entraîner dans l'impasse du double bind. La libre mimesis se jette aveuglément sur l'obstacle d'un désir concurrent ; elle engendre son propre échec et cet échec, en retour, va renforcer la tendance mimétique. Il y a là un processus qui se nourrit de lui-même, qui va toujours d'exaspérant et se simplifiant. Chaque fois que le disciple croit trouver l'être devant lui, il s'efforce de l'atteindre en désirant ce que l'autre lui désigne ; et il rencontre chaque fois la violence du désir adverse... La violence et le désir sont désormais liés l'un à l'autre. Le sujet ne peut pas subir la première sans voir s'éveiller le second* » (Girard, 1972, 1998, pp. 219 - 220). La violence est le signifiant du désirable absolu, la suppression et l'anéantissement de l'autre constituent la consécration ultime du désir. Le désir s'attache

⁶ Le double bind ou double contrainte exprime deux contraintes qui s'opposent : l'obligation de chacune contenant une interdiction de l'autre, ce qui rend la situation *a priori* insoluble. On le présente au niveau des relations humaines comme un ensemble de deux ordres (explicites ou implicites) intimés à quelqu'un qui ne peut en satisfaire un sans violer l'autre, par exemple les obligations conjointes de faire et ne pas faire une même chose. Gregory Bateson l'exprime ainsi : « *vous êtes damné si vous le faites, et vous êtes damné si vous ne le faites pas* » (Bateson, 1995).

invariablement à la violence triomphante, il s'efforce désespérément de maîtriser et d'incarner cette violence irrésistible. Le désir suit la violence comme son ombre car la violence signifie l'être. Le mimétisme (ou la médiation réciproque) engendre la rivalité qui, en retour, renforce le mimétisme. Les individus s'enfoncent dans une lutte obstinée où chacun est le double de l'autre. Les protagonistes d'un conflit mimétique ne voient pas qu'ils sont interchangeables, symétriques, des « doubles », seul l'observateur extérieur peut le percevoir.

Cette dynamique tragique du désir mimétique ne relève pas de l'inconscient, mais d'une incompatibilité dans sa propre logique : le projet différentiel de l'individu et la logique mimétique à laquelle il est soumis ne peuvent qu'aller dans le sens d'une indifférenciation croissante qui exacerbe en retour le projet différentiel. Plus la distance diminue entre le sujet qui désire et l'Autre, plus les différences s'amenuisent, plus la haine s'intensifie. Le désir mimétique tend donc à faire de l'autre un double monstrueux auprès duquel l'individu va sans cesse buter et ne jamais cesser d'essayer de se différencier tout en le copiant. La rivalité mimétique pousse implacablement les individus au conflit et à la violence, puisqu'au stade ultime du désir réciproque, seul le meurtre permet à l'un des rivaux de s'imposer. L'autre que l'individu vénérât au départ s'est transformé en double monstrueux qu'il faut supprimer. Entre deux individus, il y a d'abord l'objet, ensuite les désirs qui convergent indépendamment sur cet objet, et enfin la rivalité et la violence, conséquences fortuites, accidentelles, de cette convergence. A ce stade, ce n'est plus la valeur intrinsèque de l'objet qui provoque le conflit en excitant les convoitises rivales, c'est la violence réciproque elle-même qui valorise les objets. C'est elle désormais qui mène le jeu, un des deux rivaux va nécessairement devoir être supprimé.

2.2 Mimesis et violence réciproque

Nous venons de voir que c'est parce que les hommes s'imitent dans le choix de leurs désirs qu'ils sont violents. Mais les hommes n'ont pas besoin d'avoir les mêmes désirs pour développer des comportements violents. Le processus d'imitation, nous allons le voir, peut déclencher un cycle de réciprocité conflictuelle qui va propager la violence à l'ensemble des membres de la communauté. Les conflits peuvent éclater entre des individus au départ indifférents les uns des autres, des individus qu'aucun désir ne rapproche ni ne sépare. Pour René Girard, ces conflits, même et surtout les plus futiles, sont aussi mimétiques que s'ils s'enracinent, avec tant d'autres, dans le désir trop partagé d'un objet non-partageable (Girard et Stella Barberi, 2006).

2.2.1 Mimesis et réciprocité comportementale

Illustrons la thèse de l'imitation comme source de réciprocité violente par un exemple utilisé par l'auteur. Si un individu nommé A se détourne de B qui lui tend la main, B se sent tout de suite offensé et, à son tour, il refuse de serrer la main de A. Dans le contexte du premier, ce second refus vient trop tard et il risque de passer inaperçu. B va donc s'efforcer de le rendre plus visible en appuyant un peu, en forçant très légèrement la note. Peut-être tournera-t-il le dos spectaculairement à A. Loin de lui la pensée de déclencher une escalade de la violence. Il désire simplement marquer le coup, faire comprendre à A que le caractère insultant de sa conduite ne lui échappe pas. Ce que B interprète comme un refus désobligeant n'était peut-être que distraction légère de la part de A dont l'attention était dirigée ailleurs. La froideur soudaine que B lui témoigne semble injuste à A et pour s'installer au même niveau lorsque A renverra le message, il ajoutera un supplément de froid à la froideur de B. Ni A ni B ne désirent la brouille et pourtant elle est là.

Pour René Girard, une double imitation structure tous les rapports humains : « *Les rapports humains sont une double imitation perpétuelle parfaitement définie par le mot pas si transparent que cela de réciprocité. Le rapport peut être bienveillant et pacifique, et il peut être malveillant et belliqueux, tout cela sans jamais cesser, chose étrange, d'être réciproque* » (Girard et Stella Barberi, 2006, pp. 27-28). La double imitation est donc partout même sous la forme la plus

machinale et elle peut engendrer le même type de conflit et de violence que la rivalité fondée sur le désir mimétique. « *La concorde se mue en discorde par une suite continue de petites ruptures symétriques, d'aggravations insensibles qui ne s'annulent que pour se reconstituer à nouveau. La cause principale est la tendance à surcompenser l'hostilité présumée de l'autre et, ce faisant, à la renforcer toujours. Les individus qui à l'instant même échangeaient des politesses, voilà maintenant qu'ils échangent des insinuations perfides. Et bientôt ce sont des injures qu'ils échangeront, des menaces et même des coups de poing ou des coups de revolver, et tout ceci je le redis, sans que la réciprocité ne soit jamais troublée. Si finalement les adversaires en viennent à s'entretuer, c'est dans le but de se débarrasser de la mauvaise réciprocité, inarrachable chiendent qui se manifeste alors sous la forme des cycles de vengeance interminable* » (Girard et Stella Barberi, 2006, p. 29).

Sous l'effet du processus d'imitation et par petites touches successives, les rapports que deux individus entretiennent entre eux peuvent se dégrader sans que personne ne se sente jamais responsable de leur dégradation. La violence des rapports humains n'est pas l'œuvre d'individus particulièrement agressifs ; elle n'est pas non plus le fruit d'un instinct d'agression, mais le résultat d'une réciprocité négative qui conduit les individus à percevoir des agressions et à devoir les compenser. Cet accroissement réciproque, c'est-à-dire mimétique, de la violence peut déboucher sur la suppression d'un des deux protagonistes et mettre ainsi un terme définitif au retour de la réciprocité. Pour René Girard, la *mimesis* est au cœur de la structuration des rapports sociaux et elle constitue la source d'une réciprocité violente⁽⁷⁾ qui, en cas de montée aux extrêmes se solde par l'anéantissement d'un des protagonistes (Girard, 2007).

2.2.2 Les figures de la réciprocité

L'analyse de René Girard sur la *mimesis* des interactions sociales est à rapprocher des travaux de Marcel Mauss et la théorie des dons contre dons⁽⁸⁾ (Mauss, 1983). La question initiale à laquelle Marcel Mauss s'attache à répondre est la suivante : « *De la vengeance au don et du don au marché, les relations humaines semblent marquées du sceau de la réciprocité. Pourquoi la chose donnée, le bienfait ou le méfait, le compliment ou l'insulte doit-elle être rendue ?* » (Mauss, 1983 cité par Rogin Anspach, 2002, p.5). Mauss répond à cette question par l'évocation d'un esprit magique contenu par le don - *le hau* - qui amène la personne qui reçoit le don à offrir un contre-don. René Girard, garde l'idée de la réciprocité mais supprime toute forme d'implication magique dans l'explication du cycle des dons et contre-dons. C'est l'imitation et non pas une substance magique qui explique la réciprocité entre les individus et les cycles de don et contre-don. S'il y a une forme de transcendance dans la relation réciproque, c'est bien dans cette relation qu'il faut la situer et non pas dans les objets (cadeaux, insultes, politesses...) qui matérialisent la relation réciproque. Cette réciprocité peut être négative ou positive. Le lecteur nous autorisera ici une digression sur les travaux de Mauss afin de mieux comprendre la spécificité de l'approche de René Girard sur la

⁷ Cette réciprocité peut également être positive, René Girard le souligne à maintes reprises, mais dans le cadre de cette étude, nous avons choisi de nous focaliser sur la réciprocité négative afin de mieux comprendre la spécificité de la violence humaine.

⁸ Selon Mauss (1990), toute société est construite autour d'un phénomène social majeur : le don. Celui-ci se décompose de trois séquences : **donner, recevoir puis rendre**. Dans un premier temps, un des acteurs donne (*gift*). Cela constitue le point de départ du processus. Ce don est gratuit, il ne suppose pas un retour certain. C'est ce qui différencie le don de l'échange. Un autre acteur reçoit le don qui lui était destiné. Il est libre de l'accepter ou de le refuser. S'il l'accepte, il peut donner à son tour pour équilibrer la relation qui a commencé à s'établir : c'est le contre-don (*contra-gift*). Rendre ne signifie pas que l'on retourne la chose donnée, mais que l'on rende *autre chose* qui a au moins la même valeur que ce que l'on a reçu. Ainsi ce nouveau don oblige l'autre à recevoir et à rendre à son tour et enclenche une nouvelle série : donner-recevoir-rendre. Au fur et à mesure que se développent ces cycles entre les partenaires, la confiance augmente et cimenter la relation. Mauss puis Lévi Strauss (Lévi-Strauss, 1969) ont montré que cette logique du don est universelle. Si la nature des dons et la façon d'assurer le don et le contre-don sont différentes selon les cultures, la structure donner-recevoir-rendre est repérable dans toutes les sociétés.

réciprocité comportementale tantôt positive tantôt négative. L'enjeu étant de mieux comprendre les éléments qui conduisent les individus à entrer dans des cycles de réciprocité et l'échange de don et contre-don.

Dans la réciprocité négative de la vengeance, l'individu donne un coup à celui qui l'a préalablement agressé pour rendre la réciproque. L'individu ne recherche pas le retour de l'agression, mais l'agression vient à la rencontre de l'individu qui « rend la monnaie de sa pièce » à l'agresseur afin d'équilibrer la relation. En retour, l'agresseur répondra afin d'équilibrer la relation qu'il juge déséquilibrée puisqu'il vient de recevoir un coup de la part de l'agresseur initial. Agresseur et agressé se confondent dans un cycle de réciprocité violente, chacun cherchant à équilibrer la relation. Il y a bien transcendance car la réciprocité de la relation échappe aux individus qui ne parviennent pas à stabiliser 'un bon niveau' de réciprocité. Dans la réciprocité positive du don, l'individu anticipe le souhait de l'autre et se donne un coup d'avance. L'individu s'impose un coût afin de satisfaire à l'avance le souhait d'un autre avant même que celui-ci ne l'exprime. Là où la vengeance regarde en arrière, la réciprocité positive se tourne vers l'avenir : elle commence par l'offrande qui précède le souhait de l'autre. Soulignons que poussée à l'extrême, la logique du don débouche sur l'auto-sacrifice véritable ; si le meurtre est l'offense suprême, le suicide est la contre-prestation suprême (Rogin Anspach, 2002).

Rogin Anspach soulève avec perspicacité les ambiguïtés et incohérences théoriques de toute interaction sociale engagée dans un cycle de don contre - don. « *Le don est l'acte de générosité par excellence. Celui qui donne doit être payé de sa générosité. Mais celui qui s'attend à être payé de sa générosité - est-il généreux ? La générosité devrait être spontanée. L'exigence de réciprocité semble donc entraîner un 'double lien' du type qui surgit chaque fois que l'on rend obligatoire un comportement de nature spontanée... Reconnaître un cadeau en le rendant, ne revient-il pas le détruire en tant que cadeau ? Ce paradoxe du don est comme l'image inversée de celui de la vengeance. Lorsqu'on tue celui qui a tué, l'acte même qui élimine le meurtrier engendre un nouveau meurtrier. Lorsqu'on donne à celui qui devra donner, l'acte censé engendrer un nouveau donateur semble éliminer même le premier en tant que faiseur de don. La vengeance se perpétue indéfiniment du fait qu'elle n'annule jamais le meurtre ; l'échange de dons paraît impossible à réaliser du fait que le don et le contre-don menacent de s'annuler mutuellement* » (Rogin Anspach, 2002, p. 30). Mauss s'interroge alors sur la force dans la chose que donne l'individu, qui fait que le donataire la rend. Force qui permet de lever les contradictions entre les dons et contre-dons et ainsi rendre possible les cycles de réciprocité. Cette force, Mauss la trouvera dans le *hau*, l'esprit du don chez les Maori de la Nouvelle-Zélande. Animé par cette puissance magique, l'objet devient lui-même celui qui veille à l'obligation de rendre : « *Ce qui, dans le cadeau reçu, échangé, oblige c'est que la chose reçue n'est pas inerte. Même abandonnée par le donateur, elle est encore quelque chose de lui... Car l'objet est animé du hau de sa forêt, de son terroir, de son sol* » (Mauss, 1984, p. 148 cité par Rogin Anspach, 2002, p.32). C'est donc un pouvoir spirituel et magique, le *hau* de l'objet donné, qui se charge de convertir le donataire en donateur et d'enclencher le cycle de réciprocité.

De nombreux commentateurs, et en particulier Levi-Strauss suggèrent que Mauss se laisse mystifier en tentant d'expliquer la réciprocité par une vertu magique de l'objet. La situation est plus complexe car un penseur comme Mauss ne peut pas se laisser aller à une telle analyse de type animiste. Pour Levi-Strauss le *hau* n'est qu'une réification gratuite de l'échange, une représentation symbolique de cet échange. Mais on voit bien que ce *hau* a un potentiel opératoire car il transforme l'interaction entre les individus et alimente les cycles d'échange. Il remplit en définitive une fonction sociale et on ne peut pas le rejeter *a priori* dans la catégorie des pensées magiques, comme le fait Levi-Strauss, car 'l'esprit du don' ou 'l'esprit de la vengeance' agissent réellement sur les acteurs. Il nous faut ici développer une perspective plus théorique afin de mieux comprendre le sens de l'analyse maussienne qui, on le verra, apparaît en dernière analyse très proche de celle de René Girard.

Le paradoxe des dons contre-dons peut être formulé de la manière suivante. Ce paradoxe est celui de l'identique et de l'opposition, du double lien. Au moment où le donataire imite le donateur, il s'oppose le plus à lui. Au moment où le donataire imite le donateur en lui offrant un contre-don, il annule le premier don et la générosité du donateur. Il ne s'agit plus alors d'un don. Idem en cas de réciprocité négative. Au moment où l'agressé rend la monnaie de sa pièce à l'agresseur il se transforme lui-même en agresseur et s'expose à de nouvelles attaques. Ce paradoxe est celui du double lien : au moment où les hommes s'imitent, ils se transforment en opposants. Pour sortir du double lien, il faut sortir de ce cadre restreint. Or l'analyse de Mauss révèle précisément comment l'échange archaïque en sort : grâce à la présence d'un tiers, l'esprit du don. Dans ce nouveau jeu à trois, l'obligation de rendre est toujours là, mais elle n'est plus imposée par le donateur, c'est le *hau*, la force magique du cadeau qui pousse le donataire à rendre un cadeau. Comme le souligne Rogin Anspach, « *dès qu'on prend au sérieux la « force » que Mauss a identifié dans la chose qu'on donne, on constate que le double lien disparaît comme par magie. L'obligation de retour ne se présente plus comme immanente au donateur humain... Réifiée sous forme d'esprit, l'obligation passe à un niveau supérieur, et l'oscillation entre le message de générosité et l'exigence de réciprocité est interrompue. La réification n'est pas gratuite, car c'est grâce à elle que la gratuité du don peut être sauvegardée au niveau des individus. L'esprit qui se charge du méta-message incarne le méta-niveau de la relation. En reconnaissant la transcendance de celle-ci sous forme d'esprit, on sort du cercle vicieux par le hau* » (Rogin Anspach, 2002, pp. 35-36). On comprend mieux le point de vue de Mauss et la logique explicative qu'il propose. Il n'en demeure pas moins qu'elle est teintée d'animisme. Elle apparaît valable pour des sociétés primitives, mais comment l'appliquer dans le cadre de sociétés sécularisées ? Il faut donc comprendre d'où vient la croyance, d'où vient la transcendance qui pousse un individu à rendre un objet ou un coup qu'il a reçu ?

Pour Mauss, il n'y a pas d'échange sans le *hau*. C. Lévi-Strauss lui réplique qu'il n'y a pas de *hau* sans échange. La solution consiste à reconnaître que les deux causalités contraires sont en réalité complémentaires : l'échange se fonde sur la croyance individuelle au *hau*, croyance qui dérive à son tour du phénomène collectif de l'échange. Il y a causalité circulaire. Le *hau* est une convention partagée entre les individus qui permet de résoudre le paradoxe des interactions individuelles et d'alimenter les cycles d'échange entre les individus : « *l'échange n'est pas l'addition de deux processus : donner et recevoir, c'est un tiers processus qui naît au moment où, tout à fait simultanément, les deux premiers deviennent mutuellement cause et effet* » (Simmel 1987, p. 66 cité par Rogin Anspach 2002, p.46). Si tout le monde croit que les objets sont animés d'une force, alors tout le monde va se sentir obligé de rendre l'objet ou le coup qu'il a reçu sous peine de s'exposer au déferlement de cette force sur l'individu lui-même. C'est bien la croyance partagée entre tous les membres du groupe qui va pousser ces derniers à enclencher des cycles de réciprocité. La réciprocité, qu'elle soit positive ou négative, crée ce que Jean-Pierre Dupuy nomme une « *transcendance immanente* » (Dupuy, 1982), l'interaction transcende les individus et agit sur ces mêmes interactions. Les individus sont en quelques sortes dépassés par la réciprocité qu'ils ont eux-mêmes contribué à créer, dépassement qui les conduit à faire évoluer la nature de leurs interactions. Cette réciprocité, si elle est positive, permettra l'échange de bons procédés entre les individus qui vont échanger des politesses, compliments, cadeaux toujours plus appréciés. En cas de réciprocité négative, les individus vont échanger des coups toujours plus violents jusqu'à l'anéantissement d'un des deux protagonistes, voire des deux ; c'est la montée aux extrêmes.

Conformément à la logique girardienne, nous pouvons dire qu'avant de porter sur des objets, la réciprocité porte sur les êtres. A travers les objets ou les coups qu'ils échangent, les individus sont d'abord engagés dans une bataille d'égo, qui les pousse à affirmer toujours un peu plus la valeur de leur être par rapport à celui des autres. Il s'agit bien d'imiter l'autre et de se montrer plus généreux ou plus agressif que celui-ci. Cette *mimesis*, on le voit, crée de la réciprocité qui a tendance à échapper aux protagonistes qui se trouvent embarqués dans un cycle d'échange dont ils ne maîtrisent plus ni les termes ni la finalité. Si la réciprocité est négative, elle ne peut que déboucher sur un conflit violent et l'anéantissement d'au moins un des protagonistes. C'est donc

bien le même processus qui est à l'œuvre aussi bien dans l'apparition de désirs conflictuels que dans l'apparition d'antagonisme entre deux individus pris dans un cycle de réciprocité violente : l'imitation. L'imitation qui dans les deux cas aboutit à une forme de « *transcendance immanente* » de la relation qui conduit les individus à ne plus être maître des interactions.

2.3 Retour sur la crise sacrificielle dans les sociétés primitives

La *mimesis*, qu'elle porte sur les désirs ou la réciprocité, multiplie les antagonismes et conduit les individus à entrer dans des cercles vicieux dont l'aboutissement ne peut qu'être que la violence et le meurtre. Les individus sous l'impulsion de leurs désirs mimétiques entrent en conflit les uns avec les autres et contribuent à une propagation de la violence dans toute la communauté. L'individu ne voit plus dans l'autre qu'un rival qu'il faut anéantir afin d'assouvir son désir. Les individus s'exposent à un cycle infini de réciprocité violente, d'agressions et de vengeances réciproques. Au sein d'une communauté, les rapports que les hommes entretiennent entre eux se dégradent petit à petit sans que personne ne se sente jamais responsable de cette dégradation. C'est l'imitation désirante, le désir mimétique et les rivalités féroces qu'il engendre qui constituent les sources du conflit et de la violence, gangrenant la société et l'ordre social. C'est sous l'effet du désir mimétique que la concorde se mue progressivement en discorde, par une suite continue de petites ruptures symétriques, d'aggravations insensibles qui ne s'annulent que pour se reconstituer. La communauté se trouve prise dans un cycle de violence réciproque qui l'expose à une « *crise sacrificielle* ».

Tous les efforts des hommes, toutes les barrières culturelles qu'ils ont progressivement construits s'affaissent sous l'action de la *mimesis* et laissent échapper la violence. Il est clair pour René Girard que « *la culture humaine consiste essentiellement en un effort pour empêcher la violence de se déchaîner en séparant et en différenciant tous les aspects de la vie publique et privée qui, si on les abandonne à leur réciprocité naturelle, risquent de sombrer dans une violence irrémédiable* » (Girard et Stella Barberi, 2006, p.30). La culture est l'ensemble des rites, croyances, institutions qu'une société a développé afin de limiter et différer la violence qu'elle contient. L'auteur entend le mot différence au double sens défini par Jacques Derrida : d'une part non-identité dans l'espace, la différenciation du même, et d'autre part, la non-coïncidence dans le temps, le différemment du simultané. La différence et le différemment, c'est tout ce qui permet sinon de détruire, tout au moins de masquer l'indestructible réciprocité, et de la retarder en mettant le plus grand intervalle possible entre les moments qui la composent, intervalle de temps et d'espace, dans l'espoir que la réciprocité des échanges passera inaperçue. « *L'ordre, la paix et la fécondité reposent sur les différences culturelles. Ce ne sont pas les différences mais leur perte qui entraîne la rivalité démente, la lutte à outrance entre les hommes d'une même famille ou d'une même société* » (Girard et Stella Barberi, 2006, p. 78). C'est la décomposition de l'ordre culturel sous la pression de la *mimesis* qui expose la communauté à une « *crise sacrificielle* »; tous les verrous ont sauté, la violence est libérée, la communauté est au bord du gouffre.

Ce déferlement de la violence entre les hommes est, nous l'avons vu plus haut, particulièrement problématique dans le cadre des sociétés primitives qui ne disposent pas d'institutions judiciaires et policières susceptibles de mettre un terme au cycle de réciprocité violente. Ces sociétés ont du inventer des mécanismes de contention de la violence, qui, rappelons le, est une des caractéristiques irréductibles de la condition humaine, afin de survivre et prospérer⁹. Ce mécanisme de contention est celui du bouc émissaire que nous allons désormais présenter plus en détail.

⁹ Rappelons que pour René Girard, l'efficacité de cette opération engage ni plus ni moins la possibilité d'une communauté humaine.

3 Du processus victimaire aux origines de la culture

Nous avons considérablement avancé dans notre compréhension des origines et des effets de la violence humaine. Cette violence trouve son origine dans la *mimesis*. Désir mimétique et réciprocité violente conduisent les hommes aux conflits, à la violence et aux meurtres. Nous avons vu que ces conflits avaient pour conséquence de participer à la disparition de l'ordre culturel et de plonger les communautés humaines au bord de l'anéantissement. Comment les sociétés primitives qui ne disposaient pas d'institutions judiciaires sont-elles parvenues à contenir cette violence ? Comment sont-elles parvenues à tenir en respect cette violence consubstantielle qui sans cesse menace la cohésion et la pérennité de la communauté ?

Dans ce troisième paragraphe, nous présentons l'hypothèse du bouc émissaire développé par René Girard, hypothèse qui permet de comprendre le traitement de la violence dans les sociétés primitives et la stabilisation de l'ordre culturel (3.1). Nous illustrons et précisons le fonctionnement du mécanisme victimaire à partir d'exemples développés par l'auteur (3.2). Nous envisageons dans un troisième temps, comment à partir de 'l'invention' du processus victimaire émerge le religieux et le sacré (3.3).

3.1 Le bouc émissaire comme responsable du désordre et restaurateur de l'ordre dans les sociétés primitives

Dans la société primitive, le mécanisme de la violence réciproque constitue un cercle vicieux ; une fois que la communauté y a pénétré elle est incapable d'en sortir. On peut définir ce cercle en termes de vengeance et de représailles. « *Tant qu'il y a, au sein de la communauté, un capital de haine et de méfiance accumulées, les hommes continuent à y puiser et à la faire fructifier. Chacun se prépare contre l'agression probable du voisin et interprète ses préparatifs comme la confirmation de ses tendances agressives. De façon plus générale, il faut reconnaître à la violence un caractère mimétique d'une intensité telle que la violence ne saurait mourir d'elle-même une fois qu'elle s'est installée dans la communauté* » (Girard, 1972, 1998, pp. 124-125). C'est dans cette situation où il n'existe pas de remèdes décisifs contre la violence réciproque que la fonction du sacrifice et de la victime émissaire prend tout son sens. « *Dans un univers où le moindre conflit peut entraîner des désastres, telle la moindre hémorragie chez un hémophile, le sacrifice polarise les tendances agressives sur des victimes réelles ou idéales, animées ou inanimées mais toujours non susceptibles d'être vengées, uniformément neutres et stériles sur le plan de la vengeance. Il fournit à un appétit de violence dont la seule volonté ascétique ne peut pas venir à bout, un exutoire partiel, certes temporaire, mais indéfiniment renouvelable... Le sacrifice empêche les germes de violence de se développer. Il aide les hommes à tenir la vengeance en respect... On peut voir un signe supplémentaire de l'action exercée par le sacrifice dans le fait qu'il dépérit là où s'installe un système judiciaire, en Grèce et à Rome notamment.* » (Girard, 1972, 1998 p. 32-33).

La société primitive cherche à détourner la violence de ses membres vers une victime relativement neutre, une victime sacrificable sans risque de représailles, car cette violence risque de frapper ses propres membres et conduire à l'anéantissement de la communauté. « *C'est la communauté entière que le sacrifice protège de sa propre violence, c'est la communauté entière qu'il détourne vers des victimes qui lui sont extérieures. Le sacrifice polarise sur la victime des germes de dissension partout répandus et il les dissipe en leur proposant un assouvissement partiel* » (Girard, 1972, 1998, p. 18). Toutes les rancunes éparpillées sur mille individus différents, toutes les haines divergentes, vont désormais converger vers un individu unique, la « *victime émissaire* » (Girard, 1972, 1998, p. 112). Le meurtre institutionnalisé d'un individu restaure et renforce l'unité sociale de la communauté. Face à sa propre violence essentielle, la société primitive « *se voit contrainte d'adopter à l'égard de cette violence certaines attitudes pour nous incompréhensibles. C'est toujours pour les deux mêmes raisons que nous ne comprenons pas : la première c'est que nous ne savons absolument rien au sujet de la violence essentielle, pas même qu'elle existe ; la seconde c'est que les peuples primitifs eux-mêmes ne connaissent cette violence* »

que sous une forme presque entièrement déshumanisée, c'est-à-dire sous les apparences trompeuse du sacré » (Girard, 1972, 1998, p. 18).

Toute communauté primitive en proie à la violence ou accablée par quelque désastre auquel elle est incapable de remédier se jette volontiers dans une chasse aveugle au « bouc émissaire ». Instinctivement, elle recherche un remède immédiat. La communauté se convainc que ses maux relèvent d'un responsable unique dont il sera facile de se débarrasser. Il y a une forme d'unanimité violente qui se polarise sur la victime émissaire, tous sont convaincus de sa responsabilité dans les maux qui accablent la communauté. La victime doit donc être anéantie pour mettre un terme à la propagation de la violence. Et si les hommes « réussissent tous à se convaincre qu'un seul d'entre eux est responsable de toute la mimesis violente, s'ils réussissent à voir en lui la souillure qui les contamine tous, s'ils sont vraiment unanimes dans leur croyance, cette croyance sera vérifiée car il n'y aura plus nulle part, dans la communauté, aucun modèle de violence à suivre ou à rejeter, c'est-à-dire, inévitablement, à imiter et à multiplier. En détruisant la victime émissaire, les hommes croiront se débarrasser de leur mal et ils s'en débarrasseront effectivement car il y aura plus, entre eux, de violence fascinante¹⁰ » (Girard, 1972, 1998, p. 125). Il faut rejeter ici toute interprétation moderne du bouc émissaire qui en fait un coupable innocent sur lequel la société ou le groupe décharge et soulage sa propre violence tout en sachant que ce dernier n'est pas vraiment responsable. L'opération, pour qu'elle fonctionne, exige une ferme croyance en la responsabilité de la victime émissaire. Le mécanisme de l'unanimité violente contre la victime émissaire n'est efficace que si la victime est considérée comme vraiment coupable par tous les membres de la communauté.

Au moment suprême de la crise, c'est-à-dire quand la violence réciproque est parvenue à son paroxysme, elle se transforme en violence unanime et se concentre sur la victime émissaire. La victime émissaire absorbe en quelque sorte toute la violence contenue dans la communauté et fait disparaître les antagonismes entre les hommes. Cette métamorphose de la violence a la victime émissaire pour pivot. Cette victime réunit sur sa personne les aspects les plus maléfiques et les plus bénéfiques de la violence. Elle est simultanément responsable du désordre et de l'ordre, elle assure le passage de la violence réciproque et destructrice de l'ordre social à l'unanimité fondatrice. Il s'agit dans les deux cas d'une créature surnaturelle qui sème la violence pour récolter ensuite la paix, « un sauveur redoutable et mystérieux qui rend les hommes malades pour les guérir ensuite » (Girard, 1972, 1998, p. 131). La victime émissaire réalise l'union mystérieuse et sacrée du plus maléfique et du plus bénéfique : fauteur de violence et de désordre tant qu'il séjourne parmi les hommes, la victime émissaire apparaît comme une espèce de rédempteur aussitôt qu'il est éliminé, et c'est toujours par la violence. La violence de toute une communauté contre un seul. « Le bouc émissaire est l'immonde pur, le mal à expulser, et en même temps l'élément transcendant, car c'est par sa mise à mort, suivie de sa divinisation, que l'équilibre sociale est retrouvé » (Girard, 2004, p. 11).

3.2 Le processus victimaire, stéréotypes et illustrations

Nous venons de décrire la logique de la victime émissaire tour à tour à l'origine du désordre et de l'ordre et, nous allons désormais présenter plus en détail le processus victimaire qui permet le passage de la violence réciproque à la violence fondatrice de l'ordre social. Nous présenterons ce que René Girard appelle les stéréotypes du processus victimaire et illustrerons ce processus par deux exemples.

¹⁰ On retrouve la présence d'une logique conventionnaliste.

3.2.1 Les stéréotypes du processus victimaire

Le processus victimaire qui permet de contenir la violence au sein de la communauté obéit à des règles précises que René Girard nomme des stéréotypes. Il ne s'agit bien évidemment pas, pour notre auteur, de présenter un *vadémécum* du processus victimaire mais de spécifier les conditions sociales durant lesquelles ce processus se déploie avec le plus de nécessité et d'efficacité.

Le processus victimaire se déroule de « *préférence dans des périodes de crise qui entraînent l'affaiblissement des institutions normales et favorisent la formation de foules, c'est-à-dire de rassemblements populaires spontanés, susceptibles de se substituer entièrement à des institutions affaiblies ou d'exercer sur celles-ci une pression décisive* » (Girard, 1982, p. 21). Il y a avant le déclenchement du processus victimaire, une perte du social, un effacement des différences. Les institutions et les interdits perdent de leurs influences. La société se transforme en foule indifférenciée. René Girard cite le moine portugais Fco de Santa Maria pour illustrer l'état d'indifférenciation dans laquelle se trouve plongée une communauté avant le déclenchement du processus victimaire : « *Dès que s'allume dans un royaume ou une république ce feu violent et impétueux, on voit les magistrats abasourdis, les populations épouvantées, le gouvernement politique désarticulé. La justice n'est plus obéie ; les métiers s'arrêtent ; les familles perdent leur cohérence, et les rues leur animation. Tout est réduit à une extrême confusion. Tout est ruine. Car tout est atteint et renversé par le poids et la grandeur d'une calamité aussi horrible. Les gens sans distinction d'état ou de fortune, sont noyés dans une tristesse mortelle... Ceux qui hier enterraient, sont noyés dans une tristesse mortelle... On refuse toute pitié aux amis, puisque toute pitié est périlleuse...* » (Fco de Santa Maria, 1697 cité par Girard, 1982, p. 22).

L'effondrement des institutions efface ou télescope les différences hiérarchiques et fonctionnelles. Ces différences hiérarchiques et fonctionnelles, dans une communauté qui n'est pas en crise, sont à l'origine d'une diversité du réel (et donc des identités des individus) et d'un système d'échanges qui diffère et par conséquent dissimule les éléments de réciprocité violente. Les différences hiérarchiques structurent et divisent les désirs mimétiques. Quand aux différences fonctionnelles, elles limitent la réciprocité violente. Quand la société se dérègle, les interactions sociales se rapprochent et se multiplient, une réciprocité plus rapide s'installe non seulement dans les échanges positifs, mais également dans les échanges hostiles et la réciprocité violente. La *mimesis* exacerbe le processus d'uniformisation et d'indifférenciation de la communauté. La violence est encore plus présente et se propage encore plus vite. Notons qu'à l'origine du cycle infernal d'effondrement des institutions et d'exacerbation du processus d'indifférenciation, on trouve souvent des catastrophes naturelles qui touchent toute la communauté, des pandémies qui affectent l'ensemble des individus et du corps social. Catastrophes qui font sauter un premier verrou et ouvrent une brèche dans laquelle s'engouffre la réciprocité violente qui n'est plus contenue par les institutions décadentes. Le premier stéréotype du processus victimaire correspond à une éclipse du culturel et à la disparition des différences hiérarchiques et fonctionnelles qui ne sont plus en capacité de contenir la violence, violence qui va en s'accroissant.

Puisque la crise est avant tout celle du social et des institutions, il existe une forte propension à l'expliquer par des causes sociales et surtout morales. Il y a une désagrégation des rapports entre les hommes et ces derniers ne sont pas étrangers au phénomène. « *Mais plutôt qu'à se blâmer eux-mêmes, les individus ont tendance à blâmer soit la société dans son ensemble, ce qui ne les engage à rien, soit d'autres individus qui leur paraissent particulièrement nocifs* » (Girard, 1982, p. 24). C'est le deuxième stéréotype du processus victimaire : l'identification d'une cause sociale au désordre. Pour René Girard, les chefs d'accusation sont assez divers, mais il est facile de repérer leur unité. « *Il y a d'abord des crimes de violence qui prennent pour objet les êtres qu'il est le plus criminel de violenter, soit dans l'absolu, soit relativement à l'individu qui les commet, le roi, le père, le symbole de l'autorité suprême, parfois aussi dans les sociétés bibliques et modernes, les êtres les plus faibles et les plus désarmés, en particulier les jeunes enfants. Il y a ensuite les crimes sexuels, le viol, l'inceste, la bestialité. Les plus fréquemment invoqués sont toujours ceux*

qui transgressent les tabous les plus rigoureux, relativement à la culture considérée. Il y a enfin des crimes religieux, comme la profanation d'hosties. Là aussi ce sont les tabous les plus sévères qui doivent être transgressés » (Girard, 1982, p. 25). Tous ces crimes et chefs d'accusation ont pour caractéristique de s'attaquer directement aux fondements de l'ordre culturel, aux différences familiales, hiérarchiques, fonctionnelles sans lesquelles il n'y aurait pas d'ordre social. A ce stade, les membres de la communauté finissent par se convaincre qu'un petit nombre d'individus, voire un seul, est à l'origine du désordre social, en dépit de la faiblesse relative de l'individu ou du groupe par rapport à l'ensemble de la communauté. La communauté d'homme indifférenciée (la foule) cherche une cause du désordre qui soit accessible et qui assouvisse son appétit de violence, toute son attention se focalise sur un individu ou un groupe d'individu accusé d'avoir commis un sacrilège, un crime qui ébranle l'ordre culturel (viol, inceste, parricide, régicide...).

Les choix des individus que la communauté désigne comme responsables du crime indifférenciateur peut être aléatoires. Il arrive même que les crimes dont on les accuse soient réels, mais ce ne sont pas eux, même dans ce cas-là, qui jouent le premier rôle dans le choix de la communauté. Ce choix dépend avant tout de l'appartenance des victimes à certaines catégories particulièrement exposées, c'est le troisième stéréotype. Pour René Girard, « *les minorités ethniques et religieuses tendent à polariser contre elles la majorité. Il y a là un critère de sélection victimaire relatif, certes, à chaque société mais transculturel dans son principe. Il n'y a guère de sociétés qui ne soumettent leurs minorités, tous les groupes mal intégrés ou même simplement distincts, à certaines formes de discrimination sinon de persécution. A côté des critères culturels et religieux, il y en a de purement physiques. La maladie, la folie, les déformations génétiques, les mutilations accidentelles et même les infirmités tendent à polariser les persécuteurs... On voit moins bien, par contre, qu'à la marginalité des miséreux, ou marginalité du dehors, il faut en ajouter une seconde, la marginalité du dedans, celle des riches et des puissants... A la limite, ce sont toutes les qualités extrêmes qui attirent, de temps à autre, les foudres collectives, pas seulement les extrêmes de la richesse et de la pauvreté, mais également ceux du succès et de l'échec, de la beauté et de la laideur, du vice et de la vertu, du pouvoir de séduire et du pouvoir de déplaire* » (Girard, 2002, pp. 29-30).

Le processus victimaire est marqué par des stéréotypes : une crise sociale et culturelle, c'est-à-dire une indifférenciation généralisée qui peut être due, soit à une catastrophe naturelle, soit à des rivalités mimétiques exacerbées. Des crimes « *indifférenciateurs* », c'est-à-dire des crimes qui s'attaquent aux symboles de l'ordre social et culturel. Les auteurs de ces crimes possèdent des signes de sélection victimaire. Il y a un quatrième stéréotype : la violence qui se déchaîne sur la victime émissaire. C'est cette violence qui est unanimement rejetée sur les victimes accusées d'un crime indifférenciateur, et c'est cette violence unanime qui permet à la communauté de passer du désordre à l'ordre. C'est le meurtre ou l'expulsion de la victime émissaire qui est à l'origine d'un nouvel ordre social. C'est la polarisation de toute la violence des membres de la communauté sur la victime émissaire qui fait d'elle à la fois la responsable de l'ordre et du désordre, du bénéfique et du maléfique. D'où son caractère sacré. Nous reviendrons sur ce point après avoir présenté deux exemples de processus victimaire développés par René Girard.

3.2.2 La tragédie oedipienne

Pour René Girard, c'est la juxtaposition de plusieurs stéréotypes dans un seul et même récit qui permet de conclure à la présence d'un processus victimaire. Il n'est pas nécessaire que les stéréotypes soient tous présents dans le récit. Trois d'entre eux suffisent et souvent même deux. Leur présence conduit à René Girard à affirmer que : les violences sont réelles, la crise sociale est réelle, les victimes sont choisies en vertu non des crimes qu'on leur attribue mais de leurs signes victimaires. Le sens de l'opération est de rejeter sur la victime la responsabilité de la crise sociale et d'agir sur celle-ci en détruisant lesdites victimes ou tout au moins en les expulsant de la communauté qu'elles 'polluent' (Girard, 1982, pp. 37-38). René Girard repère ce processus

victimaire dans l'épisode du mythe d'Œdipe traité par Sophocle dans *Œdipe roi* et *Œdipe à Colone*. Voici l'interprétation du mythe proposée par l'auteur : « *La peste ravage Thèbes : c'est le premier stéréotype persécuteur. Œdipe est responsable parce qu'il a tué son père et épousé sa mère : c'est le second stéréotype. Pour mettre fin à l'épidémie, affirme l'oracle, il faut en chasser le criminel abominable. La finalité persécutrice est explicite. Le parricide et l'inceste servent ouvertement d'intermédiaire entre l'individuel et le collectif ; ces crimes sont tellement indifférenciateurs que leur influence s'étend par contagion à la société toute entière... Troisième stéréotype : les signes victimaire. Il y a d'abord l'infirmité : Œdipe boite. Ce héros, d'autre part, est arrivé à Thèbes inconnu de tous, étranger en fait sinon en droit. Finalement, il est fils de roi et roi lui-même, héritier légitime de Laios. Comme tant d'autres personnages mythiques, Œdipe s'arrange pour cumuler la marginalité du dehors et la marginalité du dedans...* » (Girard, 1982, p. 39).

Les Thébains concentrent toute leur violence sur la personne d'Œdipe parce qu'il a commis un crime odieux. Œdipe n'est pas coupable au sens moderne mais pour les habitants de Thèbes, il est responsable des malheurs de la cité car il a tué son père et s'est glissé dans le lit de sa propre mère. Son rôle est celui d'un bouc émissaire dont l'expulsion hors des murs de la cité permet de canaliser la violence des hommes. Mais il y a un autre Œdipe qui émerge du processus victimaire que les thébains ont déclenché. C'est cet Œdipe définitif qui est donné à voir dans le second épisode de la tragédie œdipienne de Sophocle, *Œdipe à Colone*. Le premier Œdipe est associé aux aspects maléfiques de la crise. Il n'y a en lui aucune vertu positive. Si son expulsion est « bonne », c'est de façon purement négative, à la façon dont est bonne pour un organisme malade l'amputation d'un membre gangrené. Dans *Œdipe à Colone*, par contre, la vision s'est élargie. Après avoir apporté la discorde dans la cité, la victime émissaire, en s'éloignant, a restauré l'ordre et la paix. Alors que toutes les violences antérieures n'ont jamais fait que redoubler la violence, la violence contre Œdipe a fait miraculeusement cesser les conflits et la violence. Œdipe est d'abord suprêmement maléfique puis divinement bénéfique, il est sacré.

3.2.3 Theotihuacan

Nous présentons ici un deuxième exemple proposé par René Girard. Le mythe d'Œdipe s'avérant trop exemplaire, l'auteur s'engage sur d'autres récits plus complexes pour prouver à ses critiques qui l'accablent que les stigmates du processus victimaire sont repérables dans un nombre très important de récits mythiques. L'auteur se tourne alors vers le mythe Aztèques de Théotihuacan, le mythe de la création du soleil et de la lune. Voici le récit du mythe que René Girard emprunte à George Bataille « *On dit qu'avant le jour existât, les dieux se réunirent en lieu appelé Theotihuacan et qu'ils se dirent les uns aux autres : Qui sera chargé d'éclairer le monde ? A quoi un dieu appelé Tecuzitcalt répondit : c'est moi qui me charge de l'éclairer. Les dieux parlèrent pour la seconde fois et dirent : quel autre encore ? Ils se regardèrent ensuite les uns les autres en cherchant quel serait quel serait celui-là, et aucun d'eux n'osait s'offrir à remplir cet emploi ; tous craignaient et s'en excusaient. L'un d'eux dont on ne tenait pas compte et qui avait des bubas (pustules) ne parlait pas et écoutait le dire des autres. Ceux-ci lui adressèrent la parole en disant : Que ce soit toi, petit busoso. Il obéit volontiers à ce qu'on lui commandait et répondit : Je reçois votre ordre comme une grâce, qu'il en soit ainsi. Les deux élus commencèrent aussitôt une pénitence de quatre jours. Minuit étant venu, tous les dieux se rangèrent autour du foyer nommé Teotexcalli où le feu brûla quatre jours. Ils se partagèrent en deux files qui se placèrent séparément aux deux côtés du feu. Les deux élus virent prendre place autour du foyer, la figure tournée vers le feu entre les deux rangées de dieux qui se tenait debout et qui, s'adressant à Tecuzitcalt, lui dirent : Allons, Tecuzitcalt, jette-toi dans le feu. Celui-ci essaya de s'y lancer, mais comme le foyer était grand et ardent, il fut pris de peur en sentant cette grande chaleur et recula. Une seconde fois, il prit son courage à deux mains et voulu se jeter dans le foyer, mais quand il s'en fut rapproché, il s'arrêta et n'osa plus. Il en fit vainement la tentative à quatre reprises différentes. Or, il avait été ordonné que personne ne pourrait s'y essayer plus de quatre fois. Lors donc que les quatre épreuves furent faites, les dieux s'adressèrent à Nanauatzin (c'était*

le nom du buboso) et ils lui dirent : *Allons, Nanauatzin, essaie à ton tour. A peine lui eut-on dit ces paroles, qu'il rassembla ses forces, ferma les yeux, s'élança et se jeta dans le feu. Il commença aussitôt à crépiter comme le fait un objet qui rôtit. Tecuzitecalt, voyant qu'il s'était jeté au foyer et qu'il y brûlait, pris aussitôt son élan et se précipita dans le brasier. On dit qu'un aigle y entra en même temps, s'y brûla et que c'est pour cela que cet oiseau a maintenant les plumes noirâtres ; un tigre l'y suivit sans s'y brûler et s'y flamba seulement : aussi en resta-t-il tacheté de blanc et de noir. Un peu après les dieux, tombés à genoux, virent Nanauatzin devenu le soleil se lever à l'orient. Il apparut très rouge, se dandinant d'un côté et de l'autre, et personne ne pouvait fixer sur lui ses regards, parce qu'il les aveuglait, tant il était resplendissant avec les rayons qui s'en échappaient et qui se répandirent de toutes parts. A son tour, la lune s'éleva sur l'horizon. Pour avoir hésité, Tecuzitecalt eut moins d'éclat. Les dieux durent ensuite mourir, le vent Queltzacoalt les tua tous : le vent leur arracha le cœur, et il en anima les astres nouveaux-nés » (Bataille cité par Girard, 1982, pp. 101-103 cité par Girard, 1982, pp. 87-88). Retrouvons-nous les stéréotypes d'un processus victimaire dans le mythe de Theotihuacan, le mythe de la création de la lune et du soleil ?*

Tout d'abord, ce qui attire l'attention de René Girard ce sont les caractéristiques physiques de Nanauatzin (bobuzo). Ce sont les bubas, les pustules qui font de lui un lépreux ou un pestiféré, le représentant de certaines maladies contagieuses. Il y a donc là un principe de sélection victimaire qui désigne Nanauatzin du fait de ses pustules, de ses difformités physiques. C'est le premier stéréotype victimaire. René Girard repère ensuite qu'avant le processus victimaire, le monde est plongé dans l'obscurité et le chaos. Sans victimes il n'y aurait ni soleil ni lune, toute la religion aztèque repose sur cette idée. Le mythe a pour point de départ l'indifférenciation redoutable du jour et de la nuit. « *On retrouve donc ici, sous une forme classique, le stéréotype de la crise, c'est-à-dire la circonstance sociale la plus favorable aux effets de bouc émissaire* » (Girard, 1982, p. 92). C'est le deuxième stéréotype, la communauté est plongée dans une crise sacrificielle suite à la propagation de la violence sous l'effet de la mimesis. Le seul stéréotype qui semble manquer est celui du meurtre collectif. Le mythe nous assure qu'il n'y a pas de meurtre puisque la mort est volontaire. Il mêle simultanément, pourtant, un élément de contrainte et de volonté propre dans l'exécution des victimes. Il s'agit là d'un camouflage pour masquer la violence du meurtre collectif. « *Et pour achever de nous convaincre qu'il y a bien ici un meurtre collectif très superficiellement nié ou camouflé, nous n'avons qu'à regarder la scène cruciale. Les dieux sont rangés de part et d'autre, en deux files menaçantes. Ce sont eux qui organisent toute l'affaire et ils en règlent chaque détail. Ils agissent toujours de concert, ils parlent d'une seule voix, d'abord pour choisir le second 'volontaire', et ensuite pour ordonner aux deux victimes de se jeter 'volontairement' dans le feu... Si l'une des victimes cherchait à s'enfuir, les deux files parallèles de dieux pourraient vite former le cercle qui précipiterait le délinquant dans les flammes en se refermant sur lui* » (Girard, 1982, p. 93). Le meurtre collectif est donc bien présent même s'il apparaît plus masqué.

Le mythe de Théotihuacan est plus complexe et stylisé que le mythe d'Œdipe, mais dans les deux cas, on peut penser qu'il s'agit bien de la mise en œuvre d'un processus victimaire car de nombreux stéréotypes sont repérables. Soulignons pour terminer, que René Girard a beaucoup été attaqué sur le caractère invérifiable (non falsifiable au sens de Popper) et donc non scientifique de sa théorie. On conviendra que c'est l'objet même d'étude qui génère cette difficulté, de là à qualifier de non scientifique l'interprétation, il y a un pas que nous garderons de franchir. Le contre-argument généralement opposé par notre auteur est de comparer sa théorie à la théorie de l'évolution de Darwin qui, elle non plus, n'est pas falsifiable. Laissons de côté ces débats de nature épistémologique et suivons René Girard dans l'interprétation du sacré primitif qui prend sa naissance, nous l'avons vu, dans le meurtre institutionnalisé de la première victime émissaire.

3.3 Le sacré primitif et les origines de la culture

Les hommes sont violents parce qu'ils s'imitent. Cette violence peut atteindre des niveaux tels qu'elle peut anéantir toute une communauté. Pour contenir cette violence, les sociétés primitives concentrent toute cette violence sur des victimes émissaires, la violence est canalisée puis expulsée en dehors du groupe. L'ordre social est retrouvé, le niveau de violence retombe pour un temps. René Girard voit, comme nous allons le montrer, dans l'invention de ce processus victimaire l'émergence du religieux et du sacré et à partir de là, les origines de la culture humaine. Pour notre auteur, c'est l'invention du processus victimaire qui est à l'origine de la culture.

3.3.1 Du caractère sacré de la victime émissaire

Nous venons de voir que la victime émissaire possède des propriétés bien particulières. Elle est à elle seule responsable de tous les désordres sociaux et une fois qu'elle est expulsée ou sacrifiée c'est elle qui restaure l'ordre social. Elle est tour à tour coupable du désordre et responsable de l'ordre, elle est sacrée. C'est ici que René Girard prend le plus de distance par rapport à ses confrères anthropologues quand au statut accordé à la victime émissaire et à la place du religieux dans les sociétés primitives. « *L'erreur des interprétations religieuses considérées jusqu'ici consiste précisément à attribuer la métamorphose bénéfique à la nature surhumaine de la victime ou de tout autre acteur, en tant que celle-là ou celui-ci paraît incarner le jeu de la violence. A côté de ces lectures personnalisées du jeu violent, il y a une lecture impersonnelle. Elle correspond à tout ce que recouvre le terme de sacré ou mieux encore, en latin, sacer que nous traduisons tantôt par sacré tantôt par maudit... Sous un rapport, au moins, le langage du sacer est le moins trompeur, le moins mythique de tous puisqu'il ne postule aucun maître du jeu, aucune intervention privilégiée, même d'un être surhumain* » (Girard, 1972, 1998, p. 384).

Pour René Girard, il est clair que le sacrifice de la victime émissaire peut se définir « *sans référence à aucune divinité en fonction du seul sacré, c'est-à-dire de la violence maléfique polarisée par la victime et métamorphosée par l'immolation en violence bénéfique ou expulsée au-dehors, ce qui revient au-même. Mauvais à l'intérieur de la communauté, le sacré redevient bon, quand il repasse à l'extérieur. Le langage du pur sacré préserve ce qu'il y a d'essentiel dans le mythique et le religieux ; il arrache sa violence à l'homme pour la posséder en entité séparée, déshumanisée* » (Girard, 1972, 1998, p. 385). Le sacrifice de la victime émissaire empêche la violence de redevenir immanente et réciproque, c'est-à-dire qu'il renforce la violence en tant qu'extérieure, transcendante, bénéfique. Ce sacrifice n'est pas destiné à satisfaire les appétits d'un dieu gourmand en chair humaine et ce faisant à adoucir son courroux, il correspond au passage du désordre social à l'ordre, sur le dos d'une seule et même victime qui polarise toute la violence et l'extériorise en dehors de la communauté. Pour René Girard, « *l'hypothèse de la violence tantôt réciproque, tantôt unanime et fondatrice, est la première qui rende compte du caractère double de toute divinité primitive, de l'union du maléfique et du bénéfique qui caractérise toutes les entités mythologiques dans toutes les sociétés humaines* » (Girard, 1972, 1998, p. 375). La victime émissaire n'est pas une offrande mais l'entité sacrée à partir de laquelle la communauté retrouve la paix. C'est elle qui assure le passage de la violence à la non-violence, elle relie les hommes entre eux dans l'édification et la stabilisation d'un ordre culturel. Il est clair pour René Girard que la pratique du sacrifice dans les sociétés primitives n'obéit pas aux règles d'une pensée magique qui verrait dans l'origine du désordre social une divinité en colère qui se retournerait contre les hommes. La pratique du sacrifice obéit à la logique du sacré car notre auteur voit dans la victime émissaire simultanément le bénéfique et le maléfique.

3.3.2 Le sacré et la violence fondatrice

La violence unanime sur la victime émissaire a donc un caractère fondateur car elle fonde et stabilise un nouvel ordre social. L'auteur rejoint ici les intuitions de Freud dans Totem et Tabou qui

lui aussi, parle de meurtre fondateur (Freud, 2004). « Repérer la violence fondatrice c'est comprendre que le sacré unit en lui tous les contraires non parce qu'il diffère de la violence mais parce que la violence paraît différer d'elle-même : tantôt elle refait l'unanimité autour d'elle pour sauver les hommes et édifier la culture, tantôt, au contraire, elle s'acharne à détruire ce qu'elle avait édifié. Les hommes n'adorent pas la violence en tant que telle : ils ne pratiquent pas le culte de la violence au sens de la culture contemporaine, ils adorent la violence en tant qu'elle leur confère la paix dont ils jouissent jamais. A travers la violence qui les terrifie c'est donc la non-violence qui vise toujours l'adoration des fidèles... Si la pensée religieuse primitive se trompe quand elle divinise la violence, elle ne se trompe pas quand elle refuse d'attribuer au vouloir des hommes le principe de l'unité sociale. Le monde occidental et moderne a échappé jusqu'à nos jours aux formes les plus immédiatement contraignantes de la violence essentielle, c'est-à-dire de la violence qui peut l'anéantir complètement. Ce privilège n'a rien à voir avec un de ces dépassements dont les philosophes idéalistes se montrent friands puisque la pensée moderne n'en reconnaît ni la nature ni la raison : elle ignore jusqu'à son existence ; c'est bien pourquoi elle situe toujours l'origine de la société dans un contrat social, explicite ou implicite, enraciné dans la raison, le bon sens, la bienveillance mutuelle, l'intérêt bien compris, etc. Cette pensée est donc incapable de repérer l'essence du religieux et de lui attribuer une fonction réelle... Le religieux, même le plus grossier, détient une vérité qui échappe à tous les courants de la pensée non religieuse, même les plus pessimistes. Il sait que le fondement des sociétés humaines n'est pas une chose qui va de soi et dont les hommes peuvent s'attribuer le mérite. Le rapport de la pensée moderne au religieux primitif est donc très différent de celui que nous imaginons. Il y a une méconnaissance fondamentale qui porte sur la violence et que nous partageons avec la pensée religieuse. Il y a, par contre, dans le religieux, des éléments de connaissance, au sujet de cette même violence, qui sont parfaitement réels et qui nous échappent complètement » (Girard, 1972, 1998, pp. 386-387).

Le lecteur nous pardonnera cette longue citation mais elle est capitale et centrale dans l'œuvre girardienne. Contrairement à tout un pan de la pensée moderne qui voit dans l'origine d'une société un fondement contractuel, pacifiste, un intérêt bien compris, René Girard voit dans la violence et le sacrifice d'une victime émissaire, le moment fondateur de l'ordre social. L'origine de la société ne se situe pas dans le contrat mais dans le meurtre, le meurtre de la victime émissaire qui polarise toute la violence des membres de la communauté et la transcende. La violence et le sacré ne font donc qu'un pour expliquer l'origine de l'ordre social. C'est toujours la violence, qui est d'abord réciproque (entre les sociétaires), unanime (contre la victime émissaire) et enfin fondatrice (dans le respect du sacré et de la divinité) qui est à l'origine de l'ordre social. La violence, le sacré et l'ordre social ne font qu'un. On perçoit ici l'abîme qui sépare la pensée girardienne de toute la modernité et de son principal avatar : le libéralisme. Et René Girard de noter que « l'incompréhension moderne du religieux prolonge le religieux et remplit, dans notre monde, la fonction que le religieux remplissait lui-même dans des mondes plus directement exposés à la violence essentielle : nous continuons à méconnaître l'emprise qu'exerce la violence sur les sociétés humaines. C'est pourquoi nous répugnons à admettre l'identité de la violence et du sacré ». (Girard, 1972, 1998, p. 391).

3.3.3 Du sacrifice de la victime émissaire au culte de la divinité

L'identification formelle de la violence et du sacré, en fonction du mécanisme de la victime émissaire, va permettre à René Girard de compléter son interprétation des sacrifices dans les sociétés primitives et se faisant du religieux. Nous avons vu qu'un des prémisses essentiels de la pensée girardienne consiste à refuser la lecture traditionnelle qui fait « du sacrifice une offrande à la divinité, un cadeau souvent alimentaire dont la transcendance se nourrit. Cette lecture est mythique, certes ; il ne faut pas en conclure qu'elle simplement imaginaire. Nous sommes à même de comprendre désormais que le discours religieux, même sur ce point, est plus proche de la vérité

que tout ce que les chercheurs modernes ont essayé de lui substituer » (Girard, 1972, 1998, p. 396).

Du fait même qu'elle est polarisée par l'immolation sacrificielle, la violence se calme et s'apaise ; on dirait qu'elle est expulsée et qu'elle vient s'ajouter à la substance de la divinité dont elle ne se distingue absolument pas puisque chaque sacrifice répète en plus petit l'immense apaisement qui s'est produit au moment de l'unanimité fondatrice, au moment où la divinité s'est manifestée pour la première fois. Le sacrifice correspond à une réplique du meurtre fondateur, dont la fonction consiste encore et toujours à contenir la violence au sein de la communauté. Si la divinité n'est rien d'autre que la violence massivement et unanimement expulsée une première fois, c'est toujours un peu de sa propre substance, de sa propre violence, que lui apporte le sacrifice rituel. Chaque fois que le sacrifice accomplit l'effet désiré, chaque fois que la mauvaise violence se métamorphose en bonne stabilité, on peut dire que la divinité agréé l'offrande de cette violence et qu'elle s'en nourrit. Ce n'est donc pas sans raison que toute théologie place l'opération du sacrifice sous la juridiction de la divinité. Le sacrifice réussi empêche la violence de redevenir immanente et réciproque, il renforce la violence en tant qu'extérieure, transcendante, bénéfique. Pour René Girard, « *bien que faux sur le plan de la vérité scientifique, le discours religieux au sujet du sacrifice est partiellement vrai sur le plan qui intéresse la religion, celui des rapports humains qu'il s'agit de protéger de la violence* » (Girard, 1972, 1998, p. 397). Si on néglige de la nourrir, de la fournir en sacrifice, la divinité finira par dépérir à moins que, irritée et affamée, elle ne vienne chercher elle-même sa nourriture parmi les hommes, « *avec une cruauté et une férocité sans pareilles* » (Girard, 1972, 1998, p. 397).

Entre le sacré, c'est-à-dire la violence contenue, et la communauté, une séparation complète si tant est qu'elle soit vraiment pensable, apparaît pour René Girard aussi redoutable qu'une fusion complète. Une séparation trop grande est dangereuse parce qu'elle ne peut que se terminer par un retour en force du sacré, par un excès de violence et un déferlement fatal. Si le sacré s'éloigne trop on risque de négliger ou même d'oublier les règles que dans sa bienveillance, il a enseigné aux hommes pour leur permettre de se protéger contre la violence c'est-à-dire contre lui-même. L'existence humaine reste donc gouvernée à tout moment par le sacré, réglée, surveillée et fécondée par lui. Cela veut dire que si les hommes ne peuvent pas vivre dans la violence, ils ne peuvent pas non plus vivre trop longtemps dans l'oubli de cette dernière. « *La communauté ne doit pas trop s'approcher du sacré sans quoi elle serait dévorée par lui, mais elle ne doit pas, non plus, s'éloigner trop de la menace bienfaisante, et s'exposer à perdre les effets de sa présence féconde* » (Girard, 1971, p. 400). Le sacrifice apparaît alors comme une imitation de la violence fondatrice destinée à rappeler aux hommes le caractère sacré de la victime émissaire. Ce faisant, la communauté se protège d'un retour de la violence réciproque via un rappel et un renforcement du sacré, c'est-à-dire de ce qu'il ne nous fait pas transgresser. « *Le religieux dit vraiment aux hommes ce qu'il faut faire et ne pas faire pour éviter le retour de la violence destructrice* » (Girard, 1972, 1998, p. 387).

3.3.4 Les origines de la culture

Pour René Girard, le meurtre de la première victime émissaire et la ritualisation des sacrifices sont à l'origine de la culture humaine. Et notre auteur d'ajouter que « *le mécanisme sacrificiel comme moteur originaire de notre culture n'a rien de strictement mécanique, mais qu'il s'agit d'un événement systémique contingent, dû, pour reprendre une terminologie connue, au hasard et à la nécessité. Au hasard, parce que c'est une forme efficace 'trouvée' accidentellement par la communauté primitive pour canaliser et contrôler la violence au sein de l'espèce, et à la nécessité, parce qu'il se révèle être le mécanisme structurant qui, à partir de certaines caractéristiques éthologiques de base, procure aux communautés primitives le meilleur type d'adaptation. C'est à partir de ce mécanisme que se développeront aussi bien les formes symboliques (langage et rites), dont l'homme a besoin pour se protéger de la complexité croissante des groupes sociaux* » (Girard,

2004, p.13). René Girard ne prétend aucunement qu'une nécessité prélude à la découverte du processus victimaire, point qui peut parfois porter à malentendu. En revanche, sans la découverte 'accidentelle' de ce mécanisme, les sociétés primitives sont dominées par l'explosion des rivalités mimétiques et les risques d'autodestruction. Si l'hypothèse de la sélection naturelle explique les mécanismes qui réglementent l'évolution des espèces animales, la théorie du bouc émissaire rend compte, elle, du mécanisme qui est à la base de la naissance et de l'évolution de la culture. C'est en ce sens que Michel Serre voit en René Girard, le Darwin des sciences sociales (Serre, 1994).

C'est autour de cette victime émissaire qui on l'a vu plus haut, est considérée comme sacrée, que prennent naissance, les premiers rites, tabous et interdits. La culture se structure autour de la victime première émissaire et définit l'ensemble des pratiques et attitudes que les hommes doivent adopter s'ils ne veulent pas voir la violence se libérer à nouveau. Le processus d'humanisation démarre et s'articule autour de la première victime émissaire. Pour René Girard, l'humanité est née de la répétition innombrable du processus victimaire, c'est-à-dire de l'expulsion de la violence par la violence et dont les traces se retrouvent universellement dans les mythes, dans les rites sacrificiels des religions ou dans les fêtes populaires les plus anciennes. L'unanimité violente et religieuse contre la victime émissaire constitue le moyen le plus primitif et le plus simple pour produire de l'unité et de la loi, c'est-à-dire de la culture. « *L'origine de la culture est aussi celle de l'ordre, c'est-à-dire de la classification symbolique. Pour avoir un symbole, il faut une totalité. La religion la fournit, et la religion en tant qu'institution émerge à travers le mécanisme émissaire. Le premier symbole, le bouc émissaire, est la source de la totalité qui organise les relations sociales d'une façon nouvelle. Puis, grâce au rituel, le système devient un processus d'apprentissage. Bien sûr, les sociétés primitives ne répètent pas pour apprendre comme les petits écoliers, elles répètent pour ne plus avoir de violence* » (Girard, 2004, p. 49). Tous les interdits, tous les rites et récits mythiques qui sont les principaux composants de l'ordre culturel des sociétés primitives sont générés et structurés autour de la victime émissaire : « *la sacralisation fait de la victime le modèle d'une imitation et d'une contre-imitation proprement religieuses. On demande à la victime d'aider la communauté à protéger sa réconciliation, à ne pas tomber dans la crise des rivalités. On veille donc bien à ne pas imiter cette victime dans tout ce qu'elle a fait ou paru faire pour susciter la crise : les antagonismes potentiels s'évitent et se séparent les uns des autres. Ils s'obligent à ne pas désirer les mêmes objets. On prend des mesures pour éviter la même contamination mimétique générale : le groupe se divise, sépare ses membres par des interdits. Lorsque la crise paraît de nouveau, on recourt aux grands moyens et on imite ce que la victime a fait, semble-t-il, pour sauver la communauté. Elle a accepté de se faire tuer. On va donc choisir une victime qui lui sera substituée et qui mourra à sa place, une victime sacrificielle : c'est l'invention du rite. Enfin, on va se souvenir de cette visitation sacrée : ça s'appelle le mythe. Les monstres mythologiques témoignent du désordre dont ces récits gardent la trace, des perturbations de la représentation au moment de la crise mimétique* » Girard, 1972, 1998, pp. 40-41). Tout le système culturel des sociétés primitives est directement relié au processus victimaire. La transfiguration de la violence mimétique et réciproque en sacré ou violence transcendante du système culturel s'articule autour du processus victimaire et de la victime émissaire qui est à la fois dans et en-dehors de la communauté.

4 Les choses cachées depuis la fondation du monde

Après avoir décrypté les origines de la violence humaine, envisagé comment les sociétés primitives sont parvenues à contenir cette violence qui risque à tout moment de faire implorer la communauté, René Girard s'attache à l'étude d'un meurtre collectif bien particulier : la passion du Christ. L'ambition de notre auteur est de montrer la spécificité de ce meurtre collectif qui est, nous allons le voir, le premier à révéler l'innocence des victimes sacrifiées. La portée de l'analyse, on le pressent, est énorme car, à travers cette interprétation scientifique des évangiles, René Girard interroge par ricochet la place du religieux dans nos sociétés modernes.

Nous montrons dans un premier temps, en suivant les analyses de notre auteur, que la passion du Christ constitue une coupure historique dans les rapports que les sociétés entretiennent avec la violence (4.1). Nous détaillons ensuite la *Figurae Christi* telle que la définit Girard (4.2). Nous poursuivons en envisageant les rapports ambigus qu'entretiennent le christianisme et la modernité (4.3) puis présentons la pensée eschatologique qui traverse les derniers écrits de Girard (4.4).

4.1 La passion du Christ comme coupure historique

Dans les meurtres les plus primitifs des sociétés païennes, le sacrifice, le meurtre institutionnalisé ne cherchent pas à se cacher, il fait même l'objet d'un culte et d'une ritualisation. Nos sociétés contemporaines par contre nient la violence comme principe fondateur de l'ordre social. Elle rejette violemment le principe du processus victimaire comme mécanisme de structuration du social et du culturel. Entre les sociétés primitives et nos sociétés modernes, René Girard observe une coupure historique nette : la passion du Christ. « *Le sacrifice du Christ représente le moment de rupture de l'équilibre qui maintenait stable, récurrent et mythique le mécanisme symbolique et religieux sur lequel se fondaient les sociétés archaïques. Le christianisme est le point culminant d'une phase de développement anthropologique, qui voit l'homme aux prises avec le danger contagieux de la violence interne à la communauté, et qui ne réussit à y porter remède qu'en trouvant toujours de nouveaux boucs émissaires. La séquence chrétienne représente le moment où l'homme se libère de la nécessité de recourir à l'immolation de boucs émissaires pour clore les conflits et les crises communautaires, le moment où l'homme devient conscience de l'innocence de ces victimes* » (Girard, 2004, pp. 19-20).

Pour René Girard, avant l'arrivée du judaïsme et du christianisme, le processus victimaire était accepté et légitimé d'une manière ou d'une autre, du seul fait qu'il était invisible et inconnu. « *Après tout, il réussissait à ramener la paix dans la communauté alors qu'on se débattait en plein chaos mimétique. Toutes les religions archaïques fondent leurs rituels justement sur la répétition du meurtre fondateur. En d'autres termes, elles considèrent le bouc émissaire comme responsable de l'explosion de cette crise. Le christianisme, au contraire, par la figure de Jésus, dénonce le mécanisme du bouc émissaire pour ce qu'il était : le meurtre d'une victime innocente, tuée afin de ramener à la paix une communauté violente. C'est à ce moment-là que le mécanisme du bouc émissaire est pleinement révélé* » (Girard, 2004, p. 88). Le christianisme représente en définitive le moment où l'homme se libère de la nécessité de recourir aux boucs émissaires et à leur immolation pour résoudre les conflits mimétiques et les crises communautaires, en devenant conscient de l'innocence de ces victimes et du caractère arbitraire de leur culpabilisation. La violence n'a pas disparu mais d'autres schémas culturels doivent être développés pour la contenir. Pour René Girard, cette nouvelle séquence fait partie de la société moderne dans sa globalité : « *cette recherche... considérée dans son ensemble, doit s'inscrire au sein d'un dynamisme beaucoup plus vaste, celui de la société qui, la première, devient capable de déchiffrer comme violence arbitraire la séquence événementielle qui, dans toute l'humanité antérieure et dans toutes les autres sociétés de la planète, n'apparaît jamais que sous une forme mythologique* » (Girard, 1974, 192-193). C'est à la présentation de cette première « séquence événementielle » que nous allons désormais nous attacher.

4.2 La *Figurae Christi*

D'où vient cette lumière, cette prise de conscience à l'origine de la modernité ? C'est ici que la réponse que propose René Girard dérange généralement le plus l'intelligentsia moderne : « *si nous parvenons aujourd'hui à analyser et démonter les mécanismes culturels, c'est à cause de l'influence indirecte et inaperçue mais formidablement contraignante qu'exerce sur nous l'écriture judéo-chrétienne* » (Girard, 1978, p. 210). La désacralisation de la violence, la démythification de la victime émissaire, la démystification de la nature (dont dépend la science moderne), la

mondialisation et le recul des interdits, tous ces phénomènes liés à l'enrayement du mécanisme de la sacralisation ont été rendus possibles grâce à ce dévoilement. Ce dernier n'est pas ni le fruit du hasard ni le fait de tel ou tel individu mais est le produit de la Bible et plus spécifiquement des Evangiles. « *La révélation de la victime émissaire comme fondatrice de toute religion et de toute culture n'est pas quelque chose dont notre univers dans son ensemble ou quelque individu particulièrement 'doué' puisse revendiquer la découverte. Tout est déjà révélé. C'est bien ce qu'affirment les Evangiles au moment de la passion. Pour comprendre que le mécanisme de la victime émissaire constitue une dimension essentielle de cette révélation... nous n'aurons qu'à nous abandonner à la lettre du texte* » (Girard, 1978, p. 211).

La méthode est donnée et voici comment notre auteur relate et interprète la passion du Christ à partir des Evangiles. « *Jésus nous est présenté comme la victime innocente d'une collectivité en crise qui, temporairement au moins, se ressoude contre lui. Tous les groupes et même tous les individus mêlés à la vie et au procès de Jésus finissent par donner leur adhésion explicite ou implicite à cette mort : la foule de Jérusalem, les autorités religieuses juives, les autorités politiques romaines et même les disciples, puisque ceux qui ne trahissent pas ou ne renient pas activement Jésus s'enfuient ou restent passifs. Et cette foule, il faut le noter, est celle-là même qui peu de jours auparavant, avait accueilli Jésus avec enthousiasme. Elle se retourne comme un seul homme et exige sa mort avec une insistance qui relève au moins en partie de l'entraînement collectif irrationnel puisque, entre-temps, rien n'est intervenu pour justifier ce changement d'attitude... C'est bien parce qu'elle reproduit l'événement fondateur de tous les rites que la Passion s'apparente à tous les rites de la planète. Il n'y pas un incident qu'on ne retrouve dans des exemples innombrables, du procès joué d'avance à la dérision de la foule, aux honneurs grotesques et à un certain rôle du hasard qui joue ici, non dans le choix de la victime, mais dans la façon dont on dispose de ses vêtements : le tirage au sort. Finalement, c'est le supplice infamant en dehors de la citée sainte pour ne pas contaminer celle-ci* » (Girard, 1978, pp. 234-235).

C'est dans la Bible qu'est repéré le caractère humain et social de la victime émissaire et du processus de sacralisation. Cela ne s'est pas réalisé d'un seul coup, beaucoup de textes de l'Ancien Testament restent proches des textes mythiques, d'autres en revanche se rapprochent d'une perspective de démythification. « *Dans les premiers livres de la Bible, le mécanisme fondateur transparaît çà et là dans une poussière de textes, de façon déjà fulgurante parfois, mais toujours rapide et encore ambiguë. Ce mécanisme n'est jamais vraiment thématiqué. Dans la lecture prophétique, par contre, nous avons un groupe de textes étonnants, tous très rapprochés les uns des autres et extraordinairement explicites. Ce sont les quatre Chants du Serviteur de Yahvé intercalés dans la seconde partie d'Isaïe, le plus grandiose de tous les livres prophétiques, le Livre de la consolation d'Israël* » (Girard, 1978, p. 233). L'Ancien Testament exerce la première influence contraire à la transfiguration de la victime en divinité. « *Dans l'Ancien Testament tout entier, un travail exégétique s'effectue en sens contraire du dynamisme mythologique et culturel habituel. On ne peut pas dire, toutefois, que ce travail parvient à son achèvement. Même dans les textes les plus avancés, comme le quatrième chant du Serviteur, une ambiguïté subsiste en ce qui concerne le rôle de Yahvé. Si la communauté humaine, à plusieurs reprises, nous est présentée comme responsable de la mort de la victime, à d'autres moments, Dieu lui-même est présenté comme le principal auteur de la persécution* » (Girard, 1978, p. 235).

C'est dans le Nouveau Testament que « *les choses cachés depuis la fondation du monde* » apparaissent clairement. « *Les évangiles rendent toute 'mythologisation' impossible car, en le révélant, ils empêchent le mécanisme fondateur de fonctionner... Satan c'est le mécanisme fondateur lui-même, le principe de toute communauté humaine. Tous les textes du Nouveau Testament confirment cette lecture, en particulier celui des Tentations qui fait de Satan le prince et le principe de ce monde, princeps hujus mundi. Ce n'est pas une réduction métaphysique abstraite, un glissement vers la basse polémique ou une chute dans la superstition qui fait de Satan l'adversaire de Jésus. Satan ne fait qu'un avec les mécanismes circulaires de la violence, avec l'emprisonnement des hommes dans les systèmes culturels ou philosophiques qui assurent leur*

modus vivendi avec la violence. C'est pourquoi il promet à Jesus la domination, pourvu que celui-ci l'adore. Mais il est aussi le skandalon, l'obstacle vivant sur lequel achoppent les hommes, le modèle mimétique en tant qu'il devient rival et se met au travers de notre chemin... Satan, c'est le nom du processus mimétique dans son ensemble ; c'est bien pourquoi il est source, non seulement de rivalité et de désordre, mais de tous les ordres menteurs au sein desquels vivent les hommes. C'est bien pourquoi, dès l'origine, il fut un homicide ; pour l'ordre satanique il n'y a pas d'autre origine que le meurtre et ce meurtre est mensonge. Les hommes sont fils de Satan parce qu'ils sont fils de ce meurtre. Le meurtre n'est donc pas un acte dont les conséquences pourraient s'effacer sans qu'il arrive à la lumière et soit vraiment rejeté par les hommes ; c'est un fonds inépuisable ; une source transcendante de fausseté qui se répercute dans tous les domaines et structure tout à son image ». (Girard, 1978, p. 256).

A travers la Bible et les Evangiles, la vérité sur la violence humaine est révélée, le processus victimaire est démasqué, la communauté humaine s'émancipe peu à peu du sacré, les fonts baptismaux de la modernité sont posés. Mais cela ne va pas sans poser, comme nous allons le voir, de nouveaux problèmes que les hommes doivent résoudre afin de contenir la violence qui n'a pas, bien au contraire, été réduite. C'est donc la relation entre le christianisme et la modernité que nous allons désormais envisager.

4.3 Christianisme et modernité, Dieu est-il vraiment mort ?

Dans la filiation directe de l'œuvre girardienne, Marcel Gauchet note que la sécularisation, et donc la laïcité, sont en substance des produits directs du christianisme et l'auteur de souligner que le « *christianisme est la religion de la sortie de la religion* » (Gauchet, 1985). Ce qui revient à dire que la démocratie, l'économie de marché, les droits civiques, les libertés individuelles ont été, non pas inventés au sens absolu du terme, mais facilités par les cultures chrétiennes et la révélation du processus victimaire (Girard, Antonello et Castro Rocha, 2006).

Pour René Girard, le christianisme n'est pas une religion au sens propre du terme, mais le principe de destruction de tous les cultes archaïques et mythiques. « *Tel un cheval de Troie, il entre dans le château millénaire des religions naturelles et le vide de l'intérieur, en empruntant à celles-ci leur langage et leur symbolique, mais en renversant complètement leur signification, en démythifiant toute la violence sur laquelle elles avaient été érigées* » (Girard, Antonello et Castro Rocha, p.10). Cette démythification s'opère, nous l'avons vu plus haut, à travers la révélation judéo-chrétienne, révélation de l'innocence des victimes qui, pour des raisons personnelles, sociales ou politiques, ont été expulsées ou tuées, tout au long du cheminement tourmenté de l'histoire de l'homme. La rupture de cette logique sacrificielle comme source de l'ordre social dans les sociétés primitives a mis en mouvement un processus historique qui, pour René Girard, culmine avec la modernité dans laquelle nous sommes plongés. Cela revient alors pour notre auteur à affirmer que c'est précisément lorsqu'elle semble vouloir se libérer définitivement de la contrainte des liens religieux que la culture occidentale et moderne révèle sa racine la plus profondément chrétienne. Dans les faits, il est assez facile de repérer comment les idéologies modernes et la culture occidentale contemporaine accordent une place centrale aux victimes et pour notre auteur, c'est bien la tradition judéo-chrétienne qui a placé la victime innocente au centre de nos systèmes de pensée. L'idéologie victimaire si lucidement perçue et durement attaquée par Nietzsche est bien le fruit de la pensée chrétienne et elle n'est pas sans laisser notre auteur pris de vertige comme le révèle le très célèbre aphorisme suivant « *Dieu est mort ! Dieu reste mort ! Et c'est nous qui l'avons tué. Comment nous consoler, nous les meurtriers des meurtriers ? Ce que le monde avait possédé jusqu'alors de plus sacré et de plus puissant a perdu son sang sous nos couteaux - qui essuiera ce sang de nos mains ? Quelle eau lustrale pourra jamais nous purifier ? Quelles solennités expiatoires, quels jeux sacrés nous faudra-t-il inventer ? La grandeur de cette action n'est elle pas trop grande pour nous ? Ne faut-il pas devenir nous-mêmes des dieux pour paraître dignes de cette action ? Il n'y eut jamais d'action plus grande ; et quiconque naîtra après nous appartiendra, en*

vertu de cette action même, à une histoire supérieure à tout ce que fut jamais l'histoire jusqu'alors ! » (Nietzsche, 1982, p. 150).

Dans une autre phraséologie, René Girard perçoit le message chrétien comme une rupture des digues du sacré naturel ce qui conduit l'homme à être privé des protections sacrales qui avaient été érigées pour le mettre à l'abri de sa propre violence. Si le mécanisme sacrificiel ne peut plus fonctionner, car on a révélé le caractère absolument injuste et arbitraire, les sociétés post-chrétiennes et donc modernes sont alors obligées de, sans cesse, inventer de nouveaux mécanismes de contention, de nouveaux mécanismes d'équilibre et de stabilité pour préserver l'ordre social. Les sociétés contemporaines et modernes utilisent alors des formes de « *transcendances sécularisées* » comme l'idéologie de l'Etat démocratique, la technologie, le capitalisme, le libéralisme, afin de retarder ou limiter la contagion de l'ordre social par la violence mimétique. « *Le christianisme nous prive de ce mécanisme, à la base de l'ordre social et religieux archaïque, et nous introduit dans une nouvelle phase de l'histoire de l'homme, que nous pouvons légitimement appeler 'moderne'. Pour moi toutes les conquêtes de la modernité partent de là, cette prise de conscience interne au christianisme* » (Girard, 2006, p. 31). La modernité est fille du religieux, elle porte en elle sous des formes cachées et déviées la violence humaine. Si la révélation du mécanisme émissaire a permis l'émergence de la modernité, elle la contraint également à inventer sans cesse de nouveaux mécanismes de contention de la violence en dehors du sacré, avec, nous le savons en regardant le XXème siècle, plus ou moins de succès. C'est donc aux risques d'explosions de la violence dans les sociétés modernes que nous allons consacrer notre dernier paragraphe.

4.4 Quand les choses commenceront, René Girard penseur de l'apocalypse

Lorsque la pensée moderne s'attache à l'étude de la violence⁽¹¹⁾, Michel Wieviorka note que deux conceptions se dégagent. « *La première lui accorde une immense légitimité, en attendant d'elle qu'elle joue, le cas échéant, un rôle révolutionnaire et comme, disait Frederick Engels, 'que, selon les paroles de Marx, elle soit l'accoucheuse de toute vieille société qui en porte une nouvelle dans ses flancs ; qu'elle soit l'instrument grâce auquel le mouvement social l'emporte et met en pièce des formes politiques figées et mortes'. Et la deuxième, au contraire, considère qu'elle ne peut que régresser au fur et à mesure que s'impose la raison* » (Wieviorka, 2005, p.11). René Girard, le lecteur l'aura compris, n'appartient ni à l'une ni à l'autre de ces catégories.

La violence est-elle légitime et permet-elle d'accoucher d'un nouvel ordre social plus progressiste ? La position de René Girard sur ce point est claire, une fois que la violence est libérée suite à l'affaissement des barrières religieuses, elle se libère dans toute la communauté et peut conduire cette dernière à l'anéantissement. La violence n'est pas pour notre auteur un facteur de progrès social qui via une transformation violente des structures de production déboucherait sur une modification et pacification des rapports sociaux. L'homme reste mimétique aussi bien dans une économie agraire, capitaliste ou communiste, il est donc illusoire de légitimer un instant de violence pour un espoir de paix. Non seulement René Girard ne voit pas la violence comme la source du progrès social mais comme une fatalité qui mène l'humanité à sa perte, notre auteur se transforme à maintes reprises en penseur de l'apocalypse. « *C'est le christianisme qui démystifie le religieux et cette démystification, bonne dans l'absolu, s'est avérée mauvaise dans le relatif, car nous n'étions pas préparés à l'assumer... On peut formuler ce paradoxe d'une autre manière, et dire que le christianisme est la seule religion qui aura prévu son propre échec. Cette présience s'appelle l'apocalypse... Une fois dans l'histoire, la vérité de l'identité de tous les hommes s'est dite, et les hommes n'ont pas voulu l'entendre, s'accrochant de plus en plus frénétiquement à leurs fausses différences. Deux guerres mondiales, l'invention de la bombe atomique, plusieurs*

¹¹ Ce qu'elle fait avec difficulté compte tenu de ses racines conceptuelles et théoriques.

génocides, une catastrophe écologique imminente n'auront pas suffi à convaincre l'humanité, et les chrétiens en premier lieu, que les textes apocalyptiques, même s'ils n'avaient aucune valeur prédictive concernaient le désastre en cours... Nous ne pouvons échapper au mimétisme qu'en en comprenant les lois : seule la compréhension des dangers de l'imitation nous permet de penser une authentique identification à l'autre. Mais nous prenons conscience de ce primat de la relation morale, au moment même où l'atomisation des individus s'achève, où la violence a encore grandi en intensité et en imprévisibilité. La violence est aujourd'hui déchaînée au niveau de la planète entière, provoquant ce que les textes apocalyptiques annonçaient : une confusion entre les désastres causés par la nature et les désastres causés par les hommes, une confusion du naturel et de l'artificiel : réchauffement global et montées des eaux ne sont plus aujourd'hui des métaphores. La violence, qui produisait du sacré, ne produit plus rien qu'elle-même... Le verrou du meurtre fondateur, levé par la Passion, libère aujourd'hui une violence planétaire, sans qu'on puisse refermer ce qui a été ouvert. Car nous savons désormais que les boucs émissaires sont innocents. La Passion a dévoilé une fois pour toutes l'origine sacrificielle de l'humanité. Elle a défait le sacré en révélant la violence » (Girard, 2008, pp. 11-12).

Les progrès de la raison constituent-ils un facteur de réduction de la violence ? Il est évident pour René Girard que la raison ne peut en aucun cas freiner la violence. Puisque la raison nie, par définition, le sacré et le religieux et donc la violence comme principe de structuration des rapports sociaux. La seule issue réside dans la conversion. C'est à partir de ce point que notre auteur prend la défense du christianisme car il voit dans celui-ci et les idées qui structurent un moyen d'échapper au déferlement de la violence dans notre monde moderne. « *Un bouc émissaire reste efficace aussi longtemps que nous croyons en sa culpabilité. Avoir un bouc émissaire, c'est ne pas savoir qu'on l'a. Apprendre qu'on en a un, c'est le perdre à tout jamais, et s'exposer à des conflits mimétiques sans résolution possible. Telle est la loi implacable de la montée aux extrêmes. C'est le système protecteur des boucs émissaires que les récits de la Crucifixion finiront par détruire, en révélant l'innocence de Jésus, et, de proche en proche, de toutes les victimes analogues. Le processus d'éducation hors des sacrifices violents est donc en train de s'accomplir, mais très lentement, de façon presque inconsciente. C'est de nos jours seulement qu'il aboutit à des résultats de plus en plus sensationnels sous le rapport de notre confort, mais toujours plus périlleux pour l'avenir de la vie sur la planète. Pour rendre la révélation entièrement bonne, pas menaçante du tout, il suffirait que les hommes adoptent le comportement recommandé par le Christ : l'abstention des représailles, le renoncement à la montée aux extrêmes » (Girard, 2007, pp. 17-18). Que faut-il alors entendre par conversion ? Pour René Girard se convertir revient à prendre conscience de la nature fondamentalement mimétique de nos désirs et avoir conscience de nos boucs émissaires sur lesquels nous déchargeons la violence accumulée. C'est *l'imitation Christi*, René Girard renoue finalement avec ses premiers travaux sur l'origine des désirs, en proposant aux hommes de prendre Jésus comme médiateur. Et c'est à travers cette médiation des désirs par le biais de Jésus que les hommes vont renoncer à la violence. Le libre arbitre consiste alors à choisir les bons médiateurs.*



Conclusion

Nous voudrions pour terminer, mobiliser la pensée girardienne afin d'éclairer un aphorisme de Friedrich Nietzsche, tout aussi célèbre que celui que nous avons mentionné plus haut : « *L'homme est une corde, entre bête et surhomme, tendue - une corde sur un abîme. Dangereux de passer, dangereux d'être en chemin, dangereux de se retourner, dangereux de trembler et de rester sur place* » (Nietzsche, 1974, p.26). La corde c'est la modernité, la pensée moderne qui a permis à l'homme de s'émanciper de sa condition animale et de développer une culture, une science, des technologies... C'est cette corde qui a hissé l'homme dans des contrées que même les plus optimistes des premiers penseurs modernes n'auraient jamais sans doute pu imaginer. Et cette corde est tendue, car la modernité refuse de voir en arrière, refuse de voir dans son origine la violence. Les tensions sont donc toujours plus fortes entre un homme qui est condamné à avancer, poussé par l'élan de la modernité et des attaches qu'il refuse de voir et assumer. La position est des plus inconfortable. Impossible de se retourner en arrière, c'est certain, car cela reviendrait à réhabiliter le sacré et imiter les sociétés primitives pour contenir la violence. Or ce mécanisme, on le sait, ne peut plus fonctionner compte tenu de la révélation des évangiles. Avancer est également périlleux car nos raisonnements d'homme moderne masquent et escamotent la réalité de notre propre violence. L'homme est donc condamné à avancer et cet avancement l'expose chaque fois un peu plus à sa propre violence. Comment sortir de cette situation inextricable ?

On connaît la solution de F. Nietzsche qui a pris le parti de la violence et de la volonté de puissance ; on connaît aussi l'abîme dans lequel ce coup de rein nous a plongé. Une plus grande violence ne semble pas être en mesure de contraindre et résoudre les paradoxes de la modernité. Elle nous ramène inéluctablement dans une sous-humanité qu'elle masque pour ensuite mieux la révéler. Le culte dionysiaque d'un surhomme ne peut que nous mener à notre perte. La démocratie alors ? Forme de contrainte douce et légitime susceptible de faire émerger, pas à pas, de nouvelles valeurs qui permettrait aux hommes de dépasser leur propre condition. Nous pouvons en douter, car le jeu démocratique est construit sur la *mimesis*, on voit donc mal comment un système qui sacralise la rivalité peut faire émerger un système de valeurs non mimétique. La conversion ? C'est-à-dire renoncer à toute forme de rivalité mimétique et faire du Christ un médiateur externe. On se retrouve alors dans la posture du résistant qui doit se battre pour que ses valeurs ne soient pas balayées. René Girard est une parfaite illustration de cette pugnacité et combativité sur laquelle la conversion ne peut manquer de déboucher. Dans la plupart de ses derniers ouvrages, René Girard dépense une énergie folle pour répondre aux critiques qui l'accablent. Il faut donc se battre pour imposer aux hommes leur propre violence.

Il est en revanche certain que les prochaines étapes de l'aventure humaine seront placées sous le sceau du renoncement. Renoncement à certaines valeurs morales et éthiques afin de laisser la science et la technique progresser. Renoncement à certaines valeurs démocratiques afin de contenir la violence que vont inévitablement générer ces nouveaux progrès technologiques compte tenu des risques épidémiologiques, sanitaires, sociaux auxquels ils nous exposent. Ou alors renoncement à la *mimesis* afin de faire redescendre la fièvre concurrentielle à un niveau moindre, c'est-à-dire se priver de certains développements technologiques. La révolution qui nous attend est donc sans commune mesure et elle ne se fera pas sans violence, quelque soit l'issue.



Bibliographie

- Arendt H., (2002), *La condition de l'homme moderne*, Paris, Agora
- Bateson G., (1995), *Vers une écologie de l'esprit, tome 1*, Paris, Seuil
- Debré R., (2003), *Le feu sacré, fonctions du religieux*, Paris, Fayard
- Dupuy J. -P., Deguy M., (1982), *René Girard et le problème du mal*, Paris, Grasset
- Freud S., (2004), *Totem et tabou*, Paris, Payot
- Gauchet M., (1985), *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris
- Girard R., (1961), *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Grasset, réédition, Paris, Hachette Littérature, 2008
- Girard R., (1972), *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, réédition Paris, Hachette Littérature, 1998
- Girard R., (1978), *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset
- Girard R., (1982), *Le bouc émissaire*, Paris, Grasset
- Girard R., (2004), *La voie méconnue du réel*, Paris, LGF
- Girard R., (2005), « La pierre rejetée par les pâtisseurs », *Théologiques*, vol. 13, N° 2, pp. 165-179
- Girard R., (2007), *Achevez Clausewitz*, Paris, Carnet Nord
- Girard R., (2009), *Christianisme et modernité*, Paris, Flammarion
- Girard R., Antonello P., Castro Rocha J. C., (2006), *Les origines de la culture*, Paris, Hachette
- Girard R., Stella Barberi M., (2006), *Celui par qui le scandale arrive : entretiens avec Maria Stella Barberi*, Paris, Hachette
- Mauss M., (2007) *Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris, PUF
- Nietzsche F., (2007), *Le gai savoir*, Paris, Flammarion
- Nietzsche F., (1974), *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, LGF
- Rogin Anspach M., (2002), *A charge de revanche : figures élémentaires de la réciprocité*, Paris, Seuil
- Serres M., (1994), *Atlas*, Paris, Juliard
- Wieviorka M., (2005), *La violence*, Paris, Hachette

