

RESUME. — L'article essaie de réévaluer la place de la violence dans les relations humaines. Suite aux travaux de René Girard, il s'agit de situer celle-ci dans le processus de fondation sociale. Une telle redistribution du rôle imparti à la violence implique de ne plus confondre le rapport de forces et l'origine des relations. Elle demande de n'escamoter aucun des deux éléments de la réalité – la force et la règle – non seulement pour découvrir leur jeu dans les pratiques mais aussi pour restituer aux relations toutes leurs complexités.

Mots-clés : violence, pouvoir, règle, force, croyance, imitation, possession.

ABSTRACT. — This article sets out to re-evaluate the place of violence in human relations. In pursuance of the work of René Girard, this violence is apprehended within the process of social foundation. Such a redistribution of the role assigned to violence implies that we should no longer treat power relations and the origins of social relations as a single phenomenon. This approach requires that neither facet of reality – force and rule – be eluded with a view to unravelling their interaction in the forms of practice but also to render those relations the complexity that characterizes them.

Key words : violence, power, rule, force, belief, imitation, ownership

René Girard : la violence et le pouvoir

Jean-Marc ROY

Maître de conférences à l'Université du Havre

L'investigation girardienne (Première partie) plonge dans l'infrastructure du pouvoir pour en faire apparaître la violence, voire la *mimesis* dont les racines s'étendent jusqu'au règne animal.

L'homme apparaît en se séparant de l'animal au moment où ses rapports mimétiques prennent une intensité telle qu'ils menacent la survie de l'espèce s'ils ne trouvaient leur dénouement dans le mécanisme du bouc émissaire. La communauté humaine se rassemble et se forge autour du meurtrier de cette victime. Ce discours sur l'origine trouve une « positivité »¹ dans une violence, celle de la communauté contre le bouc émissaire, laquelle inaugure l'histoire qui émerge du sacrifice et du religieux. Seulement pour René Girard, surtout à partir de la révélation chrétienne, le mécanisme victimaire s'est enrayé. Le rituel n'est plus opérant, la désacralisation se propage avec le savoir de la violence qui interdit de plus en plus aux hommes de se laver les mains des persécutions dont ils sont seuls responsables. Les communautés, les institutions et les pratiques sont déstabilisées de l'intérieur. Elles s'ouvrent inéluctablement sur un monde qui se condense pour poser – non à des groupes humains épars, mais à l'ensemble de la communauté humaine – les difficultés qui résultent d'une violence qui ne trouve plus d'extériorité (le barbare, l'ennemi, le marginal, la sorcière, le peuple étranger, voire la nature) pour se répandre innocemment, avec bienveillance et « positivité ».

De l'importante contribution de René Girard à l'histoire des idées, nous souhaitons seulement retenir et discuter, pour l'instant, son apport à la théorie du pouvoir : l'hypothèse du meurtre fondateur. Il nous semble que, s'il faut faire une place à la violence, elle ne peut, en aucun cas, être centrale. Dans cette perspective, Camille Tarot² a déjà souligné l'importance du deuil et de la mémoire collective dans le processus de fondation. Il n'attire pas simplement l'attention sur un événement, si dramatique soit-il, qui enclencherait la dynamique culturelle et sociale, mais il invite aussi à considérer la relation que les hommes nouent avec la mort ou avec leurs pratiques. Cette complexification des rapports entre l'homme et sa violence permet de réintroduire la catégorie de la relation et, avec elle, l'ensemble des forces en jeu à l'intérieur du pouvoir : le désir et le rapport mimétique n'ont plus le monopole, car l'événement – le meurtre – apparaît aussi fait de la pensée, de la volonté et de l'action.

1 René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, 1978, p. 271.

2 Camille Tarot, *Le Symbolique et le Sacré, théories de la religion*, Éd. La Découverte/M.A.U.S.S., 2008, p. 747.

Ce n'est pas seulement une redistribution des rôles à l'intérieur du pouvoir qui est en question. Si des acquis de la recherche girardienne doivent être maintenus, cela ne peut se faire sans reconsidérer la notion de violence et, en conséquence, les limites dans lesquelles se forge une culture. Si la violence ne produit rien, la communauté se limite pour exister. Elle se donne la règle de son action. La difficulté est de ne pas occulter la règle pour l'action ou l'inverse, afin de ne pas retomber dans un structuralisme justement dénoncé par René Girard, ou bien dans un matérialisme qui aboutit toujours d'une manière ou d'une autre à une réification du pouvoir. Si cette difficulté est bien prise en compte, ce n'est pas simplement le Royaume de Dieu qui s'accomplit dans la soumission à la règle³ ; de même « si le destin de Jésus dans le monde ne diffère pas du destin de la Parole divine [...], si le Christ et cette Parole [...] ne font qu'une seule et même chose »⁴, c'est parce que le pouvoir dans le monde, quel qu'il soit, peut très bien être analysé en termes de force (penser, désir, volonté et action) ou de règle, il s'offre à l'interprétation qu'elle privilégie l'un ou l'autre de ses éléments, mais il se compose irréductiblement des deux dont le jeu permet au pouvoir de se limiter ou non, de se régler et de tomber aussi dans la violence (Deuxième partie).

La difficulté en cause – le jeu de la règle et de la force – ne soulève pas qu'une question soumise à l'interprétation. Elle dénonce le problème que constitue le pouvoir. Si, comme René Girard le repère, la communauté se forge contre le bouc émissaire, si elle surdétermine ce dernier qui passe pour malveillant et bienveillant et qu'elle tente finalement d'incarner le pouvoir, ce n'est pas simplement par l'effet d'un mécanisme. Mais, dans la mesure où elle se règle aussi autour du meurtre d'un seul, elle ne croit pas qu'en ses forces, même si elle reste fascinée par une violence. Tant que l'homme ou la communauté se limitent, tant que se joue en eux une lutte pour la règle ou pour la force, le pouvoir n'est pas seulement une question de désir et de forces, mais un problème : celui de la croyance (Troisième partie).

I. — LA DEMARCHE GIRARDIENNE

La grande force de la pensée de René Girard tient à sa résistance devant les évidences culturelles. Son scepticisme incisif le place aux confins du social, de la culture et de l'humain, là où l'homme contemple ses œuvres, sans se contenter de la curiosité de l'observateur distant et rassuré quant à lui-même ; il fait montre de ce sérieux, qui met en question l'homme, par lequel non seulement ce dernier se retourne sur lui-même, mais aussi endosse l'homme en tant qu'il est un problème pour l'homme.

Son scepticisme n'est donc pas une démarche déconstructive et nihiliste, mais une critique inquiète, passionnée et éclairante. Il ancre tout d'abord l'étude sur le terrain solide du comportement, particulièrement sur celui du sacrifice qui lui sert de pierre de touche. Il constate et impose la violence comme réalité fondamentale des pratiques humaines. Cette investigation, qui détourne donc le regard de la positivité de l'ordre social pour attirer notre attention sur le substrat destructif de la communauté, ne retombe pas simple-

³ René Girard, *Des choses cachées...*, op. cit., p. 275.

⁴ *Ibid.*, p. 285.

ment dans une autre évidence que constituerait celle de la violence. Elle s'enrichit d'un questionnement sur la nature humaine dans laquelle la violence reste le pivot pour approcher l'aveuglement que l'homme manifeste par rapport à sa destructivité ou pour dénoncer l'établissement des différences, des identités et des catégories sociales. René Girard nous propose une approche de l'ambiguïté et de l'ambivalence du pouvoir, lequel lui apparaît dans la fascination de l'homme pour sa violence, surtout, pour le meurtre, et dans la « méconnaissance » que l'homme a de lui-même. Il cherche, en dernier ressort, un dévoilement du religieux qu'il construit comme la catégorie sociale ultime dans laquelle l'homme, le pouvoir, la violence et le sacré se nouent pour fonder les relations jusqu'à se confondre.

« Le sacrifice est une affaire d'hommes et c'est en termes humains qu'il faut l'interpréter »⁵. René Girard essaie d'évacuer toute prétention à sortir du pouvoir. Son analyse, non seulement du sacrifice, mais aussi de l'activité humaine, se maintient au niveau des rapports de forces, qu'on l'envisage sous l'angle de la relation (avec les dieux, l'homme ou la nature), sous celui de l'imitation ou encore de la communauté, voire de la force (désir, volonté, pensée, action ou loi). La responsabilité de l'homme est totale parce que le pouvoir est toujours renvoyé à lui-même. C'est dans ce cercle que forme le pouvoir et auquel personne n'échappe que René Girard cherche à nous transporter afin de faire jaillir la violence : si l'on rencontre des discriminations, des riches et des pauvres, des amis et des ennemis, s'il existe des exclusions et des condamnés à mort, si l'homme a des « raisons » ou la communauté a la raison d'État, aucune pratique ni aucune règle n'occulte ces « affaires humaines », cette brutalité, voire cette méchanceté qui, depuis toujours, se confond avec l'histoire qui est marquée au sceau de la responsabilité irrévocable de l'homme envers l'homme.

À propos du pouvoir, il ne faut donc plus se laisser égarer par la finalité (le bien commun, le bonheur, la sécurité, la croissance) invoquée par les autorités, ni souscrire par exemple à la prétendue médiation que le sacrifice accomplirait entre le sacrificateur et la divinité⁶, mais, au contraire, le réalisme impose de s'inquiéter des moyens qui dévoilent alors les rapports conflictuels. Si la communauté se forge avec le meurtre du bouc émissaire, si elle se replie aussi sur sa force pour découvrir son unité, c'est que le pouvoir ne s'accomplit que dans la séparation. D'un côté, ce dernier se laisse formuler avec des règles et impose des conditions qui excluent et, de l'autre, il se présente comme force et il recèle toujours un rapport de forces⁷. Ce que René Girard nous donne à voir et à méditer, c'est ce qu'il appelle « la violence intestine »⁸, c'est-à-dire la nécessaire dualité à l'intérieur des relations sans laquelle il n'y a pas d'unité, la communauté contre la victime (ou le déviant) sans laquelle la communauté ne se rassemble pas dans le sacrifice ou, plus généralement, l'opposition des groupes humains sans laquelle ne se forment pas l'identité et la différence.

Dans une telle intimité avec la destructivité de l'homme, il n'y a plus de différence sociale fondamentale. L'inceste n'apparaît plus, par exemple, comme

5 René Girard, *La Violence et le Sacré*, Grasset, 1983, p. 136. Voir aussi *Des choses cachées...*, *op. cit.*, p. 319-321 ; *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Grasset, 1999, p. 41.

6 René Girard, *La Violence et le Sacré*, *op. cit.*, p. 17.

7 Contra Pierre Clastres, *La Société contre l'État*, Éd. de Minuit, 2007, p. 20.

8 René Girard, *La Violence et le Sacré*, *op. cit.*, p. 19.

une donnée absolument irréductible, de même que le parricide ou le crime⁹. L'ordre est essentiellement mouvant et tributaire de l'arbitraire de la violence, des limites contingentes et historiques de la communauté. Ainsi, René Girard souscrit aux analyses de Lévi-Strauss dans la mesure où elles dénoncent l'arbitraire de la famille biologique. Si la parenté repose sur l'échange, si la famille résulte de l'alliance, ce qui est premier, c'est bien l'alliance, et non la famille. Mais les significations culturelles renvoient à une « séparation réelle »¹⁰ pour René Girard : si le système ou la règle sont bien premiers par rapport à la biologie, qui est donc culture, ils sont seconds par rapport à la violence.

L'analyse girardienne nous propose, finalement, une archéologie de la différence. Mais celle-ci est prise dans sa radicalité qui suppose de ne pas se laisser aveugler par le sens qu'elle dévoile ; elle n'est pas envisagée sans son étayage dans les autres forces de l'homme. Si, par exemple, la prohibition de l'inceste constitue une séparation entre des hommes et des femmes quant à leurs relations sexuelles toujours possibles, elle est aussi un comportement, un désir, une volonté. Une règle n'a de réalité que dans la mesure où elle appartient au vécu. Si elle est transgressée, elle n'existe qu'en tant qu'elle reste encore un effort pour ceux qui la revendiquent, et même pour celui qui la viole. Le menteur cache la réalité de la règle, mais il continue aussi d'affirmer celle qu'il refuse. L'inapplication d'une règle n'est possible que parce qu'elle existe d'une certaine manière, c'est-à-dire qu'elle repose sur des forces. De même, la transgression est aussi une règle, elle peut être formulée en termes de moyens et de fins, même si la règle n'est pas alors définie explicitement. Le pouvoir fait sens parce qu'il lie toujours la règle et la force, c'est-à-dire qu'il est à la fois une différence et un effort. Dans le langage girardien, c'est par les termes d'identité et de différence qu'est approché le jeu des deux éléments du pouvoir. D'ailleurs, l'auteur constate, à juste titre, qu'à l'intérieur d'une culture, on voit les différences et l'on passe à côté de l'identité¹¹. Le pouvoir est mieux appréhendé dans ses règles, qui passent pour donner la communauté, les hiérarchies, les différences, et qui offrent la possibilité, par exemple, à un homme de trouver une femme. Il n'apparaît pas en principe comme une force surdéterminée par rapport à une autre, comme un désir, une volonté, une pensée ou une action qui s'imposent par rapport à d'autres. Il n'est pas volontiers considéré comme un rapport de forces qui autorise la femme à l'un et la refuse à l'autre dans la mesure où les relations sont perçues comme différenciées : une femme apparaît simplement comme une mère, une sœur, ou une étrangère. « La violence humaine est toujours posée comme extérieure à l'homme »¹².

René Girard conceptualise ce problème du jeu de la règle et de la force lorsqu'il envisage la « réciprocité » de la violence dont il donne un exemple dans l'analyse comparative de la justice des sociétés primitive et moderne. Il distingue le système prophylactique des primitifs dans lequel le sacrifice sert d'instrument de prévention dans la lutte contre la violence et le système judiciaire qui rationalise la vengeance en s'abattant sur le coupable. Mais il remarque que, quels que soient les procédés mis en place pour endiguer la violence,

⁹ *Ibid.*, p. 176.

¹⁰ *Ibid.*, p. 27.

¹¹ *Ibid.*, p. 235.

¹² *Ibid.*, p. 125.

ils ne sont pas étrangers eux-mêmes à la violence¹³ : car, en exigeant un rapport direct entre culpabilité et châtement, nous croyons appréhender une vérité qui échappe aux primitifs ; mais faire violence aux violents, c'est encore de la violence¹⁴. Un second exemple de cette réciprocité est tiré de l'idée primitive de contagion¹⁵ qui comprend non seulement la maladie épidémique, mais encore la rage homicide. Si la science moderne ne s'intéresse qu'au premier cas, la société primitive, en l'absence de tout système judiciaire, s'inquiète surtout de la seconde. Dans tous les cas, pour les empirismes religieux ou scientifique, il s'agit de contrôler les contacts avec les forces contagieuses et d'éviter leur destructivité implacable, mais aussi il est nécessaire pour le premier de sacrifier et pour le second de traiter (voir par exemple le vaccin), finalement d'employer le mal contre le mal. La pensée religieuse accède donc à cette vérité selon laquelle, pour l'homme, le mal et le remède ne font qu'un, « même si les hommes ne pénètrent pas le secret de cette dualité. Il leur faut distinguer la bonne violence de la mauvaise »¹⁶.

Si on n'interroge pas pour l'instant la validité de ce concept de réciprocité de la violence, si on ne se demande pas comment René Girard rend compte de cette extériorité de la violence, il nous faut retenir comme un acquis fondamental de sa démarche l'attention qu'il porte à l'infrastructure des règles et à leur rapport avec la force. Cependant, il nous faudra expliciter ce rapport à l'intérieur des relations, selon lequel tout pouvoir fait sens ou tout sens est une épreuve de force.

Ce scepticisme girardien se prolonge et s'approfondit dans les remarques relatives aux rites ou encore dans celles qui reprennent la controverse sur l'origine de la « violence impure ». Le rite est la répétition d'un premier lynchage spontané qui a ramené l'ordre parce qu'il a refait l'unité perdue contre la victime¹⁷. La découverte de l'« enfoui »¹⁸ du pouvoir met aussi en évidence que la reproduction d'une société n'est pas seulement celle d'un ordre, mais aussi de sa destructivité. Quelle que soit la position adoptée devant l'hypothèse « du meurtre fondateur », l'histoire ininterrompue de la violence confirme pour le moins que le pouvoir introduit des distinctions qui sont aussi le langage des retranchements qu'il opère. De même, si on part de la prise en considération du jeu de la règle et de la force, le questionnement sur l'origine d'une violence est réinterprété et restitué dans le phénomène victimaire. Qui est à l'origine de la première faute qui entraîne la sanction ? Qui est chargé de la « violence impure » qui légitime la violence sociale ? Il faut bien distinguer ces questions de celle de l'origine de la violence : celles-là perdent tout crédit dans l'exposé girardien, la seconde est fondamentale (voir *infra*). Les premières ne révèlent que la tentation traditionnelle d'évacuer sa violence au moment où on est pris par elle. « Chacun, d'abord, se croit capable de maîtriser la violence, mais c'est la violence qui maîtrise tous les protagonistes successifs, les insérant à leur insu dans un jeu, celui de la réciprocité violente... »¹⁹. Les prétextes

13 *Ibid.*, p. 40.

14 *Ibid.*, p. 14.

15 *Ibid.*, p. 49.

16 *Ibid.*, p. 61.

17 *Ibid.*, p. 150.

18 Camille Tarot, *op. cit.*, p. 50.

19 René Girard, *La Violence...*, *op. cit.*, p. 107.

invoqués pour recourir à la violence n'en constituent pas la cause même s'ils n'incriminent et ne connaissent que la violence de l'autre (la violence impure), ils sont déjà dans la violence. Si on ne se laisse pas aveugler par les règles, on découvre les conditions qu'elles posent, les différences qu'elles forment, les exclusions qu'elles justifient, on rencontre à leur revers le rapport de forces et la possibilité d'une violence.

La plongée dans les profondeurs inquiétantes du pouvoir, cette tentative de retourner les forces contre elles-mêmes pour dégager l'entière responsabilité de l'homme envers lui-même, l'autre et le monde, aboutit au religieux et repose sur lui. Le religieux n'est pas pour René Girard une superstructure, qui simplement tromperait l'homme sur un destin qui lui reste à prendre en main ou encore un phénomène historique dont la sortie constituerait l'avènement d'une liberté enfin dégagée de l'obscurité ou des possibilités des origines ; il est la réalité même du pouvoir. « La présence du religieux à l'origine de toutes sociétés humaines est indubitable et fondamentale. De toutes les institutions sociales, le religieux est la seule à laquelle la science n'a jamais réussi à attribuer un objet réel, une fonction véritable. Nous affirmons donc que le religieux a le mécanisme de la victime émissaire pour objet... »²⁰.

En devenant la catégorie sociale fondamentale, le religieux girardien s'accompagne d'une surdétermination du désir. Parmi les forces humaines, le désir est central pour notre auteur. Il est d'abord désir de l'être. « L'homme désire intensément, mais il ne sait pas exactement quoi, car c'est l'être qu'il désire, un être dont il se sent privé et dont quelqu'un d'autre lui paraît pourvu »²¹. Le pouvoir – même s'il est envisagé à partir du désir – est donc aussi une relation à l'être. Il se positionne par rapport à ce qu'il n'a pas. Or, c'est dans cette relation qu'il produit de la règle et de la force et qu'il se limite aussi parce qu'il ne peut pas conquérir l'être sans se détruire. Avoir l'être reviendrait à tout objectiver, à tomber dans la dernière violence qui anéantirait avec elle le pouvoir possible. Le religieux est justement le creuset dans lequel s'élaborent les limites. Mais la centralité du désir chez René Girard escamote la complexité du phénomène : parce que le désir imite le désir de l'autre, le bouc émissaire et la violence accaparent la réalité du pouvoir.

II. — LE DEPLACEMENT DU POUVOIR VERS LA VIOLENCE

La théorie girardienne gagne en efficacité dans l'archéologie du pouvoir par la réification qu'elle opère du rapport de forces. Elle obtient cet effet en se polarisant sur le désir au détriment de la pensée, de la volonté ou de l'action, c'est-à-dire du jeu complexe des forces en présence dans l'homme et dans sa relation aux autres et au monde. Elle tombe dans l'hégémonie d'un désir qui prend l'objet, le sujet et le rival dans une relation triangulaire. Le sujet désire l'objet parce que le rival lui-même le désire et devient le modèle du sujet sur le plan « essentiel du désir »²². « Le désir est essentiellement mimétique, il se calque sur un désir modèle, il élit le même objet que ce modèle [...] Deux désirs qui convergent sur le même objet se font mutuellement obstacle. Toute

²⁰ *Ibid.*, p. 140.

²¹ *Ibid.*, p. 217. Voir aussi *Quand ces choses commenceront*, Arléa, 2006, p. 31.

²² René Girard, *La Violence...*, op. cit., p. 217.

mimesis portant sur le désir débouche automatiquement sur le conflit »²³. Le modèle devient la victime. Celle-ci incarne finalement le pouvoir et doit mourir pour donner ce qu'elle est censée avoir. L'inspiration sceptique précédemment analysée passe au second plan au profit d'une théorie du désir et de l'imitation²⁴. Elle trouve que « le vrai manipulateur du processus, le sujet de la structure dans le cycle mimétique, n'est pas le sujet humain [...], mais bien le mimétisme lui-même »²⁵. On ne cherche plus dans l'infrastructure, et on impose l'hégémonie de la force au détriment de la relation de celle-ci avec les règles. L'homme n'est plus responsable.

Dans la conception girardienne, si un déplacement du pouvoir se manifeste vers la victime avec l'ambivalence qui est attribuée à cette dernière²⁶, il s'accomplit définitivement en faveur de la violence qui apparaît bonne ou mauvaise²⁷, bienveillante ou malveillante²⁸. La violence apparaît finalement comme le siège de toute ambivalence parce qu'elle est une réalité en soi²⁹. D'ailleurs, cette unité fondamentale de la violence est exprimée métaphoriquement par l'image d'une flamme qui dévore tout ce qu'on peut jeter sur elle³⁰. Cette métaphore indique une première forme de glissement du pouvoir vers un matérialisme qui surdétermine la violence par rapport au pouvoir en soulignant la simplicité de cette dernière. Ainsi, comme de l'eau trop longtemps et maladroitement canalisée, la violence « déborde et se répand aux alentours »³¹. De même, la sexualité trop longtemps comprimée³² finit par avoir des effets dévastateurs ou, encore, la violence est « apparentée »³³ pour la société primitive, à un comportement dont la simplicité recouvre la violence : le sacrifice. Derrière cette tendance métaphorique d'un réalisme très concret se profile un autre réalisme, conceptuel celui-là, qui se forme autour de l'idée de substitution qui passe pour la propriété cardinale de la violence. Ainsi, aucune « différence essentielle »³⁴ ne doit être faite entre le sacrifice humain et le sacrifice animal parce qu'au fond la violence est plastique et qu'elle se prête à toute sorte de métamorphose. De même que le désir sexuel accueille de multiples substitutions d'objet, la violence s'exerce, par l'entremise de « la manœuvre sacrificielle »³⁵ sur des victimes de différentes natures, de préférence, toutefois, sans conséquence pour la communauté : la violence se substitue donc naturellement à une autre. Cette plasticité de la violence peut sans doute aussi se reconnaître dans la contagiosité décrite précédemment. Pour l'élaboration du concept, l'analyste retient donc non seulement

23 *Ibid.*, p. 217.

24 René Girard, *Des choses cachées...*, *op. cit.*, p. 16 : « Il n'y a rien ou presque, dans les comportements humains, qui ne soit appris, et tout apprentissage se ramène à l'imitation ».

25 René Girard, *Je vois Satan...*, *op. cit.*, p. 97.

26 René Girard, *La Violence...*, *op. cit.*, p. 149.

27 *Ibid.*, p. 61.

28 *Ibid.*, p. 149.

29 René Girard, *Des choses cachées...*, *op. cit.*, p. 289 : « [...] la violence, dans tous les ordres culturels, est en dernière analyse le véritable sujet de toute structure rituelle, institutionnelle, etc. ».

30 René Girard, *La Violence...*, *op. cit.*, p. 51.

31 *Ibid.*, p. 21.

32 *Ibid.*, p. 57.

33 *Ibid.*, p. 101.

34 *Ibid.*, p. 22.

35 *Ibid.*, p. 59.

l'homogénéité de la violence (elle peut simplement se diviser en violences se substituant les unes aux autres) mais aussi, plus essentiellement, la simplicité de la violence c'est-à-dire son caractère non relationnel. La violence n'est pas une réalité complexe parce qu'elle n'est jamais seulement un terme dans une relation qui l'engloberait ; elle n'est jamais soumise à des règles ou à des limites parce qu'elle n'implique pas d'autre sujet que l'impersonnalité de la mimesis et qu'elle ne suppose rien qui échappe à son emprise ; elle est simple et non relationnelle ou elle n'est qu'en relation avec elle-même : une violence renvoie à d'autres violences possibles. Elle devient, grâce à ce traitement définitionnel réifiant, un concept opératoire qu'il suffit d'appliquer aux relations sociales et humaines pour résoudre, avec la force de l'évidence, les difficultés d'interprétation que ces mêmes relations posent. Ainsi, pour rendre compte d'une différence entre les sociétés primitives dites sacrificielles et les sociétés modernes ou, encore, pour exposer les problèmes résultant du sacrifice qui dégénère en violence réciproque, il y aurait une « usure »³⁶ du sacrifice. L'utilisation de ce terme d'usure trahit toujours cette attirance pour les métaphores dont le réalisme chosifiant rejoint l'effort de conceptualisation de la violence, laquelle ne s'use que parce qu'elle subit, comme une chose, les assauts du temps qui passe ou qu'elle est un concept dont on vérifierait la plus ou moins grande extension selon le moment considéré de l'histoire sociale.

Le caractère non relationnel de la violence girardienne prend toute son ampleur à propos de la crise sacrificielle. Celle-ci est envisagée tantôt comme « une perte de la différence »³⁷ tantôt comme « une chute dans la violence réciproque »³⁸. Dans le premier cas, la crise sacrificielle produit l'indifférenciation qui jette les hommes dans un affrontement perpétuel les privant de tout caractère distinctif, de toute identité. « On ne peut même plus parler d'adversaires au sens plein du terme, seulement de choses à peine nommables qui se heurtent avec un entêtement stupide »³⁹. René Girard remarque, à juste titre, que la pensée moderne ne réussit pas à penser l'indifférenciation comme violence. Plus fondamentalement, il souligne aussi l'impuissance du langage à exprimer l'effacement de toutes différences : « la réalité de la crise sacrificielle glissera toujours entre les mots »⁴⁰. Or, ce n'est pas précisément qu'un problème de langage. Si « la confusion violente » ne peut en toute rigueur se dire, c'est parce que le pouvoir ne se conserve qu'à défaut d'une suppression totale des différences⁴¹. Tant qu'il y a du pouvoir, il y a des limites ou le jeu irréductible de la force et de la règle. Seule la violence ultime consommerait, définitivement, non seulement les désirs, les pensées, les volontés ou les actions, mais aussi les différences que ces derniers introduisent. Seule, elle ne s'accompagnerait plus d'une séparation et d'une limitation des communautés et des hommes, et elle ne trouverait plus personne pour la dire.

36 *Ibid.*, p. 63.

37 *Ibid.*, p. 77.

38 *Ibid.*, p. 69, 77 et 214.

39 *Ibid.*, p. 81.

40 *Ibid.*, p. 100.

41 Voir d'ailleurs, René Girard, *Le Bouc émissaire*, Grasset, 1982, p. 23 : « l'expérience d'indifférenciation correspond donc à quelque chose de réel sur le plan des rapports humains, mais elle n'en est pas moins mythique. Les hommes, et c'est ce qui se passe à notre époque, tentent de la projeter sur l'univers entier et à l'absolutiser ». Voir aussi p. 48.

La crise sacrificielle donnerait aussi lieu à une violence réciproque. Les mêmes difficultés et les mêmes conclusions s'imposent. Ainsi, si, au « paroxysme de la crise, la violence est à la fois l'instrument, l'objet et le sujet universel de tous les désirs »⁴², c'est parce qu'elle est considérée comme une relation réciproque. Cette réciprocité, qui est aussi exprimée dans l'effet mimétique⁴³ de la violence, est impossible. Là encore, la violence ne peut être une simple relation réciproque parce que la crise ne serait pas un événement social, mais l'anéantissement de l'histoire. Aucune violence ne peut renvoyer à elle-même, sauf la dernière. L'effet mimétique de la violence traduit bien aussi cette simplification fallacieuse du pouvoir dans laquelle il n'y aurait plus d'autre rapport que celui de la violence avec elle-même, c'est-à-dire en réalité aucune relation. L'analyse girardienne de la violence reste possible tant que l'on comprend cette dernière dans une unité purement conceptuelle, comme une chose qui a des parties simplement homogènes qui peuvent donc s'additionner (pour l'expulsion du bouc émissaire) ou se réciproquer (dans la crise sacrificielle).

C'est à propos de la notion d'interdit, qui totalise avec rigueur les intuitions et l'effort de conceptualisation girardien, que l'on rencontre les grandes inspirations sceptiques de l'auteur relatives à l'infrastructure du pouvoir et à leur mise en forme dans un concept de violence. Là encore, la séduction de l'argumentation tient à la simplicité de la notion de violence adoptée. Sa faiblesse résulte de la réduction qu'elle accomplit dans la compréhension de la violence, et aussi de l'interdit⁴⁴ et des limites. Ainsi, la règle est considérée comme l'envers de l'interdit, car, pour René Girard, l'endroit, c'est l'interdit qui est premier par rapport à la règle⁴⁵. Cette manière de questionner l'origine pour en faire un problème d'antériorité est déterminante ; elle conditionne, avant même qu'on les cherche, les solutions apportées à une théorie de la violence, de la communauté ou du pouvoir ; elle introduit irréductiblement l'interprétation dans un débat génétique, qui ne peut se conclure d'une façon satisfaisante pour l'entendement hiérarchisant que par la découverte d'une cause, c'est-à-dire de ce qui jusqu'à présent est peut-être resté caché – et non mystérieux – et qui ne demande qu'à être dévoilé : la violence pour René Girard, car l'interdit n'est pour lui que de la violence « figée sur place »⁴⁶. C'est pourquoi le mécanisme du bouc émissaire est donné pour créateur de la règle⁴⁷, pour « responsable du fait qu'il existe une chose telle que l'humanité »⁴⁸ ou encore que la violence stabilise la différence dans le mythe⁴⁹. Il n'y a rien de figé, et certainement pas la violence. Celle-ci est essentiellement un mouvement destructeur qui consomme de la relation. Le pouvoir en général n'a pas d'autre permanence que celle que l'on trouve en le regardant de

42 René Girard, *La Violence...*, *op. cit.*, p. 215.

43 *Ibid.*, p. 51.

44 *Ibid.*, p. 322.

45 *Ibid.*, p. 353.

46 *Ibid.*, p. 321.

47 *Ibid.*, p. 367. Voir aussi René Girard, *Je vois Satan...*, *op. cit.*, p. 119.

48 *Ibid.*, p. 324. Voir aussi René Girard, *Des choses cachées...*, *op. cit.*, p. 131 : « Entre l'animalité proprement dite et l'humanité en devenir, il y a une rupture véritable et c'est la rupture du meurtre collectif, seul capable d'assurer des organisations fondées sur des interdits et des rituels, si embryonnaires soient-ils ».

49 *Ibid.*, p. 367.

loin, à travers les systèmes normatifs, qu'ils soient religieux, juridiques ou moraux. Le juriste prudent le sait bien, même s'il est aussi parfois tenté par des systématisations. Il cherche inlassablement le droit dans des applications de celui-ci aux cas concrets. Pourquoi ? Parce que les pratiques sont toujours instables. Elles ont besoin d'être investies à chaque instant ; si elles peuvent prendre consistance, c'est dans le recul objectivant que l'on projette sur elles. Le présent est fait de l'incertitude du rapport entre les règles et les forces possibles, la répétition n'est jamais acquise, mais conquise : c'est pour cela qu'il y a une histoire.

La violence est une subordination de la règle à la force. Le meurtre ne donne rien en lui-même il supprime une relation à l'autre, il détruit justement parce qu'il ne fait pas de règle, parce qu'il objective totalement la victime. Il se détruit en tant que pouvoir, car il se perd par son exercice⁵⁰ ; il induit donc la recherche d'une autre relation, d'un autre pouvoir, d'un meurtre peut-être, le second meurtre – la répétition – est un nouveau pouvoir. La violence est un mouvement qui consomme de la relation, qui n'est possible que tant qu'existe du pouvoir, c'est-à-dire de la relation à soi, à l'autre et au monde. Le meurtre – même celui d'un bouc émissaire – n'est pas créateur ; il ne fait qu'éteindre une relation en éliminant l'un des sujets de celle-ci, car il ne se limite pas et ne subordonne pas la force à la règle ; il est nécessairement pris dans une relation qui l'englobe. En réalité, il y a du pouvoir parce qu'il se limite. Le meurtrier ou la communauté peuvent tuer de nouveau parce qu'ils n'ont pas tout objectivé, mais ils ont seulement objectivé la victime. Ils ont malgré tout subordonné leurs forces – pas toutes certes – à une règle qui les place à l'abri de la violence possible.

Le meurtre du bouc émissaire ne forme ni l'interdit ni la communauté. Il détruit un pouvoir : la relation à la victime. S'il intervient dans la fondation de la communauté, il reste déterminé par une limite, celle qui rassemble les forces du groupe derrière la majorité et qui donne à la fois la communauté et la victime. La communauté est un pouvoir qui est à la fois sa règle (la majorité contre un) et sa force (la force qui se détache du bouc émissaire et s'individualise). Mais, si elle peut tuer l'un de ses membres pour s'établir, elle se limite non pas avec unanimité, mais par la majorité contre un membre. L'unanimité n'est que la résultante de la soustraction opérée par la majorité, de même que la violence est une possibilité de l'existence de la communauté. L'analyse du pouvoir vérifie l'hypothèse du « meurtre fondateur », mais elle suppose aussi une redistribution à l'intérieur du pouvoir du rôle imparti à la violence et, plus précisément, au meurtre. Le pouvoir comporte toujours des limites. Seulement, il faut tenir compte des leçons girardiennes. La limite ne résulte pas uniquement des règles ni des différences qu'elles imposent. René Girard repère excellentement la destructivité induite par le pouvoir, mais il confond cette négativité avec le processus de fondation. Le pouvoir introduit un rapport hiérarchisant dans lequel la force est aussi sa règle ; il taille dans les relations possibles et se retourne contre lui-même⁵¹ ; il est un rapport de forces dont

50 *Contra* René Girard, *Le Bouc émissaire*, *op., cit.*, p. 280 : « La puissance ordonnatrice de la violence ».

51 V. René Girard, à propos du pouvoir individuel, *Des choses cachées...*, *op., cit.*, p. 321 : « A la lumière de nos analyses, il faut pourtant conclure que toute démarche sacrificielle, même et surtout retournée contre soi-même, ne correspond pas à l'esprit véritable du texte évangéli-

l'une supprime l'autre ou une règle qui ne donne pas sans exclure ; il trie parmi les désirs, les volontés, les pensées et les actions, voire les hommes, il sépare la communauté du bouc émissaire, le travailleur de l'outil de production, l'homme de la femme, l'homme de ce qu'il nie ou rejette de lui-même ; il limite et compose toujours avec au moins un sujet ou avec l'être ; il individualise et forme la relation à l'autre, au monde et à soi-même. Si un pouvoir peut toujours être interprété en tant que force (c'est le sens de la démarche girardienne), il peut l'être également comme règle et différence (voir Lévi-Strauss), mais il pose véritablement à l'interprète le problème de cette révolution qu'il accomplit sur lui-même, de la relation qu'il propose et, finalement, de la nature humaine.

René Girard apporte des éléments déterminants dans ce débat. Car s'il a tendance à réifier le pouvoir au détriment de la relation, son scepticisme atteint ces profondeurs où l'homme s'éprend de lui-même et il dénonce la tentation d'incarner le pouvoir.

III. — L'INCARNATION DU POUVOIR ET LA CROYANCE

Si on ne se polarise plus seulement sur l'un des aspects du pouvoir, si on lui restitue l'homme comme sujet, on se demande encore pourquoi la communauté s'organise autour du sacrifice humain, comment elle se limite pour exister.

Les spéculations de René Girard sur le désir, sur l'imitation, sur l'omniprésence de la violence ne laissent pas indifférent, voire elles séduisent parce qu'elles sont en résonance avec le phénomène de possession. À propos du mythe d'Œdipe, il relève que l'élaboration mythique déplace l'indifférenciation violente pour la rassembler sur la personne d'Œdipe⁵². Comment le mythe peut-il aboutir à une incarnation de la violence ou mieux du pouvoir ? La violence menace la communauté d'autodestruction parce qu'elle prend tous les protagonistes (Créon, Thirésias et Œdipe) dans « le tourbillon qui les emporte » et elle « fait de tous la même chose très exactement »⁵³. Seulement, elle ne donne rien, car elle consomme de la relation et ne peut en elle-même subordonner les forces à la règle et produire des différences. Même si René Girard réifie la violence pour lui donner un rôle qu'elle ne peut jouer, il a une très forte intuition du problème que pose la circularité du pouvoir et de l'envoûtement de l'homme par lui-même. Désirer, vouloir, penser ou agir, c'est faire preuve de force ; renoncer à les exercer, s'inhiber, voire se détruire, c'est encore du pouvoir, l'homme ne sort jamais de la relation, du rapport de forces, de la puissance, il y est immergé⁵⁴, il est le seul sujet. Lorsqu'il veut, pense, agit, c'est lui qui veut, pense, agit ; il adhère à sa volonté, à sa pensée... il en est

que ». V. aussi Nicolas Machiavel, *Le Prince*, Gallimard, 2008, p. 19 : « Et l'on a vu par expérience que ce sont les Français qui ont fait en Italie la grandeur du pape et de l'Espagne et qu'ainsi ils y ont provoqué leur propre ruine. D'où se peut tirer une règle générale qui ne trompe jamais, ou rarement, c'est que celui qui fait la puissance d'un autre fait en même temps sa propre ruine. »

52 René Girard, *La violence...*, *op. cit.*, p. 119.

53 *Ibid.*, p. 108.

54 Jeanné Favret-Saada, *Les Mots, la mort, les sorts*, Gallimard, 2005, p. 325 note 7 : « Si l'on peut dire que le sorcier possède ses victimes, il n'en est pas moins, lui-même, possédé par sa force ».

possédé dans la violence. C'est de cette possession dont René Girard a une intuition très forte. Le concept de mécanisme et l'effet mimétique du désir sont pour lui aussi des manières de la dire. Œdipe lui apparaît comme un « véritable bouc émissaire humain », car, dans la crise, « il s'est bien passé quelque chose comme une intense possession collective »⁵⁵. Ainsi dans la crise, dans la révolution, les repères s'estompent, les différences et les identités établies ne sont plus contraignantes : l'oscillation continue qui agite la communauté l'empêche de fixer un ordre ; cette dernière est hantée par les traîtres, les délateurs, les réactionnaires... Chacun « voit son double »⁵⁶ parce que personne n'échappe à l'instabilité générale. Tout membre de la communauté apparaît monstrueux, car il est essentiellement suspect, même pour lui-même puisqu'il se trouve constamment en situation de trahir l'ordre qui est, quant à lui, pris de mouvements frénétiques et donc incapable de légitimer un comportement. Le désordre n'est pas encore un autre ordre qu'on ne saurait pas voir ; il est l'instabilité profonde de l'homme ou de la communauté, d'un pouvoir qui se limite toujours dans ses convulsions puisqu'il ne se détruit pas, mais qui n'arrive pas à se stabiliser ni par la tradition ni par l'habitude et qui n'a pas établi pour l'instant de nouvelles pratiques.

Mais s'il y a bien une possession qui trouve avec le bouc émissaire une possibilité d'entrer dans la formation d'un ordre social, elle n'est pas le mécanisme girardien. Elle manifeste un processus d'objectivation, une relation à son propre désir, mais aussi à sa volonté, à sa pensée, ou à son action dans laquelle l'homme est pris par lui-même, et l'on peut donc bien dire qu'il se voit partout ou qu'il ne reconnaît que des doubles. Mais si l'homme tombe ainsi en lui-même ou s'il cherche à se subordonner à ses forces et notamment à son désir, il croit d'abord en lui, il ne peut vivre que dans la négation de la relation à l'être qu'il est et qu'il n'a pas et il doit trouver en lui et par lui-même le pouvoir. Vouloir, désirer, penser, agir réclament toujours une position fondamentale qui n'est que la relation à l'être, la croyance à ce que l'on ne peut avoir, mais qui nous fonde. Toutefois, cette croyance ne forme pas un savoir puisqu'elle dissout l'objectivité possible dans la relation à l'être, parce qu'elle est l'homme qui se limite, la relation qui laisse intacte, au minimum et de manière problématique, le sujet, la relation qui se refuse au moins le meurtre ou le suicide. Ainsi, le « mécanisme du bouc émissaire » ne pose pas à proprement parler un problème de « méconnaissance »⁵⁷. Selon René Girard, « la méconnaissance constitue une dimension fondamentale du religieux. Et le fondement de la méconnaissance n'est autre que la victime émissaire, le secret de la victime émissaire jamais percé à jour »⁵⁸. En réalité, croire n'est pas connaître ni même penser, c'est l'acte par lequel l'homme accomplit la règle fondamentale de son existence ; il ne juge pas, mais se limite. Cette rotation de l'homme ou de la communauté sur eux-mêmes focalise l'ensemble des forces de l'homme. On peut donc bien dire alors que ceux-ci désirent, veulent,

⁵⁵ *Ibid.*, p. 245.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 237.

⁵⁷ *Contra ibid.*, p. 348.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 156. V. aussi René Girard, *Des choses cachées...*, *op. cit.*, p. 186, 233 et 252 : « Cette lecture sacrificielle de la passion [...] doit être critiquée et révélée comme le malentendu le plus paradoxal et le plus colossal de toute l'histoire, le plus révélateur, en même temps, de l'impuissance radicale de l'humanité à comprendre sa propre violence, même quand celle-ci lui est signifiée de la façon la plus explicite. »

pensent ou agissent, mais aucun désir ni aucune volonté, pensée ou action n'ont la primauté dans le retournement total de l'homme sur lui-même : aucune force n'a, à ce moment-là, d'autre importance que de se soumettre à la règle, d'être prise dans un mouvement auquel elle participe, mais qui, pour se former, la possède et l'identifie aux autres forces.

Le mécanisme de la victime émissaire rend dans une certaine mesure compte de la croyance et de la tentation qui se joue en elle. Certes, pour René Girard « la ferme croyance de tous n'exige pas d'autres vérifications que l'unanimité irrésistible de sa propre déraison »⁵⁹. Or, cette unanimité provient, selon lui, de la mimesis qui porte « sur le désir qui débouche automatiquement sur le conflit » et qui trouve son dénouement dans un mécanisme « autorégulateur ». Il y aurait « une unité non seulement de toutes les mythologies et de tous les rituels, mais de la culture humaine dans sa totalité, religieuse et antireligieuse, et cette unité des unités est tout entière suspendue à un mécanisme [...] qui assure spontanément l'unanimité de la communauté contre la victime émissaire et autour d'elle »⁶⁰. Nous avons vu le déplacement qu'opère la théorie girardienne dans le pouvoir au profit de la violence, la réification qui en résulte et qui occulte l'homme pour un sujet impersonnel (la mimesis) au détriment de l'aspect relationnel du pouvoir et finalement de la croyance. La centralité du désir concourt à ce déplacement. Elle en fait le pivot autour duquel les autres forces s'agrègent, car le désir est « essentiellement imitatif » ; il répète, au fond, le désir de l'autre. Mais le désir n'a aucune hégémonie. Il instaure une séparation, une préférence parmi les désirs comme la volonté parmi les volontés, la pensée parmi les pensées ou l'action parmi les actions. La possession repérée par René Girard qui intervient dans la formation de l'ordre n'est donc pas « que la forme extrême de l'aliénation au désir de l'autre »⁶¹. Mais elle est la recherche d'une soumission non seulement au désir de l'autre, mais aussi au sien : elle n'est pas strictement une imitation, car le désir de l'autre est en réalité le désir du désir de l'autre ou encore, plus généralement, la tentation d'objectiver, de subordonner la règle non seulement à son désir, mais aussi à sa pensée, à sa volonté ou à son action. Bref, le désir reste tributaire de la séparation initiale, de la position fondamentale par rapport à l'être, c'est-à-dire de la croyance. L'imitation est seconde.

La croyance installe le religieux au fondement du pouvoir et de la communauté. René Girard insiste sur l'unité de la pensée humaine et l'impossibilité des modernes à en rendre compte puisqu'ils jugent « la pensée primitive différente de la nôtre alors qu'elle est semblable »⁶², ils ne peuvent admettre que « le faux sur le plan religieux est tout autre chose qu'une erreur grossière, il empêche les hommes de s'entre-détruire. »⁶³ Si l'on apprécie le meurtre de la victime émissaire alors qu'il accompagne l'ordre, il apparaît comme une conséquence effrayante, le pouvoir est tragique, car il ne peut rien donner sans prendre. Mais encore plus essentiellement, ce dernier en tant que croyance est certainement tout autre chose qu'une « erreur grossière » et surtout il est au-delà du jugement sur le vrai et le faux ; ils les fondent. L'objectivité scientifique

59 *Ibid.*, p. 60.

60 *Ibid.*, p. 448.

61 *Ibid.*, p. 244.

62 *Ibid.*, p. 348.

63 *Ibid.*, p. 348.

permet de poser avec assurance un jugement sur la validité ou non d'un raisonnement, mais elle suppose au préalable ce retournement dans lequel l'imagination, le désir, la volonté, bref les forces, sont soumis à la règle d'une universalité objectivante. Croire d'abord, juger ensuite⁶⁴.

L'incarnation du pouvoir est donc aussi un phénomène de croyance. « La victime passe pour incarner la violence sous sa forme bienveillante aussi bien que malveillante, c'est-à-dire la toute-puissance qui domine les hommes de très haut »⁶⁵. Ce n'est pas la violence, mais le pouvoir que la victime incarne. Si la violence n'est pas confondue avec le pouvoir, l'incarnation doit être centrée sur la victime. D'ailleurs, René Girard a une formulation plus précise lorsqu'il envisage la royauté sacrée africaine : « La victime émissaire est l'arbitre de tous les conflits, on fait d'elle l'incarnation de toute souveraineté »⁶⁶. L'incarnation introduit une autre dimension du pouvoir, celle qui disparaît derrière les assurances des conventions sociales, les habitudes, et plus généralement l'efficacité d'un pouvoir – que ce soit celle de la magie, de la religion ou de la science et de la technique modernes. L'envers du pouvoir, c'est la croyance et non la violence, même si la première emporte avec elle la seconde dans le processus de fondation. Le retournement du pouvoir s'accomplit dans la croyance. L'hypothèse du meurtre fondateur en saisit l'un de ces mouvements radicaux. Si la communauté se forge au détriment de l'un de ses membres, si en se retournant contre elle-même elle fait une victime, son mouvement rotatoire est aussi sa croyance. Pouvoir, c'est croire. En inhibant toutes les pulsions meurtrières sauf une, en réalisant une telle règle, la communauté se limite, sépare la majorité du bouc émissaire, s'individualise en tuant la victime et croit devoir le faire. Un pouvoir (et non la violence) est toujours dynamique et circulaire tant qu'il subordonne les forces à la règle ; sa rotation n'est que le mouvement de la croyance qu'il manifeste⁶⁷. L'objectivité scientifique se conquiert par exemple par la surdétermination de la possibilité d'une universalisation du discours à laquelle les forces sont soumises. Mais encore faut-il croire⁶⁸ à l'importance de cette universalité, quel que soit par ailleurs son rendement dans l'arrondissement de la nature. La magie, d'ailleurs, cherche la même maîtrise sur la nature, même si elle la poursuit par d'autres voies. Elle montre donc, en tant que croyance, une continuité du pouvoir humain. L'homme se cherche et s'invente tant qu'il se règle, croit et préfère des désirs, volontés, pensées et actions et renonce à d'autres.

Croire, c'est pouvoir. La croyance n'est pas une conséquence du pouvoir⁶⁹, mais elle est le pouvoir lui-même, le mouvement par lequel il introduit un rapport de la force à la règle. Si la communauté se forme avec le meurtre du

64 Karl Barth, *Saint Anselme*, labor et fides, 1985, p. 147 : « L'insensé a dit dans son cœur : Il n'y a pas de Dieu – cette proposition est aussi un article de foi, qu'en tant que tel exige la connaissance ».

65 René Girard, *La Violence...*, *op. cit.*, p. 149.

66 *Ibid.*, p. 165.

67 *Contra* René Girard, *Des choses cachées...*, *op. cit.*, p. 132 : « pour comprendre le passage de la socialité animale à la socialité humaine [...] (il) suffit de postuler une intensité plus grande du mimétisme et des rivalités qui en résultent pour déclencher un mécanisme proprement victimaire [...] ».

68 Émile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, PTJF, 2005, p. 298 et 625.

69 La croyance ne concerne donc pas seulement la culpabilité de la victime (voir *contra*, René Girard, *Le Bouc émissaire*, *op. cit.*, p. 61 et 244) ou encore le caractère maléfique de la victime ou son caractère bénéfique (*ibid.*, p. 68).

bouc émissaire, elle doit surdéterminer la victime, croire que celle-ci incarne le pouvoir. L'incarnation appelle le meurtre : d'une part, car celui qui est censé avoir le pouvoir est aussi celui qu'on doit tuer pour avoir à notre tour la puissance ; d'autre part, si la communauté incarne le pouvoir, c'est qu'elle cherche à le prendre. En dernière instance, la croyance qui impose « le meurtre fondateur » et l'incarnation n'est que la tentation pour la communauté de se fonder, de trouver dans un rapport de forces ou dans une règle le pouvoir, de créer l'homme par l'homme.

La croyance pose un problème. Si elle ancre le savoir, le vouloir ou l'agir dans la relation à l'être, elle ne constitue a priori aucun savoir, aucune volonté ou action. Elle peut toujours être niée, voire anéantie par la violence dont le meurtre est l'archétype parce qu'il réalise le dernier savoir, la dernière subordination de la règle à la force, l'objectivation radicale de l'être, mais aussi le mouvement final. La croyance est le problème parce qu'elle n'est pas déterminée. Elle n'a donc, en elle-même, ni endroit ni envers et son mouvement de sens définitif. Elle réalise simplement, par l'homme et pour l'homme, la possibilité de jouer de la règle et de la force, de se limiter et d'accueillir son humanité, l'être en l'homme et dans le monde, ou, au contraire, d'essayer de le réifier et de le détruire pour s'autofonder⁷⁰. L'incarnation identifiée par René Girard au fondement de la société montre cette dualité de l'affirmation et de la négation de l'être dans sa radicalité et dans sa complexité. Le meurtre dénonce la communauté dans la tentation de prendre le bouc émissaire pour le pouvoir et d'objectiver totalement la réalité. Mais une telle croyance sociale, cette négation de l'être, n'est possible que parce que la communauté se limite, qu'elle n'absorbe pas la réalité dans ses forces tombant ainsi dans cette indifférenciation qui ne serait pas simplement une crise, mais la destruction totale. La violence n'est pas en elle-même la solution de la crise, car elle ne fait que perpétuer le mouvement destructif, l'impossibilité de se régler. Mais, pour René Girard, si la communauté est infestée par les doubles monstrueux, « rien ou presque n'est nécessaire »⁷¹ pour qu'elle se fonde avec l'extermination d'un seul. Les doubles monstrueux fourniraient le « moyen terme entre différence et identité nécessaire à la polarisation de la violence sur une victime unique qui représente toutes les autres »⁷². En réalité, cet égalitarisme est une sorte d'*optimum* dans l'indétermination de la croyance dont les extrêmes oscillent de la relation à l'être à l'objectivation totale. Il forme un « moyen terme », si l'on veut, puisque les doubles impliquent à la fois la reconnaissance de l'autre et donc ce qui ne peut se métamorphoser en pouvoir possible, mais aussi le refus de l'autre et la tentation de l'objectiver ; mais la tentation n'est possible que par la reconnaissance.

Le bouc émissaire est le dénouement d'un processus complexe de la croyance, car, si la communauté finit par essayer de prendre le pouvoir là où il a été mis, elle se limite aussi ; elle incarne le pouvoir dans l'un des doubles et s'interdit l'objectivation totale ; elle se nie par sa violence et s'affirme dans son ordre. La possession manifestée par l'existence des doubles ne peut donc

70 Nietzsche : « L'individu a été si bien pris au sérieux, si bien posé comme un absolu par le christianisme, qu'on ne pouvait plus le sacrifier : mais l'espèce ne survit que grâce au sacrifice humain », cité par René Girard, *Quand ces choses...*, *op. cit.*, p. 20.

71 René Girard, *La Violence...*, *op. cit.*, p. 121.

72 *Ibid.*, p. 238.

s'expliquer uniquement par le désir de l'autre sans recourir à un mécanisme, sans supprimer le sujet du désir, et finalement consentir à une réification du pouvoir et de la violence possibles lesquels n'apparaissent alors que comme des réalités en soi en dehors de toute relation. Conséquemment, le « tous contre un » n'apparaît plus comme le seul procédé du pouvoir. Il en est sans doute une possibilité qui se confond avec les origines de la structuration des sociétés humaines. Mais le retournement du pouvoir peut très bien s'accomplir de manière plus radicale : la communauté peut se nier, se posséder d'elle-même et disparaître dans sa violence, voire dans le « un contre tous ». L'histoire humaine se caractérise par l'accumulation des forces (capital, sciences et techniques) dont l'instabilité se manifeste dans des crises économiques ou des menaces atomiques qui deviennent planétaires. La régulation est beaucoup plus contraignante, la tentation du pouvoir plus séduisante. La toute-puissance se trouve à portée de main, même pour un seul homme – le dernier homme – qui pourrait suffisamment croire en la force pour chercher le pouvoir dans l'objectivation de la communauté des hommes. Le « un contre tous » ne réaliserait pas la dernière violence puisque ce dernier homme se limiterait encore. Mais il porterait seul, désormais, la croyance et la relation à l'être. Il ne se confronterait plus qu'à un autre – lui-même – en concentrant de manière titanique tous les enjeux du pouvoir dans la dernière relation possible. Le sacré n'est pas infini⁷³, mais indéfini. L'homme peut incarner le pouvoir dans un homme, voire dans la communauté elle-même. Mais il ne peut pas aller au-delà, car la violence n'est jamais transcendante⁷⁴, ni l'autorité extérieure⁷⁵. Elle détruit ici et maintenant de la relation jusqu'à l'anéantissement total parce qu'elle n'existe pas seulement dans la communauté⁷⁶, ou elle n'est pas uniquement complice du pouvoir⁷⁷ : elle est inhérente à cette croyance en l'homme seul. Ce n'est pas alors la violence que l'homme adore⁷⁸, mais c'est lui-même.

La rupture entre la société sacrificielle et la société non sacrificielle⁷⁹, entre l'adoration du bouc émissaire et le fétichisme moderne nous semble en définitive illusoire. Un tel religieux ne vise pas seulement à tromper la violence. Il dupe et il possède l'homme tant que ce dernier tente de se posséder, tant qu'il entreprend d'autant plus de tout maîtriser que le pouvoir se dérobe et

73 *Contra ibid.*, p. 360.

74 *Contra ibid.*, p. 76, 214 et 397. V. cependant : « La fausse transcendance de la violence », René Girard, *Le Bouc émissaire*, *op. cit.*, p. 245. René Girard, *Je vois Satan...*, *op. cit.*, p. 70.

75 *Contra* Hanna Arendt, *La Crise de la culture*, Gallimard, 2007, p. 129 : « La source de l'autorité dans un gouvernement autoritaire est toujours une force extérieure et supérieure au pouvoir qui est le sien ; c'est toujours de cette source, de cette force extérieure qui transcende le domaine politique que les autorités tirent leur "autorité", c'est-à-dire leur légitimité, et celle-ci peut borner leur pouvoir ».

76 *Contra*, René Girard, *La Violence...*, *op. cit.*, p. 370 et *Je vois Satan...*, *op. cit.*, p. 25.

77 Voir sur la responsabilité totale de l'homme dans la destruction du pouvoir, Karl Jaspers, *La Bombe atomique et l'avenir de l'homme*, Buchet Chastel, 1963, p. 381.

78 *Contra*, René Girard, *La Violence...*, *op. cit.*, p. 386.

79 *Ibid.*, p. 22 et *Des choses cachées...*, *op. cit.*, p. 183. V. cependant à propos de l'interprétation de l'anorexie contemporaine, René Girard, *Anorexie et désir mimétique*, Ed. de L'Herne, 2008, p. 122 : « L'impératif qui pousse ces femmes à se laisser mourir de faim vient de toute la société. C'est un impératif unanime. De ce point de vue, donc, c'est organisé comme un sacrifice. Et le fait qu'il soit inconscient montre, de manière assez effrayante, qu'il y a une espèce de retour à l'archaïsme dans notre monde. »

attise la convoitise, tant que son effort pour être sacralisé des forces qui se retournent contre lui.

royj@univ-lehavre.fr