



**HAL**  
open science

**La Violence révélée [Violence Unveiled],  
Climats/Flammarion**

Claude Chastagner, Gil Bailie

► **To cite this version:**

Claude Chastagner, Gil Bailie. La Violence révélée [Violence Unveiled], Climats/Flammarion: L'humanité à l'heure du choix. 2004. hal-04388869

**HAL Id: hal-04388869**

**<https://univ-montpellier3-paul-valery.hal.science/hal-04388869>**

Submitted on 15 Jan 2024

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

**Gil Bailie**

**La Violence révélée. L'humanité à l'heure du choix.**

**[Violence Unveiled : Humanity at the Crossroads, Crossroad Publishing, 1996]**

**Traduction Claude Chastagner**

**Climats/Flammarion, 2004**

**Pour René et Martha Girard,**  
**avec toute ma reconnaissance pour leur amitié.**

Et voilà que le voile du Sanctuaire se déchira en deux, du haut en bas...

Mt 27,51

...le Diable est descendu chez vous, frémissant de colère et sachant que ses jours sont comptés.

Rev 12,12

Tout va se disloquer, le centre ne tient plus

L'anarchie s'est emparée du monde...

Une révélation doit être proche

William Butler Yeats

Sonnez les cloches qui peuvent encore sonner

Oubliez vos offrandes parfaites

Il y a une fissure en toute chose

C'est ainsi que pénètre la lumière.

Leonard Cohen

## **Table des matières**

Avant-propos par René Girard

Remerciements

*Introduction*

L'ouverture dans le plancher

*Chapitre 1*

“La confusion la plus totale”

*Chapitre 2*

“Jésus, il a tout chamboulé”

*Chapitre 3*

“La cérémonie où naissait l'innocence”

*Chapitre 4*

Des témoins très éprouvés

*Chapitre 5*

Au pays des miroirs

*Chapitre 6*

Savoir le lieu pour la première fois

*Chapitre 7*

Un texte en travail

*Chapitre 8*

Traverser le Jourdain, vis-à-vis de Jéricho

*Chapitre 9*

Les prophètes

*Chapitre 10*

Qu'ils se repentent de la violence de leur justice

*Chapitre 11*

“Ses pièges sont détruits”

*Chapitre 12*

“C'est achevé”

*Chapitre 13*

“Où est-il, le sage” ?

*Chapitre 14*

La voix de La Cruz

*Épilogue*  
Rachète le temps

Notes

Index

## Avant-propos

*La violence révélée* parle de la crise spirituelle que traverse notre époque. C'est aussi une œuvre littéraire, où se croisent de façon souvent miraculeuse des périodes historiques et des documents culturels si différents les uns des autres qu'il nous paraît impossible qu'on puisse les réunir, jusqu'à ce que ce livre nous prouve avec éclat le contraire. Gil Bailie a un tel talent, ses analyses une telle force qu'il arrive à rapprocher Bob Dylan du mythe Aztec de Tezcatlipoca sans donner l'impression d'un manque d'harmonie ou de continuité.

Pourtant, malgré la facilité avec laquelle *La violence révélée* se lit, je tromperais le lecteur si je lui donnais l'impression qu'il s'agit d'un ouvrage de vulgarisation. C'est une pièce essentielle d'un combat intellectuel et spirituel aux conséquences capitales pour notre avenir. Je me sens personnellement concerné car je travaille depuis de nombreuses années sur certaines des idées que ce livre aborde. Elles apparaissent ici sous leur plus beau jour, plus que jamais accessibles à des lecteurs de tous horizons.

Cette impression est due, me semble-t-il, à la place centrale donnée aux exemples tirés de l'actualité et que Bailie utilise avec beaucoup d'élégance et de maîtrise. Lorsqu'un écrivain traite de questions contemporaines, il est rare que son style ne reflète pas l'inconsistance et la vulgarité des sources par lesquelles l'information lui est parvenue. Ce n'est pas le cas de Bailie. Il aborde l'actualité aussi bien à la lumière de la tragédie grecque que du texte biblique. Il peut rendre Eschyle accessible grâce à Rodney King et dégager Rodney King des clichés journalistiques en l'analysant dans une perspective eschylienne. Il peut même se pencher sur les faits divers les plus banals sans compromettre l'intégrité de ses analyses. Il nous transporte sans effort à un niveau bien supérieur à celui auquel, pour la plupart des auteurs, le lecteur moyen peut se hisser.

Notre monde traverse une grave crise religieuse et culturelle. De nombreux chrétiens ont fini par être persuadés que pour autant que notre religion influence le monde, cette influence s'avère plus négative que positive. Le christianisme ne peut pas changer le monde, pense-t-on, parce qu'il n'a aucune pertinence, aucun sens. Ce n'est qu'un *mythe* de plus.

Pour la plupart des gens, le christianisme ressemble trop à un mythe pour ne pas en être un. Il fut un temps où, comme Jésus, de nombreuses divinités périssaient de mort violente, après

quoi, comme Jésus, elles ressuscitaient. Le texte chrétien ne peut être qu'une nouvelle version de ces mythes universels de résurrection. Que pourrait-il être d'autre ?

Le livre que vous allez lire rejette avec force ce consensus nihiliste. Il propose au contraire une apologie fort peu conventionnelle du christianisme. Au lieu de contourner ou de minimiser les similitudes qui existent entre les mythes et l'Évangile, il se fonde sur elles et sur les faits mêmes qui sembleraient prouver que le relativisme est à notre époque la seule attitude possible. Dans ce livre, les rapprochements entre les mythes et l'Évangile servent à affirmer, et non rejeter, la spécificité de la tradition judéo-chrétienne.

Comment est-ce possible ? C'est ce que vous allez découvrir en lisant ce livre. Gil Bailie atteint son but avec tant de clarté, de puissance dramatique et de simplicité qu'il devrait guérir le "complexe d'infériorité" dont souffrent de nombreux chrétiens face aux attaques philosophiques et pseudo-scientifiques dont leur religion fait l'objet. Le problème avec les chrétiens, c'est qu'ils ont perdu toute confiance dans l'Évangile. S'ils écoutent ce que leur dit ce livre, ils découvriront que les Évangiles proposent une anthropologie du religieux supérieure à tout ce que les sciences sociales ont pu apporter et ils comprendront l'inanité du relativisme religieux.

Dans ce livre, la Croix chrétienne apparaît comme un outil d'une grande puissance, non seulement pour comprendre la mythologie et les rituels religieux mais aussi pour interpréter les événements tout à la fois effrayants, horribles et admirables de notre époque. L'importance de *La violence révélée* tient à ce que cet ouvrage participe de la découverte d'une dimension trop souvent négligée des Évangiles, leur portée anthropologique, occultée jusque-là par des préoccupations trop exclusivement théologiques. Il faut noter, cependant, que la découverte de l'anthropologie évangélique ne contredit en aucune manière la théologie traditionnelle. Au contraire, elle en renforce la crédibilité aujourd'hui menacée.

Mis à part les Évangiles, les textes les plus éclairants de notre culture ne sont ni philosophiques, ni psychologiques, ni sociologiques, mais littéraires. C'est pourquoi, en plus d'être un livre magnifique sur le christianisme et sur la culture contemporaine, *La violence révélée* est aussi un superbe ouvrage de critique littéraire. Gil Bailie s'est entouré des plus grands écrivains occidentaux, en particulier des poètes anglais contemporains, pour démontrer que leurs intuitions remarquables anticipent bien souvent sur ses propres analyses. Je suis personnellement



convaincu que les écrivains occidentaux majeurs, qu'ils soient ou non chrétiens, des tragiques grecs à Dante, de Shakespeare à Cervantes ou Pascal et jusqu'aux grands romanciers et poètes de notre époque, sont plus pertinents pour comprendre la drame de la modernité que tous nos philosophes et tous nos savants. Les formidables analyses de ce livre ne font que renforcer cette conviction.

Par dessus tout, *La violence révélée* est un livre d'espoir. Ce qu'il y a de plus affligeant dans la vie intellectuelle contemporaine c'est que de façon plus ou moins explicite, elle confirme la remarque célèbre de Shakespeare selon laquelle "le bruit et la fureur *ne signifient rien*". Tel est le message que les courants de pensée les plus à la mode de la culture contemporaine nous répètent depuis des années. Mais malgré nos efforts pour accroître le tintamarre, le bruit et la fureur finiront bien par signifier quelque chose, et ce sera quelque chose de chrétien. C'est là, me semble-t-il, le message essentiel de ce livre essentiel.

René Girard

Stanford University

Novembre 1994

## Remerciements

Un jour que je demandais conseil à Howard Thurman et que je lui parlais longuement de ce dont le monde avait besoin, il m'interrompit et me dit : "Ne te demandes pas ce dont le monde a besoin. Demande-toi ce qui te fait vivre et te fait agir, parce que ce dont le monde a besoin, c'est de gens vivants".

En m'efforçant de suivre ce conseil, j'ai retrouvé le chemin de la riche tradition religieuse et littéraire occidentale. Peu de temps après, je commençai à enseigner dans un petit établissement que j'avais fondé en grande partie suite aux exhortations du docteur Thurman.

Vingt ans plus tard, j'ai toujours l'immense bonheur de faire cours sur des sujets littéraires et religieux qui me passionnent, en compagnie d'hommes et de femmes aussi passionnés que moi par ces questions. Notre petit cercle s'est agrandi, et nous avons accueilli un nombre croissant d'étudiants qui chaque semaine reçoivent les cours enregistrés sur une cassette. Avec le temps, des amitiés se sont nouées, pour lesquelles j'ai une immense gratitude. Ce livre est le fruit de ces cours et de ces amitiés.

Bien que la place me manque pour exprimer ici ma reconnaissance à tous ceux qui ont permis que ce livre existe, il y a quelques personnes que je voudrais tout particulièrement remercier. Pour leur amitié et leur soutien, Russ et Judy Dieter, Jim et Elizabeth Kemp, Salty Allen, Randy Coleman-Riese, Sally Grimshaw, Tom Richards, John et Nancy Boettiger, David et Joyce Bock, Jim et Jennifer Steinwedell, Jack Noble, James Jereb, Don Eddy et McGregor Smith. Pour la solidité de ses avis sur les questions spirituelles, Dunstan Morrissey. Pour leur gentillesse et leurs encouragements, Jack Gardner, Mary Leu McPherson et Mark Uzzo. Pour leurs conseils quant à la rédaction de cet ouvrage, Nancy Reynes et Judith Stephenson.

La dette que j'ai envers René Girard, Robert Hamerton-Kelly et James G. Williams est malheureusement bien trop grande pour que les mots suffisent à m'en acquitter. Si je devais citer les sources de chacune de mes réflexions, ce livre ne contiendrait plus que des notes. Pour leur érudition et leur amitié, j'exprime ma plus vive reconnaissance à Cesáreo Bandera, Byron Bland, Diana Culbertson, Roel Kaptein, Andrew McKenna, Wolfgang Palaver, Raymund Schwager, et de nombreux autres membres du Groupe de Recherche sur la Violence et la Religion.

Et bien sûr, pour leurs rires et pour leur amour, j'aimerais tout particulièrement exprimer

ma plus profonde gratitude à ma femme Kaeti et à nos enfants Allyson, Hunt et Aña.

Gil Bailie

Sonoma, Californie

Août 1994

**La violence révélée**

**Gil Bailie**

## Introduction

### L'ouverture dans le plancher

Le charpentier a percé une ouverture  
Dans le plancher du salon, et je suis là  
A regarder au fond du trou béant  
A quatre heures de l'après-midi,  
Pareil à Schliemann lorsque sa pelle  
A heurté la couronne des rois de Troie... 1

Richard Wilbur

•

Le travail du charpentier est inachevé. Le poète ne dit rien des travaux de rénovation en cours. Quel que soit l'aboutissement de ces travaux, on peut légitimement supposer que dans l'intervalle, les habitudes de la maison en seront perturbées. Le poète ne se plaint pas. Les travaux entrepris par le charpentier lui donnent l'occasion idéale d'explorer les fondations de la maison, de remonter le temps jusqu'à l'époque où le plancher a été posé". Il est content de s'être trouvé là à ce moment précis. Il s'agenouille pour mieux voir.

Le poète dit qu'il se sent pareil à Heinrich Schliemann, le marchand du XIXe siècle devenu archéologue et qui, malgré l'opinion établie des savants, pour qui la ville de Troie des poèmes homériques n'était qu'un mythe, découvrit les ruines de la cité antique. Tout comme Schliemann, le poète pressent que lui aussi va peut-être découvrir quelque chose qui est considéré par tout le monde comme une simple chimère.

Ces vers de Richard Wilbur me reviennent aujourd'hui à l'esprit parce qu'ils ont un certain rapport avec l'itinéraire intellectuel et spirituel à l'origine de ce livre. Il y a quelques années de cela, en parcourant les rayons de la librairie de l'Université de Californie, je suis tombé sur un livre au titre intrigant, *La violence et le sacré*, de René Girard.<sup>2</sup> Le nom de Girard ne m'était pas inconnu,

mais je n'avais pas lu ses ouvrages et ne savais pas vraiment de quoi il parlait. J'achetai le livre. Le lendemain matin, je l'ouvris et quelques minutes plus tard, j'éprouvai ce que Schliemann avait dû ressentir lorsque, au-delà du mythe, il avait rencontré la réalité tangible de la guerre de Troie. Je me sentis comme Richard Wilbur lorsqu'il s'est retrouvé à scruter par une ouverture dans le plancher de son salon.

Il y a un autre lien avec Homère. J'ai découvert *La violence et le sacré* à l'époque où je commençais à enseigner l'*Iliade* et l'*Odyssée*. Tout comme Keats lorsqu'il décrit, dans un sonnet célèbre, sa redécouverte d'Homère la première fois qu'il a lu la traduction de Chapman, j'ai redécouvert Homère en lisant ses poèmes épiques à la lumière des théories de Girard sur la culture, la religion et la violence. Depuis lors, la capacité explicative des théories de Girard n'a cessé de me surprendre. Qu'il s'agisse de comprendre un texte littéraire, un mythe antique, un événement historique ou le journal du matin, les perspectives qu'offre Girard me paraissent extrêmement précieuses. J'ai été tour à tour stimulé par la portée et la profondeur de sa découverte, et impressionné par ses conséquences immédiates sur le plan culturel. Pour moi, Girard est à l'origine de l'avancée intellectuelle la plus importante et la plus prometteuse de notre siècle. Il a élaboré ce que l'on peut décrire comme une théorie générale des sciences humaines qui pourrait permettre, entre autres, de résoudre l'opposition nature/culture qui, depuis si longtemps, déstabilise les sciences sociales et en freine le développement.

Ce n'est guère le moment de freiner le développement des sciences humaines. Nos villes sont en faillite, nos systèmes politiques s'effondrent et se désintègrent, notre sens des responsabilités historiques a pour ainsi dire disparu et, plus grave, notre équilibre social et psychologique semble à l'heure actuelle menacé. A la fin des années quatre-vingt, la guerre froide a soudainement pris fin, miracle auquel personne ne croyait, et tout aussi soudainement, le monde, que les principes de la guerre froide avaient maintenu en équilibre, a commencé à s'enfoncer dans le désordre, la haine et l'agressivité. Notre monde se débat aujourd'hui dans les affres de la confusion et de la violence. Chaque jour, la télévision en retransmet directement chez nous les scènes les plus choquantes, qui demeurent gravées dans notre sensibilité. A l'impression rassurante que la situation sociale et politique s'améliore, fait place une volonté de plus en plus inquiète de préserver ne serait-ce qu'un semblant de convention sociale. Des institutions fondamentales sont

ébranlées par l'effondrement de notre culture, effondrement dont la véritable nature nous échappe.

La vague de criminalité, de violence et de drogue dont nous sommes témoins n'est que le signe le plus visible d'une désintégration générale plus profonde. L'institution de la famille est dans une telle déroute que les séries télévisées, pour rester crédibles, doivent chaque automne en redéfinir les contours. La disparition de formes de relations durables, solides et stables au profit de contacts narcissiques de plus en plus fragiles et éphémères se poursuit à un rythme étourdissant. Le plus souvent, les premières victimes de ce processus vont chercher de l'aide et du réconfort auprès de spécialistes en psychologie obstinément attachés aux théories erronées qui sont partiellement à l'origine de la crise que nous connaissons. Dans l'intervalle, le nombre de ceux qui auront bientôt besoin de cette aide et de ce réconfort ne fait que croître, au rythme des tentatives effectuées par la jeunesse pour s'adapter au tourbillon social et moral dans lequel elle se trouve plongée. Tant que nous ne comprendrons pas la nature de la crise dont tous ces éléments sont des manifestations, nos tentatives pour résoudre les problèmes de notre société continueront de s'appuyer sur des hypothèses qui ne sont que les symptômes intellectuels de cette même crise.

Il existe certes un consensus chez ceux qui se préoccupent de la crise actuelle, quant à l'interdépendance des problèmes culturels, religieux, psychologiques et moraux, mais la réflexion sur la nature exacte de cette relation reste dans l'ensemble fragmentaire. On n'a guère l'espoir de trouver un jour un lien intelligible. Le spectacle affligeant de l'épuisement intellectuel et spirituel des doctrines marxiste et freudienne a entraîné une prudence légitime des sciences humaines quant aux théories globalisantes. Afin d'éviter toute honte supplémentaire, on se contente désormais d'objectifs et d'espoirs modestes. La théorie générale selon laquelle il est impossible de proposer une théorie générale est à peu près la seule à avoir reçu un accueil favorable au cours des dernières années. Lorsque dans ce climat René Girard a proposé une nouvelle théorie générale qui avait, prétendait-il, une portée universelle, ce fut avec agacement qu'on s'est senti obligés d'y prêter attention.

Girard affirme que ce qui arrive à notre monde n'est rien moins que la désintégration de la culture traditionnelle, processus irréversible qui représente un moment de vérité pour l'humanité. Nous sommes étourdis par une avalanche de changements, et nous risquons de nous égarer dans

l'histoire parce que nous n'avons pas une compréhension suffisamment claire de sa dynamique profonde et que nous ne tenons pas compte des forces qui la déterminent. A moins d'une meilleure compréhension de ce qui nous arrive, nous allons continuer d'être bousculés par les vagues successives de ce processus de désintégration, peu disposés à en percevoir la magnitude, incapables d'en saisir la portée intellectuelle et mal préparés à affronter le défi historique qu'il représente. Faire face à la crise dans toute son ampleur est une tâche certes redoutable, mais riche de promesses, et le prix à payer si nous n'en n'avons pas le courage est trop lourd pour qu'on puisse envisager un seul instant cette possibilité.

•

*La violence et le sacré* est sorti en France en 1972. *Le Monde* écrivait à l'époque : "L'année 1972 devrait être marquée d'une croix blanche dans les annales des sciences de l'homme. *La violence et le sacré* est non seulement un très grand livre, mais de plus un livre unique et fondamentalement actuel".<sup>3</sup> Un an plus tard, Éric Gans affirmait dans *Esprit* que les recherches de Girard en anthropologie avaient doté le monde d'un "point archimédien" à partir duquel il serait dorénavant possible de repenser les sciences humaines. Quelques années après, Sandor Goodhart affirmait que Gans était bien en dessous de la vérité et soulignait que les travaux de Girard pouvaient s'appliquer à l'étude de l'économie, des sciences politiques et même des sciences exactes.<sup>4</sup> En 1983, lors d'un colloque sur les travaux de Girard, le philosophe Paul Dumouchel résuma ainsi la situation :

Parti de la critique littéraire pour aboutir à une théorie générale de la culture en passant par une explication du rôle du religieux dans les sociétés primitives, et une réinterprétation radicale du christianisme, René Girard bouleverse tout le paysage des sciences de l'homme. L'ethnographie, l'histoire du religieux, la philosophie, la psychanalyse, la psychologie et la sociologie, le droit, bref les sciences sociales et celles qu'on appelait autrefois morales en subissent les retombées.<sup>5</sup>

•



Les théories de René Girard ne sauraient être résumées de façon suffisamment succincte pour une introduction sans y perdre en subtilité, et toute simplification en fausserait le sens, ce qui serait contraire à la fonction même d'une introduction. Contentons-nous de rappeler que Girard a dévoilé le rôle que la violence joue dans les religions archaïques et la place que ces systèmes religieux occupent dans la culture humaine. Si l'histoire de l'humanité n'est qu'une suite ininterrompue de violences, c'est parce que lorsque les cultures se décomposent, elles s'abîment dans la violence, et que lorsqu'elles se reconstituent, elles le font par la violence. La religion primitive est un système qui commémore à travers les mythes la violence fondatrice, et revit son apothéose fascinante par les rites. Les religions primitives confèrent une autorité morale exclusive à une forme spécifique de violence, lui attribuant suffisamment de puissance et de prestige pour empêcher toute autre forme de violence et rétablir l'ordre. La distinction classique entre le "sacré" et le "profane" s'est mise en place lorsque la culture a commencé à glorifier la violence décisive (le sacré) qui a mis un terme à un épisode de violence incontrôlée (le profane), et a transformé les combattants en adorateurs. Il est toujours extrêmement arbitraire d'opérer une distinction entre ces deux formes de violence, mais cette distinction n'en a pas moins des effets bénéfiques que la religion matérialise en sacralisant des formes de violence socialement acceptables auxquelles la culture peut avoir recours pour éviter une violence supérieure plus destructive." Il est de votre intérêt qu'un seul homme meure pour le peuple et que la nation ne périsse pas toute entière" disait Caïphe à propos de Jésus.

Caïphe faisait référence à un mécanisme de préservation de la culture qui est aussi vieux que la culture elle-même. Qu'il s'agisse du mythe assyro-babylonien selon lequel Marduk a créé le monde en tuant le monstre Tiamat, du mythe teutonique qui raconte comment Odin a engendré la terre en retirant le cadavre d'Ymir de la mer que formait son propre sang, du Pape Urbain II affirmant que la première Croisade était voulue par Dieu, de Thomas Jefferson déclarant que l'arbre de la liberté doit régulièrement être arrosé du sang des patriotes et des tyrans, ou de Lénine prétendant qu'on ne peut pas faire d'omelette sans casser des œufs, les cultures ont de tous temps commémoré un épisode de violence sacrée fondatrice, et estimé qu'en temps de crise, un de leurs devoirs les plus impérieux était de revivre cet épisode. La logique de la violence sacrée n'est nulle

part exprimée avec plus de laconisme ni dénoncée de façon plus absolue que dans le Nouveau Testament, lorsque le grand prêtre souligne de façon solennelle les avantages qu'elle procure et que la crucifixion en révèle aussitôt le caractère arbitraire et sanglant. Le récit de la crucifixion qui figure dans le Nouveau Testament ne reproduit les mythes et les mécanismes des religions primitives que pour mieux les dénoncer, exposant leur perversion et prenant le parti de ceux qui en sont les victimes. Comme l'a écrit Robert Hamerton-Kelly, un des plus subtils interprètes de Girard, "la théologie chrétienne fournit une critique radicale de la religion".<sup>6</sup>

Il y a cependant une vérité profonde dans les propos de Caïphe. Aujourd'hui encore, les cultures reposent sur des mécanismes victimaires bien plus que nous n'en sommes conscients.<sup>7</sup> La raison de la déroute actuelle de la culture, cependant, est que le mécanisme archaïque qui assurait la solidarité sociale ne produit plus aujourd'hui les mêmes effets positifs que jadis. Il a graduellement été dépouillé de son aura religieuse, et sa capacité d'instaurer un ordre culturel en a été amoindrie. En enveloppant de mystère la violence humaine, en en faisant endosser la responsabilité à des dieux, les religions archaïques dotaient d'une dimension métaphysique une certaine forme de force physique, la force généralement la plus absolue. Tant que les mythes qui voilaient certaines manifestations de violence humaine restaient actifs, la violence sacralisée réussissait à détourner, lorsqu'elles se présentaient, d'autres manifestations de violences, ou à les anéantir avec l'assurance que lui donnait son aura religieuse. Au fur et à mesure que les mythes qui divinisaient la violence perdaient de leur crédit, la différence entre la violence génératrice de désordre et celle génératrice d'ordre perdait elle aussi de sa pertinence.

Ce qui me ramène à mon ouverture dans le plancher du salon. Comme Girard l'explique dans son livre suivant, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, l'ouverture sur laquelle il s'est penché dans *La violence et le sacré* est l'œuvre d'un charpentier de Galilée mis à mort en public il y deux mille ans. Malgré l'aspect profondément novateur de sa théorie, Girard affirme qu'il ne fait que clarifier et développer une dénonciation de la violence sacrée dont les racines se trouvent dans la Bible hébraïque et son apothéose sidérante dans le récit de la Passion qui figure dans le Nouveau Testament. C'est le charpentier qui a creusé l'ouverture et Girard s'est contenté d'y regarder et d'y découvrir des choses qui y étaient cachées depuis la fondation du monde. "En cela, écrit Robert Hamerton-Kelly, Girard nous suggère une relecture possible de la foi biblique qui la

met au cœur d'un combat pour une culture qui dépasserait la violence".<sup>8</sup>

Selon les théories actuellement très en vogue du déconstructionnisme, la critique littéraire serait dans une phase de décomposition trop capitale pour être interrompue. Il n'y a que le texte qui compte. Toute lecture en vaut une autre. L'œuvre de Girard, cependant, définit les termes à partir desquels il serait possible de reprendre un travail critique, en l'ancrant à nouveau dans la réalité historique et en lui donnant une portée à la fois anthropologique et spirituelle. Comme critères d'évaluation de l'organisation culturelle, au sens large, et plus spécifiquement des traditions littéraires, Girard suggère la victime et la vérité sur la victime. Girard avance que la véritable tâche de la critique littéraire ne fait que commencer et qu'en son centre, se trouve la Croix. Se servant de la Croix comme principe herméneutique, l'œuvre de Girard déconstruit le déconstructionnisme et remplace son vertige purement littéraire par une vigueur intellectuelle et morale.

L'expression "des choses cachées depuis la fondation du monde" est empruntée à l'Évangile selon Saint Matthieu. Matthieu explique que l'utilisation de paraboles par Jésus est en rapport avec sa mission qui consiste à révéler les choses cachées depuis la fondation du monde. Il faut en déduire que le sens concret de vérités révolutionnaires, difficiles à admettre, passe plus facilement par des anecdotes que par des formulations abstraites. J'espère qu'il en est bien ainsi, car dans les pages qui suivent, je me suis efforcé de comprendre le sens de cette ouverture et de décrire ce qui se trouve sous le plancher du salon grâce à de nombreuses anecdotes empruntées à l'histoire, à l'anthropologie, à la littérature, à la Bible et à des événements contemporains.

Malgré l'abondance des références littéraires et bibliques, j'ai également utilisé de nombreuses citations tirées de la presse contemporaine de façon à montrer quelles formes prend la révélation de la violence dans le monde d'aujourd'hui. J'espère ainsi faire comprendre de façon concrète l'intérêt des théories de René Girard. Mon intention est de montrer que, dès lors que les grands principes de son hypothèse sont compris, nous n'avons pas à chercher très loin les preuves de sa pertinence. Le journal nous en fournit une riche moisson tous les jours. La sélection relativement arbitraire de faits divers que j'ai effectuée ne mérite pas le terme de "recherche". Il n'y a aucune prétention scientifique dans mon travail. J'ai simplement essayé de montrer en quoi ces articles étaient des "signes des temps". Je suis absolument convaincu qu'au cours des années à venir nous allons continuer de trouver dans la presse des récits analogues à ceux que j'ai relevés,

ou qui en seront le prolongement historique, et qu'ils feront partie de notre réalité quotidienne.

Puisque la presque totalité des anecdotes littéraires que j'utilise sont tirées de ce que l'on appelait autrefois la tradition occidentale, il me faut dire un mot des éléments qui composent ce canon "occidental", question dont on a beaucoup débattu ces dernières années dans le milieu universitaire. Rien n'est plus typiquement occidental que la controverse actuelle sur le multiculturalisme. Cette controverse est l'exemple même de la culture occidentale faisant ce qu'elle a toujours fait : abdiquer sa substance pour mieux la trouver, renoncer à sa spécificité culturelle d'une façon spécifiquement occidentale.

La compassion dont la Bible fait preuve envers ceux que la société tourne en dérision pourrait bien être la poule qui a pondu les œufs d'or du multiculturalisme. Lutter contre l'intolérance en présentant tous les points de vue possibles ne peut avoir d'intérêt pour les victimes de l'intolérance que si les différents points de vue exprimés font preuve de la même compassion inébranlable à leur égard. Si la controverse sur le multiculturalisme engendre une culture où victimes et proscrits sont plus rares, c'est que la compassion biblique pour les victimes est toujours la force morale qui anime la controverse.

Une métaphore pourrait s'avérer utile. Les formes de vie que Charles Darwin a observées sur les Galápagos sont propres à l'archipel, mais elles lui ont permis de découvrir un principe universel. Il y a quelque chose de tout aussi spécifique et universel à la fois dans la tradition judéo-chrétienne. Si j'insiste sur le caractère spécifique de cette tradition, ce n'est que pour montrer que sa capacité de révéler les souffrances de la condition humaine est d'une puissance inégalée et qu'elle fournit un prisme tout aussi inégalé grâce auquel il devient possible d'appréhender les problèmes culturels et spirituels de notre époque.

•

Il est clair que tous nos efforts pour comprendre la crise culturelle contemporaine ont été contrariés par notre tendance à analyser les différents symptômes de cette crise indépendamment les uns des autres. En conséquence, il me semble particulièrement important de prendre conscience qu'il existe un lien entre la fragilité psychologique des individus et celle qui frappe la

société. L'expérience personnelle d'une faiblesse psychologique et la prolifération des manières de la compenser est un problème de plus en plus fréquent, en particulier chez les jeunes. Une analyse même rapide des problèmes actuels serait incomplète si elle négligeait ce symptôme si révélateur. Lorsque je le jugerai nécessaire, je ferai brièvement allusion dans les pages qui suivent à l'impact psychologique de la crise culturelle. Cependant, afin de ne pas perdre l'orientation sociale et culturelle de ce livre, j'ai décidé de consacrer un autre ouvrage, actuellement en cours de rédaction, à une discussion approfondie de la crise de l'individu, sa dynamique psychologique, sa portée religieuse et sa relation avec la crise culturelle dans son ensemble.

## Chapitre 1

### “La confusion la plus totale”

Le Tribunal révolutionnaire se mit à la besogne et la boucherie commença. La guillotine était pour les bourreaux un instrument sûr et expéditif. La Reine fut guillotinée, la plupart des adversaires de Robespierre furent guillotines, les athées qui refusaient de reconnaître l'Être Suprême furent guillotines. Danton fut guillotiné parce qu'il trouvait qu'on guillotinait trop ; les semaines se succédaient, et l'infamale machine fauchait toujours plus de têtes. Le règne de Robespierre ne pouvait se soutenir sans qu'il y eut chaque jour plus de sang ; de même le mangeur d'opium a besoin d'une dose chaque jour plus forte.<sup>1</sup>

H.G. Wells

•

Lorsqu'il est question de dizaines de millions de morts et lorsque la vie de peuples entiers est bouleversée, les formules toutes faites ne suffisent pas. Le “communisme” n'est pas seulement un problème politique ; il représente l'effondrement de l'humanité. C'était un problème qui concernait des hommes, un problème d'espèce humaine, et par là, un problème de longue haleine... Ne faudrait-il pas commencer par admettre, tout simplement, qu'un recul anthropologique extraordinaire s'est produit au cours de notre siècle ?<sup>2</sup>

Joseph Brodsky

•

Laisserons-nous vraiment [Auschwitz] être le point final, la rupture qu'il a effectivement été, la catastrophe ultime de notre histoire dont il ne sera possible de se dégager que par un changement radical de direction, obtenu grâce à de nouveaux principes d'action ? Où ne le verrons-nous que comme un accident monstrueux de cette histoire, sans incidence sur son déroulement ?<sup>3</sup>

Johann Baptist Metz

•

“Tout processus historique, écrit l’historien John Lukacs, est inséparable de sa reconnaissance”.<sup>4</sup> Il fait quasiment partie de la définition d’un véritable processus historique qu’il ne peut être évalué correctement par la sagesse conventionnelle et par les présupposés intellectuels dont la pertinence historique est précisément remise en question par ce processus. La crise culturelle mondiale que nous traversons correspond exactement à ce type de processus. Si les processus historiques sont inséparables de leur reconnaissance, et si celui dans lequel nous nous trouvons a des conséquences aussi effroyables, en partie parce que nous n’avons pas su en apprécier la portée véritable, il est alors de notre responsabilité d’essayer à nouveau de l’apprécier. Nos descendants seront peut-être plus aptes que nous à déterminer la nature de la crise actuelle, mais tant que nous n’aurons pas commencé à l’évaluer mieux que nous ne l’avons fait jusqu’à présent, ils n’en auront peut-être jamais l’occasion.

•

On a pu écrire que “l’expérience nazi teste les limites de ce que l’histoire peut expliquer”.<sup>5</sup> Mais il n’y a pas que l’holocauste nazi qui soit au-delà de toute explication. Aujourd’hui nous sommes constamment confrontés à des actes effroyables, des violences collectives pour lesquels nos explications habituelles paraissent inopérantes. Si nous ne sommes plus capables de rendre compte de la violence qui nous entoure, c’est que la quasi totalité des outils interprétatifs et explicatifs que nous utilisons sont l’héritage des Lumières. Les Lumières se sont fondées sur le rejet ou la mise à l’écart de la dimension religieuse sans laquelle il est difficile de comprendre les aspects les plus curieux du drame humain. Pour des raisons tout à fait légitimes, les Lumières espéraient libérer le monde des superstitions et des passions religieuses qui s’étaient avérées si destructives. Elles se proposaient de le faire en mettant le rationalisme empirique au cœur spirituel de l’entreprise culturelle occidentale, à la place qu’occupait auparavant le point de vue moral et intellectuel chrétien, dont la puissance révélatrice s’était avérée incertaine et les conséquences historiques et culturelles pour le moins inégales sur le plan éthique. En réalité, cependant, les Lumières ont surtout permis de séculariser une défiance vis-à-vis de la religion dont l’origine se trouve dans les textes bibliques prophétiques, l’Évangile et les épîtres de Saint Paul. Car la

détermination à séculariser et à rationaliser propre aux Lumières est le produit de la tradition judéo-chrétienne, dont le rejet et la méconnaissance engendrèrent les Lumières.

Il n'y a certainement pas de tâche plus urgente aujourd'hui que de renoncer aux superstitions religieuses et de nous libérer de leur emprise, mais ce n'est pas en rejetant la tradition religieuse, qui la première nous a appris à nous en méfier, que nous y arriverons. Le monde a changé. Il est plus facile aujourd'hui de trouver des individus qui ont renoncé aux superstitions religieuses dans des monastères et des synagogues, dans des soupes populaires tenues par des associations religieuses ou à la messe du dimanche qu'au supermarché, au club de gymnastique, à la Bourse ou dans la salle des professeurs d'un campus universitaire. Ceux qui prétendent que le mépris de la chose religieuse est un antidote à la superstition religieuse n'ont pas suffisamment réfléchi à la révolution Française, à la révolution culturelle de Madame Mao, ni à la tentative sanglante de Pol Pot de manipuler les structures sociales. En revanche, si nous pouvions nous débarrasser à la fois des formes de piété aveugle et de crédulité sceptique qui se combinent pour mettre le monde moderne à l'abri de la tradition biblique, nous pourrions enfin nous rendre compte que les textes prophétiques hébraïques et le Nouveau Testament représentent nos principales ressources contre la superstition.

Le rationalisme des Lumières a pu renaître de ses cendres à plusieurs reprises, mais ses forces l'ont aujourd'hui abandonné et l'espoir qu'il avait suscité est retombé. Même les tentatives les plus réfléchies de lui redonner vie, comme le livre de Francis Fukuyama, *La fin de l'histoire*, sonnent creux. Qui peut encore croire que les systèmes économiques et politiques autonomes sont capables d'arrêter, encore moins d'inverser, le processus accéléré de désintégration sociale dont sont victimes nos pays, nos villes, nos quartiers et nos familles ? Toutes ces modalités de vie communautaire, d'intimité, toutes ces formes d'engagement perdent leur capacité à nous unir, tandis que sur l'ensemble de la planète, les sociétés s'avèrent de plus en plus volatiles, et la stabilité psychique de leurs membres s'affaiblit. Cette situation est tout à fait comparable à celle de la couche d'ozone. Dans les deux cas, les effets de la détérioration sont à la fois progressifs et cumulatifs, et les conséquences incalculables.

Comme le montre René Girard dans son œuvre fondatrice, et comme je vais essayer de le prouver, nous sommes face à ce qui est peut-être le plus grand défi anthropologique de l'histoire,



un défi qui s'enracine au cœur même de la culture. A tel point que pour donner une idée de sa portée historique et anthropologique, je vais moi aussi parler de “fin de l'histoire” par rapport au changement d'époque que ce défi induit. Je précise que je n'utilise pas le mot “histoire” (entre guillemets) pour décrire l'expérience humaine sur terre, mais seulement une phase précise de cette expérience. “Histoire” (entre guillemets) décrit cette phase de l'histoire de l'humanité (sans guillemets) au cours de laquelle on espérait que des actes de violence collective et cathartique pourraient servir à mettre un terme à une période de chaos dans la société et ainsi convaincre participants et spectateurs que le mythe à l'origine de la violence disait la vérité. Dans la mesure où ces rituels de violence collective ont joué un rôle crucial dans la mise en place de réseaux de solidarité sociale indispensables à la vie culturelle quotidienne “depuis la fondation du monde”, leur disparition soulève un problème anthropologique de première grandeur. J'en parlerai donc comme de la fin de l'histoire afin d'en souligner l'importance.

L'ironie est bien sûr que cette fin de “l'histoire” est provoquée par la même force morale qui est à l'origine de l'expérience spécifiquement occidentale de l'histoire. Dans les pays occidentaux, en raison de l'influence de la tradition biblique, le terme “histoire” n'indique pas le simple rappel des événements ni l'espace temporel au cours duquel ils se produisent. Il indique plutôt un cheminement vers la vérité. Au cœur de la conception occidentale de l'histoire, on trouve l'hypothèse de l'émergence de quelque chose d'à la fois radicalement nouveau et qui soit l'accomplissement de ce qui l'a précédé. Les notions propres à la modernité d'une “évolution” inévitable de la société et d'un “progrès” de l'histoire, aujourd'hui dépassées, étaient superficielles et sans vrai fondement, mais le principe dont elles donnaient une image faussée et affaiblie est au cœur de la civilisation occidentale, et il est d'origine biblique. Pour les occidentaux, l'histoire renvoie tout autant au *futur* qu'au passé, mais c'est aussi le cadre mental et spirituel grâce auquel nous appréhendons notre vie. “La civilisation occidentale s'est propagée dans le monde entier, observe Lukacs, la méthode scientifique comme l'étude de l'histoire dans une perspective professionnelle ne sont plus l'apanage intellectuel des Européens ou des Américains. Il reste que la conscience historique demeure quelque chose de spécifiquement ‘occidental’”.<sup>6</sup> Lukacs, à l'instar de la plupart des historiens, occidentaux ou non, souligne que la conscience historique de l'Occident est inextricablement liée à la place de la tradition judéo-chrétienne dans l'histoire. Pour

Henri de Lubac, “ce n’est pas la chrétienté qui est une des grandes choses de l’histoire, c’est l’histoire qui est une des grandes choses de la chrétienté”.<sup>7</sup> La sensibilité biblique qui a façonné les cultures occidentales les a dotées d’une capacité à apprécier qu’il se produisait quelque chose de neuf dans l’histoire, et d’une curiosité insatiable pour découvrir de quoi il s’agissait. La conscience historique occidentale ne se préoccupe pas seulement de savoir ce qui s’est effectivement produit dans le passé, mais aussi d’essayer de comprendre la direction que prend l’histoire et quelles forces en sont le moteur. C’est une noble tâche que les travaux de Girard nous permettent d’entreprendre avec un élan renouvelé.

### **L’Apocalypse**

“L’homme crée ce qu’il appelle l’histoire comme un écran pour se cacher à lui-même le fonctionnement de l’Apocalypse” écrit le critique littéraire Northrop Frye.<sup>8</sup> L’hypothèse est saisissante. Le rapprochement s’impose avec la remarque selon laquelle l’expérience nazie teste les limites de ce que peut expliquer “l’histoire”. Elle implique que “l’histoire” doit payer un tribut pour son pouvoir explicatif. Elle suggère que “l’histoire” doit dissimuler quelque chose afin d’éclairer le reste. Elle renvoie à ce que Cesáreo Bandera rend explicite lorsqu’il attire l’attention sur “ce que la réalité historique littérale dissimule ou transforme afin de se constituer en tant que telle, en tant que réalité historique signifiante”.<sup>9</sup> En d’autres termes, ce qui donne son sens à “la réalité historique signifiante”, c’est la dissimulation de quelque chose qui, s’il n’était pas dissimulé, la priverait de son sens. Si “l’expérience nazie teste les limites de ce que l’histoire peut expliquer”, c’est que la puissance explicative de “l’histoire” débute et s’achève avec sa capacité à donner une explication satisfaisante de ce qu’est une victime et de quelle nature est la violence dont elle est l’objet.

La formule lapidaire de Frye est tout aussi remarquable en ce qu’elle implique que la fin de “l’histoire” est inextricablement liée à la Bible et que les textes bibliques ne peuvent pas être parfaitement compris si leur dimension apocalyptique n’est pas prise en compte. Frye va même jusqu’à suggérer que “le point de vue apocalyptique est celui qui permet une compréhension globale des Écritures”, même s’il s’égare lorsqu’il affirme ensuite que la destruction apocalyptique

“est ce que les Écritures doivent accomplir”.<sup>10</sup> Au contraire, ce que les Écritures doivent accomplir, c’est une conversion du cœur de l’homme qui permettra à l’humanité de se passer de la violence organisée sans pour autant s’abîmer dans la violence incontrôlée, dans la violence de l’Apocalypse.

La terme “apocalypse” signifie “révélation”. Qu’est-ce qui est donc dissimulé, dont la révélation pourrait avoir des conséquences apocalyptiques ? La réponse est la violence. La violence cachée, c’est la violence que les justifications historiques ou religieuses enveloppent aujourd’hui encore d’un semblant de respectabilité et à laquelle elles donnent une suprématie morale et religieuse sur la violence “officieuse” dont elle anticipe la prétention à devenir une violence “officielle”. La violence révélée est une violence apocalyptique précisément parce que, une fois débarrassée de ses justifications religieuses et historiques, elle ne peut plus être différenciée de la contre-violence à laquelle elle s’oppose. Privée de ses privilèges religieux ou culturels, la violence ne peut faire que ce que la violence révélée a toujours fait : provoquer encore plus de violence. Dans ce type de situations, l’étendue de la violence s’accroît tandis que diminue la capacité de ceux qui l’exercent à reconquérir les privilèges religieux ou moraux. L’emballement des phénomènes de violence et de contre-violence réciproques menace toujours de devenir incontrôlable.

La faiblesse de l’analyse de Frye est que pour lui le phénomène apocalyptique est purement littéraire ou psychologique et qu’il ne tient pas compte des implications historiques et anthropologiques. “Le point de vue apocalyptique, écrit-il, peut s’imposer à n’importe qui, à n’importe quel moment”.<sup>11</sup> Pour Frye l’Apocalypse n’est au bout du compte qu’un *point de vue* qui prend forme dans l’esprit ou le psychisme du *lecteur*. Frye a certes absolument raison de rejeter l’idée selon laquelle l’Apocalypse serait la prophétie haute en couleurs de l’ultime colère vengeresse de Dieu. Mais je ne suis pas certain que l’hypothèse avancée par Frye d’une apocalypse purement littéraire et psychologique rende mieux compte des textes bibliques ou des événements historiques.

L’autre critique littéraire pour qui la tradition biblique est d’une importance exceptionnelle pour notre époque troublée, c’est bien sûr René Girard. Tout comme Frye, Girard affirme qu’on ne peut ni ne doit ignorer le langage apocalyptique de la Bible : “La prophétie apocalyptique devient une anticipation rationnelle de ce que les hommes risquent fort de se faire les uns les autres et de faire à leur environnement s’ils continuent, dans un monde désacralisé et sans garde-

fou sacrificiel, de tenir pour rien la mise en garde évangélique contre la vengeance”.<sup>12</sup> Il ajoute : “Le *sans mesure* de la violence, longtemps ridiculisé et méconnu par les habiles du monde occidental, est réapparu sous une forme non attendue”.<sup>13</sup> “Pour la première fois”, écrit-il, l’humanité est confrontée à “un choix(...) explicite et même parfaitement scientifique entre la destruction totale et le renoncement total à la violence”.<sup>14</sup>

Pour Girard, cependant, ce n’est pas “l’histoire” que l’humanité a créé afin de dissimuler à ses propres yeux le fonctionnement de l’apocalypse, c’est la religion, la religion archaïque, qui résulte, affirme Girard, de la sacralisation d’un acte de violence spontané contre un bouc émissaire. En d’autres termes, la religion archaïque est l’instrument stupéfiant que l’humanité a inventé et par lequel elle transforme le meurtre et la folie en une protection sacralisée contre le meurtre et la folie. Des variantes plus ou moins raffinées de cette façon de renforcer la cohésion sociale et de lui conférer la solennité requise se retrouvent, depuis l’aube de l’humanité, dans toutes les formes culturelles. La stabilité sociale de ces cultures dépendait en grande partie de leur capacité à sacraliser la violence dont elles étaient issues. Or, toute tentative par une culture donnée de sacraliser la violence victimaire repose sur le degré d’unanimité dont bénéficie cette violence, et l’unanimité exige l’absence de tout sentiment de compassion pour la ou les victimes. Dans le vocabulaire imagé de Frye, l’écran que nous utilisons pour dissimuler à nos propres yeux le fonctionnement de l’apocalypse est celui qui nous empêche de voir l’humanité de nos victimes et la vérité de la violence que nous leur faisons subir. “Mythe” est le terme générique par lequel nous décrivons les représentations systématiquement faussées qui dissimulent le visage des victimes et les réduisent au silence. Si nous vivons à une époque de l’histoire de l’humanité où “l’histoire” ne peut plus dissimuler l’apocalypse ni proposer une explication satisfaisante à la violence qu’elle observe, c’est que de nos jours, “l’histoire” a épuisé sa capacité à créer du mythe. Dans un futur *proche*, ni l’aura religieuse, ni les causes mises en avant par “l’histoire” de façon solennelle et quasi-religieuse ne suffiront à dissimuler notre violence à nos propres yeux, ni à nous empêcher de voir le visage de nos victimes.

## Un point de départ

En 1992, la famine dramatique qui sévissait en Somalie et le dénuement complet de la population amenèrent les États-Unis à accepter de jouer un rôle majeur au sein d'une opération militaire organisée par les Nations Unies visant à mettre un terme aux combats entre factions rivales qui avaient rendu impossible l'acheminement de l'aide occidentale à la population somalienne en détresse. Le soutien populaire qui donna une légitimité politique à cette opération fut en grande partie la conséquence des images que les télévisions diffusèrent au cours des semaines et des mois qui précédèrent la décision d'envoyer des soldats américains et qui montraient les souffrances atroces qu'endurait la population somalienne. Le temps passant, cependant, l'opération militaire devant rétablir l'ordre s'avéra plus difficile que prévu. Et si les visages émaciés des victimes de la désintégration culturelle en Somalie avaient joué un rôle prépondérant dans la détermination américaine de leur venir en aide, ce furent d'autres images qui provoquèrent le reflux brutal du soutien populaire à l'engagement américain. Dans la spirale de violence et d'agressivité dont furent responsables les troupes des deux camps, un soldat américain fut tué par une foule somalienne déchaînée qui traîna joyeusement son corps en triomphe dans les rues de Mogadiscio. Ce que les Américains virent soudain sur leurs écrans furent une *tout autre* victime. Presque du jour au lendemain, il se produisit un retournement de l'opinion publique. De nombreuses voix s'élevèrent, au Congrès et ailleurs, pour exiger le retrait des troupes américaines.

Si j'ai choisi comme point de départ à ma réflexion sur la crise culturelle contemporaine la décision américaine de venir en aide aux victimes somaliennes, c'est pour deux raisons. Tout d'abord, parce que l'opération en Somalie est un bon exemple de la contradiction morale dans laquelle la culture occidentale se trouve plongée à ce moment critique de son histoire. Le but de cet ouvrage sera de démontrer que nous sommes pris dans cette contradiction parce que nous sommes les héritiers spirituels et moraux de la tradition biblique, dont la conséquence historique est l'intensification progressive de la compassion pour les victimes. D'autre part, j'ai choisi l'expédition somalienne parce qu'un journaliste politique subtil en a livré un commentaire non seulement remarquable mais qui amorce une réflexion sur la plupart des problèmes que j'aborderai dans les pages qui suivent. Je voudrais donc réfléchir un instant aux contradictions de l'opération

somalienne et revenir sur ce que Lance Morrow écrivait avec beaucoup de pertinence dans l'édition du 18 octobre 1993 du magazine *Time*.

Au cours de la semaine où l'opinion publique s'inversait, Morrow proposa aux lecteurs du *Time* les réflexions suivantes :

Une politique étrangère attentive et cohérente sollicite une autre partie du cerveau que celle qui réagit à des images horribles. Si les Américains avaient pu voir sur leurs écrans de télévision, en 1864, des images des batailles de Wilderness et de Cold Harbor, s'ils avaient été témoins du carnage et de la boucherie que provoquait la volonté guerrière de Ulysses Grant, l'opinion publique aurait alors vraisemblablement exigé de mettre un terme à la guerre de Sécession et l'Union se serait peut-être bien trouvée séparée en deux pays distincts, dans l'un desquels les travaux agricoles auraient été effectués par des esclaves noirs.

Avec le mélange de perspicacité et de bon sens qui caractérise ses analyses, Morrow a entrevu non seulement les complications que l'intervention en Somali entraînerait sur le plan de la politique étrangère, mais aussi le casse-tête moral fondamental face auquel se trouve le monde occidental, son incapacité croissante à articuler sa compassion pour les victimes autour de considérations plus concrètes d'ordre politique et géopolitique. Il est certes exact qu'«une politique étrangère cohérente fait appel à une partie du cerveau différente de celle que des images horribles peuvent solliciter», comme par exemple celles d'enfants mourant de faim ou de foules meurtrières, mais dans les cultures occidentales, la cloison qui sépare les deux «parties du cerveau» s'effondre lentement depuis des siècles ; en comparaison, la chute du mur de Berlin n'est qu'un incident mineur de l'histoire.

L'analogie utilisée par Morrow souligne le paradoxe moral qui est au cœur de l'alternative historique de l'Occident, à savoir que tout effort accompli pour répondre à l'impératif de compassion envers les victimes produit inévitablement à son tour des victimes, en particulier lorsque l'aide en question nécessite le recours à la violence. Le sens de l'analogie avec la guerre de Sécession réside dans le fait que tout effort pour venir en aide à des victimes serait sérieusement limité si notre compassion devait s'étendre aux victimes collatérales des opérations humanitaires. En d'autres termes, il existe une limite à notre compassion qu'il ne faut pas franchir sous peine de perdre notre capacité à aider les victimes.

Morrow a certainement raison, mais son bref article permet plus de repérer cette contradiction implicite que d'en clarifier les implications complexes. Pour commencer, il semble poser que la raison essentielle du dilemme auquel l'Occident est confronté est la surabondance d'images télévisées de violence ou de pratiques victimaires. Il n'a pas tout-à-fait tort, évidemment. Pourtant, ce qui compte le plus sur le plan historique, c'est la détermination morale et spirituelle à utiliser les technologies de la communication pour montrer au monde entier le visage de la victime, plus que l'existence même de ces technologies. Tant que nous ne reconnâtrons pas la rupture historique radicale que constitue la compassion croissante dont l'Occident fait preuve envers les victimes, nous ne pourrons pas vraiment comprendre la crise historique que nous traversons actuellement.

Le plus intéressant, cependant, dans l'analogie utilisée par Morrow, est la suggestion que si les abolitionnistes du Nord avaient pu être témoins des atrocités de la guerre de Sécession, ils auraient peut-être fait preuve d'une moindre détermination à mettre un terme aux atrocités tout aussi concrètes de l'esclavage. Mais supposons par exemple que les partisans de la guerre de Sécession aient eu la télévision à leur disposition, et supposons qu'ils aient choisi de s'en servir pour montrer non seulement les atrocités commises par leur ennemis, mais les horreurs de la guerre elle-même. Très certainement, l'impératif moral qui les aurait animés les aurait également persuadés de montrer avec la même détermination les horreurs de l'esclavage. C'est cette *détermination*, et non la technologie qu'elle utilise, qui définit ce que nous appelons la culture occidentale, et qui est en fait dans notre monde le véritable moteur de l'histoire.

Sous une forme ou une autre, toutes les grandes religions du monde, à l'instar de la tradition judéo-chrétienne, exhortent leurs fidèles à faire preuve de compassion et de pitié. Mais la compassion pour les victimes en tant que victimes est spécifique à l'Occident, et d'essence biblique. L'épine enfoncée dans le flanc de la culture occidentale, la cause de son malaise moral et de son insatisfaction sociale est précisément sa compassion toujours plus marquée pour les victimes. La plupart des innovations politiques propres à l'Occident en sont le fruit et les convictions morales et sociales qui nous tiennent le plus à cœur en sont imprégnées. On ne peut évidemment pas reprocher à Morrow de ne pas avoir envisagé ces implications dans son bref article. Si j'ai pourtant choisi son commentaire comme point de départ à mes analyses c'est parce

que j'ai l'impression que Morrow a vaguement pressenti la dimension historique de nos difficultés actuelles. Il affirme, par exemple, que

Les Américains se sont aventurés en Somalie dans la confusion la plus totale, se prenant d'abord pour Mère Teresa puis pour John Wayne. Il serait utile de clarifier l'image que nous avons de nous-mêmes car cela clarifierait le sens de notre mission, et permettrait de repenser la rhétorique de toute l'opération.

J'aimerais étendre les implications de cette remarque et l'appliquer non seulement à la politique étrangère américaine mais à toute l'histoire de la civilisation occidentale et au bout du compte, à la notion même d'histoire. *La confusion la plus totale* règne au cœur de notre culture qui entraîne graduellement dans son orbite le monde entier. La contradiction irréductible entre Mère Teresa et John Wayne que Morrow repère dans l'opération américaine en Somalie n'est que la manifestation contemporaine des tensions qui depuis des siècles habitent les cultures sous influence biblique.

Plus nous nous *rendrons compte* que nous avons endossé tour à tour les rôles de Mère Teresa et de John Wayne, moins nous ne pourrons éviter la contradiction morale que nous pouvions jadis éviter en endossant ces rôles *tour à tour*. Nous n'aurons pas d'autres choix que de "clarifier le sens de notre mission" et de "repenser la rhétorique de l'opération". C'est une rude tâche, qu'il nous faudra sans cesse reprendre. Au bout du compte, il ne s'agit pas moins que de découvrir, par un effort constant, la nature de la dynamique de l'histoire, d'en repérer l'origine et les implications. Ce qui suit est d'une ambition beaucoup plus modeste ; il ne s'agit que d'une tentative de clarification et de compréhension de notre crise culturelle et historique qui s'efforce d'identifier ses principes moraux et religieux sous-jacents.

### **La victime**

La version remaniée de l'histoire de l'Occident qui est généralement enseignée à la jeunesse contemporaine, et qui dénonce la conquête agressive du pouvoir et de la richesse par les Occidentaux contient une grande part de vérité. Ce qu'il faut observer c'est que c'est *nous*, les Occidentaux, et non nos adversaires culturels, qui l'enseignons. C'est *nous*, héritiers spirituels d'une



histoire qui n'a pas toujours été exemplaire, loin de là, qui compatissons automatiquement avec les victimes de nos ancêtres plus qu'avec nos ancêtres eux-mêmes. Et si nous étions tentés de croire que cette évolution étonnante est le résultat de notre propre force morale, il suffit pour nous convaincre du contraire d'observer comment nous en tirons profit sans vergogne à des fins personnelles de pouvoir, de richesse et de conquête.

Le fait est que notre souci des victimes est graduellement devenu le centre de gravité moral du monde occidental. Les auteurs des tentatives d'extermination les plus acharnées, y compris Hitler, ont éprouvé, ce qui paraît incroyable, le besoin d'étayer leurs prétentions à une légitimité morale en affirmant que leur but était de protéger ou de défendre des victimes. Quelle que soit la sauvagerie de nos comportements, quelle que soit l'acharnement et la sélectivité avec lesquels nous exerçons cette légitimité morale, la protection ou la défense de victimes innocentes est devenu l'impératif culturel par excellence partout où l'influence biblique se fait sentir. C'est sur lui que repose notre identification à Mère Teresa et à John Wayne. La "confusion la plus totale" que nous connaissons actuellement est le symptôme d'un processus historique considérable, processus qui est inséparable de sa reconnaissance, comme l'écrit John Lukacs.

•

Les journalistes sont parfois à l'origine de cette confusion, mais il leur arrive aussi d'être les premiers à se faire l'écho des sottises qui en résultent. Face au concert de voix qui se sont élevées, ces dernières années, pour réclamer, chacune pour elle, le statut de victime, de nombreux journalistes ont dénoncé l'hypocrisie de tels comportements. On a pu lire les articles les plus fantasques comme les plus sévères. "Telles les concurrentes de l'émission *Reine d'un jour*, écrit Wendy Haminer dans un article caractéristique, des Américains de tous milieux prétendent, de façon contradictoire, être des victimes, et se disputent l'attention et la compassion du public. Non seulement le statut de victime vous rend-il célèbre et vous place-t-il au centre d'un petit cercle d'attention, poursuit Haminer, mais il vous donne l'absolution, vous dégage de toute responsabilité, et donne droit à des manifestations de compassion et de soutien ainsi qu'à des compensations financières".<sup>15</sup> En d'autres termes, une fois la prétention au statut de victime bien

établie, chacun peut utiliser l'autorité morale qu'offre cette position pour extorquer des avantages moraux, politiques ou matériels à ceux, de moins en moins nombreux, qui n'ont pas encore trouvé une raison plausible d'affirmer qu'ils ont eux aussi droit au statut de victime.

Le 29 septembre 1992, on pouvait lire dans le *Wall Street Journal*, sous la plume de Heather MacDonald, un article sur un sujet similaire. MacDonald racontait avec quelle rigueur les politiques multiculturelles sont aujourd'hui appliquées dans les universités. Son article débutait ainsi :

Il n'est jamais trop tôt pour apprendre à se considérer comme une victime. Telle est, du moins, la philosophie des séances d'orientation pour étudiants de première année qui se sont transformées en stages pratiques sur les merveilleuses politiques universitaires. A peine arrivés sur le campus, les nouveaux étudiants (on ne dit plus bizuts) apprennent le rôle capital que jouent dans la structuration de leur identité et de celles de leurs camarades les catégories de genre, race, appartenance ethnique, classe sociale et préférences sexuelles. Mieux, on leur fournit l'outil le plus important de leur carrière universitaire, la capacité à se percevoir en tant que victimes.

Ce genre de situations se prête si bien à la satire que la verve des journalistes paraît presque inutile. Ce dont il faut être conscient, cependant, c'est qu'au-delà de l'aspect grotesque, nous sommes témoins de l'évolution historique la plus importante de l'histoire de l'humanité, à savoir l'émergence du sentiment de compassion pour les victimes et la prise de conscience progressive qu'il est impossible de juger de la portée d'un événement tant que ceux qui en sont victimes n'ont pas été entendus. Il était bien entendu inévitable que cette compassion pour les victimes finisse par être banalisée, de même qu'il était prévisible qu'elle donne lieu à des tentatives d'exploitation du statut moral de victime à des fins sociales, économiques ou politiques. Mais ni cette banalisation, ni cette récupération ne diminuent en quoi que ce soit la portée historique et anthropologique du souci moral dont l'Occident fait preuve à l'égard des victimes.

Il y a quelques années de cela, une autre histoire du même genre fut publiée dans les pages "mode" du *New York Times*. L'article consistait essentiellement en un collage de photographies apparemment prises dans les rues de New York de personnes portant des vêtements rapiécés de façon ostentatoire. Sous le titre "Branché, le rapiécé", on trouvait le bref texte suivant :

Tous les vêtements rapiécés qu'on peut voir en ville ces derniers temps ne doivent rien à la crise actuelle pas plus qu'à une nostalgie de celle des

années trente, lorsqu'on était bien obligé de rapiécer ses vêtements. Le rapiécé aujourd'hui est avant tout une affaire de style et de statut social.

Les créations de Christian Francis Roth comportent des ornements complexes incrustés à même le vêtement.

Les jeans rapiécés sont à la mode depuis les années soixante. Ceux que l'on voit aujourd'hui s'inspirent des modèles luxueux de Christian Francis Roth, remplaçant les incrustations par des appliques, ce qui revient moins cher.

Il existe aussi, il ne faut pas les confondre, les ornements de style rap, aux bords effrangés, appliqués sur des vêtements en jean.<sup>16</sup>

On appela cette mode le "chic SDF", appellation tout aussi ironique et bizarre que le concours de mode que décrit l'article, concours entre ceux qui portent des incrustations conçues par un couturier, ceux avec des imitations bon marché et ceux qui essaient désespérément de se différencier des deux autres en portant des ornements "de style rap", aux bords effrangés. Tout cela est vraiment très amusant, vraiment très cher et plus que lamentable. Si l'argent ne fait pas le bonheur, il permet néanmoins d'acheter la pauvreté, ou tout au moins de s'emparer maladroitement de la distinction morale afférente au statut de marginal dans un monde exposé depuis des siècles au Sermon sur la Montagne.

Le fait que le souci des victimes ait été banalisé de façon aussi ridicule ne signifie pas pour autant qu'il s'agit d'un souci banal, loin de là. "On peut toujours pervertir l'identification à la victime, écrit Andrew McKenna, mais cela ne sert qu'à confirmer le fait que la position de victime est sans conteste celle d'où notre époque détermine la notion de vérité".<sup>17</sup> Une fois que les ricanements se seront calmés, il faudra réfléchir aux problèmes fondamentaux que soulève cette aspiration inédite et fort répandue au statut de victime. Car, comme l'affirme le théologien néerlandais Edward Schillebeeckx, l'interlocuteur historique de la culture européenne, c'est la victime.<sup>18</sup>

•

Au cours des dernières années, une des pratiques journalistiques les plus fréquentes consistait à se moquer du "politiquement correct" et de la correction politique de ceux qui se moquent du "politiquement correct". L'une des tentatives les plus intéressantes dans ce domaine est un article de Robert Hughes qui a fait la couverture de l'édition du 3 février 1992 du magazine

*Time*. Dans cet essai intitulé “L’Amérique dans l’arène”,<sup>19</sup> Hughes observait avec détachement le paysage social des États-Unis et son opinion se trouvait résumée dans le sous-titre de l’article : “Lorsque la diversité d’un pays se transforme en factionalisme, c’est la porte ouverte aux démagogues et aux faux problèmes qui obscurcissent le débat ; tout le monde a une bonne raison de se plaindre”.

Comme beaucoup d’autres, Hughes en était à se demander pourquoi et comment le statut de “victime” était devenu la pierre de touche de la rectitude morale dans la société américaine. Son article s’ouvre sur une citation de *For The Time Being*, l’oratorio de Noël de W.H. Auden. Le passage cité est celui où le roi Hérode se demande si la menace que la naissance du Christ fait peser sur la civilisation est suffisamment grave pour justifier le meurtre de tous les enfants mâles d’une région de son empire (le Hérode de l’histoire n’est peut-être qu’un vulgaire flatteur à la solde des Romains, toujours en train de préparer un mauvais coup, mais celui d’Auden, ne l’oublions pas, observe le monstre brutal du XXe siècle qui s’avance pesamment vers Bethléem). Après avoir pesé tous les éléments, Hérode décide que l’enfant Jésus doit être tué même si cela implique de massacrer des innocents. Car, comme il l’affirme dans le passage cité par Hughes, si l’enfant Jésus avait la vie sauve,

la Révélation remplacera la Raison...la Pitié remplacera la Justice comme vertu cardinale, et toutes nos craintes de châtement s’évanouiront...Le Nouvelle Aristocratie ne comportera que des ermites, des vagabonds et des invalides permanents. Le Diamant Brut, la Putain Poitrinaire, le bandit au grand cœur, la jeune fille épileptique qui sait y faire avec les animaux seront les héros et les héroïnes de ce Nouvel Age, tandis que le général, l’homme d’État et le philosophe seront partout tournés en ridicule.<sup>20</sup>

Hughes cite ce passage d’Auden pour montrer que sa prophétie s’est réalisée. Comme le Hérode d’Auden l’avait prédit, la société américaine est emportée par ce que Hughes appelle “la prétention générale au statut de victime”. Il note que dans pratiquement tous les débats contemporains sur des questions sociales, politiques ou morales, les parties en présence affirment soit être des victimes, soit s’exprimer en leur nom. Pour Hughes, cependant, il est clair que cela ne constitue pas la manifestation d’une victoire de la morale sur nos pulsions meurtrières. Pour qu’il y ait des victimes, il faut qu’il y ait des bourreaux. Même si pratiquement tout le monde semble

prétendre au statut de victime, ces prétentions ne peuvent être justifiées que si quelques unes sont rejetées (nous sommes là confrontés à une situation particulièrement confuse, car dans le monde à l'envers des victimes, quiconque prétend au statut de victime et est débouté peut facilement être pris par erreur pour une victime véritable dont on aurait rejeté la demande. Il en résulte que refuser à quelqu'un le statut de victime peut avoir le même résultat que le lui accorder.) Quoi qu'il en soit, l'équation algébrique du statut de victime fait que pour qu'il y ait des victimes, il faut qu'il y ait des bourreaux, et donc, pour des raisons de pure logique, certaines demandes doivent être rejetées. Certains "doivent être partout tournés en ridicule", pour reprendre les termes de Hughes. Il affirme que tous ceux qui prétendent au statut de victime ont en commun "de ne pas avoir eu droit au statut de cette figure mythique de l'imaginaire sentimental qu'est le mâle blanc, hétérosexuel et de classe moyenne".

Hughes a bien compris qu'un fond tenace de jalousie et de ressentiment envers ce dernier, cette non-victime solitaire, continue de jouer un rôle important dans les querelles qui opposent les prétendants au titre de victime. Ceux dont le statut de victime est acquis observent avec indignation cette ultime non-victime, et froncent les sourcils avec la désapprobation d'un censeur. Le coupable, on le comprend, s'est empressé de se débarrasser de sa faute. Comme l'écrit Hughes, "puisque la sensibilité moderne a décrété que seules les victimes seraient des héros, le mâle blanc américain réclame lui aussi de toutes ses forces le statut de victime".

Hughes est à la fois agréable à lire et perspicace, mais il ne revient pourtant à aucun moment sur ce qui est l'essentiel. Il ne prend jamais au sérieux les mots empruntés à Auden qui ouvrent son article. Le Hérode de Auden avait approuvé le massacre des innocents de façon à éviter que ne se produisent les événements décrits dans le Nouveau Testament, et que ces événements n'aient sur la culture les conséquences que Hughes et ses amis journalistes tournent en dérision. A aucun moment Hughes n'examine les implications évidentes de la citation d'Auden à laquelle tout son article est suspendu comme un fruit vert. Il note en passant que "ce qu'Hérode pouvait voir, c'était l'Amérique de la fin des années quatre-vingt et du début des années quatre-vingt dix", et il suggère sans ambiguïté que la confusion qui règne au cours de ces années-là est d'une façon ou d'une autre liée à un sentiment de compassion mal défini et appliqué de façon sélective. Et pourtant il ne se demande jamais pourquoi le Hérode de Auden dit ce qu'il dit. Il ne se

demande jamais quel rôle le Christianisme a pu jouer dans l'éveil de la compassion pour la victime. Il ne réfléchit pas franchement aux raisons pour lesquelles cette compassion a pu avoir les effets dérangeants qu'il décrit dans son article, ni quelles pourraient en être les conséquences historiques à long terme. Ce livre se propose de réfléchir à ces questions.

Auden avait un penchant pour l'anthropologie et cela lui permit de percevoir des éléments de la révélation chrétienne que le Christianisme conventionnel n'a toujours pas entièrement saisis. De nombreux poèmes d'Auden, parmi les plus importants, tournent autour d'intuitions que René Girard a depuis formulées explicitement. "Dans la Bible, écrit René Girard, c'est la victime qui a le dernier mot, et cela nous influence même si nous ne voulons pas rendre à la Bible l'hommage que nous lui devons".<sup>21</sup> Le "dernier mot" de la victime, dans la Bible chrétienne, c'est le *Logos* crucifié de l'Évangile. Comme Girard, Auden semble avoir perçu les conséquences troublantes de l'annonce faite au monde entier que la victime est le "Seigneur", pour des cultures dont la solidarité sociale repose encore sur des épisodes de violence vertueuse solennellement approuvée.

### **Une compassion dérangeante**

A première vue, il pourrait sembler que l'éveil de la compassion pour la victime aurait dû diminuer aussi bien les comportements victimaires que la violence. En fait, en suscitant la compassion, la tradition biblique a détruit le semblant de paix et de consensus social que les cultures traditionnelles avaient jadis réussi à atteindre aux dépens de la victime. En grippant les rouages de la machine sacrificielle, la révélation évangélique n'a pas apporté la paix mais l'épée, pour la simple raison qu'elle met un terme à la seule forme de paix que le "monde" (le monde de la culture traditionnelle) peut comprendre. La seule forme de violence qui peut mettre un terme effectif à la violence est la violence sacrée, or la révélation évangélique a progressivement rendu impossible la sacralisation de la violence. La violence sacrée est au cœur de la religion primitive et on en trouve la trace dans tous les "royaumes terrestres". C'est donc la violence sacrée cachée au sein des religions archaïques qui nous dissimule l'apocalypse. Le mélange de respect et de violence que les religions primitives ont pour but de sanctifier a donné la possibilité aux sociétés archaïques de doter certaines formes de violence d'une dimension religieuse et par là de mettre un terme au

cycle sans fin de représailles auquel, sinon, toute violence aboutit. L'apocalypse est ce qui se produit lorsqu'une culture continue de produire de la violence alors que même les formes les plus solennelles de violence ne peuvent accéder à un authentique statut religieux et que ceux qui la commettent et la recommandent sont de moins en moins capables de la différencier de façon *absolue* de la violence à laquelle ils s'efforcent de mettre un terme. Au bout du compte, il n'y a que deux moyens d'échapper à la violence apocalyptique : soit par la violence sacrée et les sacrifices caractéristiques des sociétés et des religions traditionnelles, soit par le pardon et le renoncement à la violence et à la vengeance. Que la première possibilité ne soit plus envisageable aujourd'hui et que la deuxième ne le soit guère plus ne change rien à la réalité des faits.

Malgré tous nos efforts, il est dorénavant impossible d'engager des processus culturels durables sur la base de passions nationalistes, tribales, ethniques, raciales ou idéologiques, et chaque nouvelle tentative nous amène un peu plus près du gouffre de la violence incontrôlée. Des combattants entraînés par la foule dans des débauches de violence peuvent encore être momentanément enivrés par le sacré primitif, mais nous ne sommes plus à l'époque où les cultures sous influence biblique pouvaient réussir à donner une légitimité culturelle à ces impressions fallacieuses. Heureusement, il s'avère que bien entendu les sociétés dans lesquelles les structures sacrificielles ont été le plus ébranlées sont celles qui se trouvent le plus directement influencées par l'Évangile. Dans ces sociétés, les dangers liés à l'affaiblissement du système sacrificiel et à la disparition de sa légitimité morale ont été partiellement compensés par le fait que les injonctions morales de l'Évangile (aimer ses ennemis, pardonner à ceux qui vous ont offensés, tendre l'autre joue, renoncer à la vengeance, etc.) ont permis de mettre en place des relations interindividuelles moins susceptibles de déboucher sur la violence et plus à même d'éviter sa propagation. Je ne suis bien sûr pas en train de dire que le monde occidental est un modèle de paix et de vertu chrétienne. Je prétends au contraire que si le contact avec l'Évangile n'avait pas affaibli le système traditionnel qui permet de transformer, aux dépens de la victime, les dissensions en cohésion, notre monde serait sans doute moins violent. En revanche, compte tenu de l'érosion progressive de la mythologie sacrificielle occidentale par l'Évangile, si les injonctions évangéliques n'avaient pas eu quelque effet positif, l'histoire de l'Occident aurait été bien plus violente qu'elle ne le fût.

Dans les cultures sous influence biblique, des réticences d'ordre moral par rapport à la

violence sacrificielle se sont peu à peu, presque imperceptiblement, développées jusqu'à devenir leur moteur culturel et historique. Ces sociétés sont remarquables pour l'importance qu'y a pris l'exigence de réformes sociales. Cette succession ininterrompue de progrès social et de réformes politiques est la caractéristique principale de la civilisation occidentale fondée sur la compassion biblique pour les victimes. La gêne morale qui est à l'origine de ces réformes résulte de l'affaiblissement du système sacrificiel et des mythes qui le justifiaient. Ce type de réticences n'apparaît jamais lorsque les mécanismes sacrificiels d'une culture donnée fonctionnent avec la même puissance mystificatrice qu'aux premiers temps. Par ailleurs, le fait même d'entreprendre des réformes a pour conséquence de renforcer la sensibilité morale sur laquelle repose l'exigence de réformes. En d'autres termes, les réformes sociales qui découlent de la compassion pour les victimes déstabilisent progressivement la culture puisqu'elles suscitent à leur tour de la compassion pour les victimes de cette culture, révèlent les souffrances des victimes et les pratiques victimaires, sapent la légitimité morale des rituels sacrificiels auxquels cette culture a recours pour restaurer la solidarité sociale et, finalement, s'assurent que le système ainsi amendé provoquera chez les générations suivantes une prise de conscience morale supérieure à celle que le système non amendé avait jusque-là suscitée. Le résultat est qu'alors, bien sûr, de nouvelles réformes s'avèrent nécessaires, dont la mise en œuvre aura les mêmes conséquences. Le processus, le monde moderne s'en rend compte avec consternation, est inexorable.

Le premier moderne à avoir saisi dans toute son ampleur l'importance de la compassion évangélique pour les victimes, a peut-être été Friedrich Nietzsche, le philosophe allemand dont l'impact sur notre époque a été si considérable. Il fut horrifié lorsqu'il se rendit compte que l'autorité morale dont bénéficiaient les forts, basculait du côté des faibles, des opprimés, des déshérités. L'Occident commençait à éprouver quelques réticences à accomplir des rituels que des sociétés qui n'étaient pas sous influence évangélique pratiquaient sans se poser de questions d'ordre moral. Comme Nietzsche l'analysa fort justement, ce doute culturel était le produit du Christianisme. "Je *condamne* le Christianisme", déclara-t-il.

J'élève contre l'église chrétienne la plus terrible des accusations qu'aucun accusateur ait porté sur ses lèvres... L'église chrétienne n'a rien épargné avec sa corruption... 'L'égalité des âmes devant Dieu', cette simagrée, ce *prétexte* aux *rancunes* de tous les esprits bas, cet explosif d'idée enfin



devenu révolution, idée moderne et principe de déclin de toute organisation sociale, est de la dynamite chrétienne.<sup>22</sup>

Avec sa brutalité caractéristique, Nietzsche reconnaissait que l'Évangile éveille une compassion pour les victimes et les déshérités, et était atterré de l'impact que cette compassion avait sur les vertus héroïques des temps anciens. Il condamnait le Christianisme en tant que religion de la pitié. "Le Christianisme a pris le parti de ce qui est débile, bas, malvenu, écrit Nietzsche dans *l'Antéchrist*. La pitié se trouve en contradiction avec les émotions toniques, celles qui haussent l'énergie du sentiment vital. On perd de la force quand on compatit... On a osé appeler vertu la compassion (dans toute morale *distinguée* on l'estime une faiblesse ; on est allé plus loin, on a fait d'elle *la* vertu, le sol et la source de toute vertu".<sup>23</sup>

Le mépris qu'éprouve Nietzsche pour la notion de conscience et les scrupules moraux qu'elle suscite, et d'autre part, son attirance pour "la volonté de puissance" sont deux des aspects d'une de ses entreprises les plus remarquables et les plus inquiétantes. Nietzsche savait que la violence et les pratiques sacrificielles avaient toujours fait partie de la vie culturelle de l'humanité. Observant que le monde ne recelait plus de mythes capables de conférer à ces rituels sanglants une respectabilité morale, il prit position contre la "conscience" où se logeaient les réticences morales et reprocha au Christianisme d'avoir donné naissance à cette "conscience". Il proposait de la remplacer par la "volonté de puissance" qui aurait permis d'accomplir les obligations sacrificielles sans tenir compte des scrupules de conscience.

Il était à la fois tout à fait naturel et d'une grande beauté poétique que Auden, dans son *Oratorio de Noël*, fasse dire à Hérode une variation sur la critique nietzschéenne de la pitié chrétienne. Tout comme Nietzsche, le Hérode d'Auden est horrifié à l'idée d'un monde où la pitié (vertu chrétienne par excellence selon Nietzsche) aurait remplacé la justice romaine. Il serait abusif de considérer la pitié comme la vertu chrétienne cardinale, mais en revanche la compassion pour les victimes, du moins si l'on tient compte de ses conséquences historiques, est bien la principale vertu chrétienne, non pas parce que le Christianisme vise uniquement, ou principalement, le progrès d'ordre social ou politique, mais parce qu'il pousse jusqu'à sa conclusion l'aversion biblique pour l'idolâtrie dont la principale illusion (la plus vieille et la plus tenace des illusions humaines) est de rendre les bourreaux fiers de ce qu'ils ont fait. Toutes les illusions humaines

conduisent à cette première illusion ou en découlent. La révélation biblique (en particulier le récit de la crucifixion tel qu'il apparaît dans le Nouveau Testament) la dénonce. Elle exige de ceux à qui elle s'adresse de reconnaître la véritable nature de la violence sacrificielle et d'admettre qu'ils en ont été complices. En faisant de la victime le "Seigneur", les Évangiles ont progressivement amorcé un processus de compassion pour les victimes où qu'elles soient.

Encore une fois, cela ne signifie pas que le monde soit devenu ou soit en passe de devenir plus vertueux, ni que nous nous soyons débarrassés de nos instincts sacrificiels. Cela signifie simplement que de plus en plus, ne peuvent être victimes de notre violence que ceux dont nous sommes absolument certains qu'ils ont été des bourreaux. Ce que nous appelons souvent aujourd'hui "des guerres culturelles" sont en fait des conflits visant à déterminer quel mouvement politique, idéologique, intellectuel ou religieux peut prétendre avec le plus de justesse avoir été une victime dans le passé, ou s'être fait le défenseur de la cause des victimes et des déshérités, ou en être l'héritier légitime. Dans son article du *Time*, Hughes fait allusion à ces conflits lorsqu'il mentionne, parmi de nombreuses autres, la controverse qui oppose ceux qui se réjouissent de l'arrivée de Christophe Colomb en Amérique et ceux qui la dénoncent. Hughes se demande si Christophe Colomb incarne "la Destinée Manifeste en hauts de chausse" ou "un Hitler en caravelle, débarquant, tel un virus, au milieu des peuples innocents du Nouveau Monde". Hughes décrit les historiens des deux camps d'une expression merveilleuse, comme ayant à la main "la brosse à goudron [allusion à la pratique nord-américaine d'enduire un individu peu apprécié de goudron et de plumes, n.d.t.] ou la feuille d'or", prêts à dénigrer ou à encenser Christophe Colomb selon le point de vue mythique qu'ils ont adopté.

### **L'or et le goudron**

Comme j'essaierai de le montrer plus en détail au chapitre suivant, la culture humaine telle que nous la connaissons a pour origine un acte de violence unanime qui met un terme à une violence antérieure de façon si impressionnante qu'il donne naissance à la religion primitive. Le *mythe* préserve le souvenir de cet étrange événement et de sa résolution spectaculaire, selon le point de vue de ceux qui en ont retiré un bénéfice social, c'est-à-dire ceux qui ont découvert les premiers

liens sociaux lorsque d'un commun accord ils expulsèrent ou éliminèrent un bouc émissaire. Le mythe camoufle la violence et la commémore d'une façon qui la fait paraître glorieuse et d'essence divine. Au cours de cet ouvrage, j'utilise le terme de "mythe" ni comme un synonyme de fiction, ni pour désigner le fruit de l'imagination primitive. J'utilise ce terme pour faire référence à un mélange particulier de vérité et de fiction, un mélange qui décrit une violence bien réelle mais qui en parle du point de vue de la société qui en a tiré profit et qui, par conséquent, la camoufle et la justifie. Toutes les représentations mythologiques du monde sont donc recouvertes de goudron ou de feuilles d'or, mais dans les sociétés où le système mythologique est toujours opératoire, personne ne s'aperçoit que la vérité a ainsi été altérée. Les peuples primitifs n'étaient pas hypocrites. Une fois que le mythe ne peut plus masquer avec suffisamment d'efficacité la réalité de la violence, comme c'est le cas dans les cultures sous influence biblique, alors, même la violence officiellement approuvée devient problématique, et l'autorité morale de la culture se trouve contestée.

Les mythes sont comme des cailloux étincelants qui auraient été polis par des vagues innombrables et qui brilleraient maintenant sous les flots. Ceux qui vivent dans des cultures qui sont encore sous l'emprise des mythes savent bien qu'il vaut mieux ne pas les ramasser pour les examiner. Comme nous commençons à le savoir en Occident, si on les ramasse, qu'on les observe, et qu'on les mette dans sa poche, ils perdent leur brillant. Ils se confondent avec n'importe quel autre caillou. Si on comprend pourquoi ils scintillent dans les vagues, on comprend que leur pouvoir de fascination est conjoncturel. Quand ce pouvoir commence à s'affaiblir, comme c'est le cas dans notre monde, nous avons recours presque instinctivement au goudron et à l'or pour redonner de l'éclat à nos mythes et de la vertu à nos causes, pour prolonger ainsi quelques instants la "cérémonie où naissait l'innocence". Quelle que soit la dextérité avec laquelle les militants et les propagandistes appliquent l'or et le goudron, leur tâche a cependant été profondément compliquée par le fait que comme la légitimité morale s'est déplacé en faveur de la victime, la distinction sociale que la feuille d'or est censée octroyer est dorénavant exclusivement réservée aux anciennes victimes de la brosse à goudron. Certes, personne n'a envie d'être enduit de goudron, mais *l'avoir été* permet de bénéficier d'un statut social que des seaux entiers d'or ne pourraient jamais octroyer. Tout cela fait partie de ce que Lance Morrow appelle la confusion totale du monde dans lequel nous vivons. Caprices du destin et perversité mis à part, ce qui se produit actuellement est un des

renversements de valeurs les plus stupéfiants de l'histoire de l'humanité. Partout aujourd'hui dans le monde occidental, la victime l'emporte sur le terrain moral. La force historique et culturelle à l'origine de ce renversement est l'Évangile. Sur ce point-là au moins, Nietzsche avait raison.

## Chapitre 2

### “Jésus, il a tout chamboulé”

Les Évangiles montent la seule machine textuelle qui puisse mettre fin à l'emprisonnement de l'humanité dans les systèmes de représentation mythologique.<sup>1</sup>

René Girard

•

Les Chrétiens sont restés fidèles, de façon têtue, à leur langage même lorsque l'on peut penser qu'ils ne le comprenaient pas. (Et le plus triste est qu'alors que nous sommes sur le point d'acquérir les connaissances intellectuelles qui nous permettraient de comprendre cette terminologie, le courage leur fait défaut et de nombreux Chrétiens abandonnent désormais leur langage.)<sup>2</sup>

John W. Dixon, Jr.

•

### La voix de la victime

Les membres de la culture occidentale vivent depuis si longtemps sous l'influence de l'éthique biblique qu'il leur est difficile d'en apprécier pleinement la spécificité. La compassion pour les victimes qui résulte de cette éthique est si répandue que nous avons tendance à la considérer soit comme une émotion naturelle, universelle, soit comme une réussite morale individuelle dont le mérite nous revient en propre. Si l'une de ces deux hypothèses était vraie, Nietzsche aurait tout simplement tort dans son analyse de la chrétienté. Il n'a pas simplement tort. Il est fou. Il a *entièrement* tort, mais il n'a pas *simplement* tort. Les Évangiles chrétiens ont effectivement accompli ce dont Nietzsche les accuse, mais pas pour les raisons qu'il avance.

Quelle que soit la compassion que nous pouvons éprouver les uns pour les autres dans des

circonstances spécifiques, une compassion pour les victimes *en tant que victimes* est un phénomène culturel et non pas naturel. Non seulement ce sentiment n'est-il pas naturel, mais dans de nombreux cas, il n'est même pas désiré. Ceux chez qui il se développe essaient souvent de le réprimer au profit de formes d'attachement plus pratiques et plus conventionnelles. Nietzsche a su voir que dans les cultures influencées par la tradition biblique cette compassion est graduellement devenue une force historique majeure capable de perturber la culture traditionnelle. Girard a vu exactement la même chose que Nietzsche, et il a perçu avec la même acuité que Nietzsche les dangers de la situation. Mais alors que l'attitude de Nietzsche a été de rejeter les Évangiles et d'essayer de redonner vie aux structures sacrificielles que ces derniers condamnaient, Girard s'est rendu compte de la portée anthropologique et morale de ce qui se passait. Il s'est rendu compte que malgré la banalisation dont elle est si souvent l'objet, la compassion pour les victimes est portée par la force culturelle la plus irrésistible du monde contemporain, la révélation de la Croix. Le produit dérivé spirituel de cette révélation est la "conscience" chrétienne que Nietzsche détestait tant. Quelles que soient les faiblesses dont les Chrétiens ont fait preuve en essayant de vivre selon cette conscience, sans elle, le monde serait un endroit infiniment plus brutal. On peut avoir un aperçu de ce que serait le monde sans cette "conscience" en observant comment Hitler a utilisé dans son National-Socialisme la critique que Nietzsche en avait faite.

Nous n'avons pas pu reconnaître dans notre monde les tentatives maladroites de redonner vie au principe sacrificiel de l'antiquité païenne parce que nous n'avons pas pleinement compris les schémas anthropologiques auxquels ces tentatives se conforment. Lorsque nous apercevons des fragments de ces schémas, nous restons frappés d'incrédulité ou nous les prenons pour les fruits de l'imagination fertile des peuples archaïques. Que faisons-nous des sacrifices rituels d'êtres humains ou d'animaux que l'on rencontre dans toute l'Antiquité ? Que faisons-nous de la reformulation de ces pratiques, y compris des plus complexes et des plus raffinées ? Que faisons-nous par exemple de l'*Agamemnon* d'Eschyle ?

Eschyle raconte comment la déesse Artémis jeta un sort à Agamemnon en faisant tomber les vents pour le contraindre à rester à Aulis. Le devin Calchas, consulté, déclara qu'Agamemnon ne pourrait lever la malédiction d'Artémis et poursuivre sa route jusqu'à Troie où la guerre l'attendait, ainsi que la gloire qu'il en retirait peut-être, qu'en sacrifiant sa propre fille, Iphigénie.

Eschyle nous explique que les sacrifices rituels d'animaux avaient échoué et que suite à cet échec, il était urgent de revenir à la forme de rituel la plus archaïque, à l'efficacité cathartique éprouvée, le sacrifice humain. Les préparatifs commencèrent pour la sinistre cérémonie. Les circonstances particulières exigeaient des précautions exceptionnelles :

Son père prit de nouveau la parole, pour demander  
Qu'on lui apporte un bâillon qu'il serra  
Avec une corde sur les belles lèvres  
De crainte que la maison des Atrides ne soit maudite par  
quelque parole imprécatrice.

Par l'intermédiaire du chœur, Eschyle nous dit que la voix de la victime ne doit pas être entendue de crainte que le sacrifice rituel n'échoue et aboutisse à une catastrophe culturelle. Par ailleurs, le regard de la victime doit rester caché pour ne pas susciter la compassion de ceux dont le rôle est essentiel pour le rituel :

Des mains brutales déchirent sa ceinture, jettent  
Au sol sa robe de safran. Ses yeux  
Cherchent le regard de ses bourreaux ; et chacun  
Devant sa beauté qui surpasse le talent  
Du peintre, refuse pourtant  
La pitié qu'implore son regard muet,  
Qui lutte pour se faire entendre ; car souvent aux jours anciens,  
A la table d'hommes courageux dans le palais de son père  
D'un art simple et par de pieuses louanges,  
Mêlée au timbre pur de la flûte  
Sa voix vierge attendrissait les cœurs.<sup>3</sup>

La victime "lutte pour se faire entendre". La communauté sacrificielle s'efforce, elle, de bâillonner la bouche d'où la parole pourrait surgir. La victime n'est ni un prisonnier de guerre, ni un déshérité misérable, ni un coupable avéré. Elle connaît bien ses bourreaux et eux la connaissent bien. Si elle pouvait parler, elle les appellerait par leur nom. Elle les supplierait de reprendre leurs esprits. Si l'on pouvait entendre sa voix, on la reconnaîtrait. Alors même qu'elle est bâillonnée, ils l'entendent dans leurs souvenirs. Ils se souviennent des moments d'intimité qu'ils ont partagés avec celle qu'ils vont maintenant assassiner. Grâce à un bâillon, ils arrivent à trouver le courage d'accomplir le sacrifice. Le moment précis de la mise à mort est d'une telle intensité que le chœur s'en fait l'écho d'une voix hésitante. Parlant d'une seule voix, il affirme :

Ni je n'ai vu

Ni je ne puis dire la suite

C'est là que réside la différence entre d'une part, les plus grandes tragédies grecques et d'autre part les écrits bibliques. Les auteurs dramatiques grecs dépeignent avec vigueur la réalité sacrificielle qui fonde leur culture, mais contrairement aux prophètes de l'Ancien Testament, il leur manque une perspective religieuse suffisante pour pouvoir concevoir leur vie sur une autre base. Ils révèlent avec art la réalité cachée du sacrifice, mais ils n'envisagent pas une autre réalité vers laquelle se diriger. La tragédie grecque n'eut par conséquent qu'un rôle révélateur éphémère, ne laissant derrière elle qu'un résidu littéraire, sans valeur religieuse ni culturelle. Le véritable esprit tragique, écrit Girard, n'est "jamais très répandu, même dans les périodes de crise", et il "se perd entièrement dans les périodes de stabilité culturelle".<sup>4</sup> Les intuitions des tragiques grecs ne s'élèvent comme un cri plaintif que pour être absorbées à nouveau dans la pensée mythologique dont ils n'ont jamais pu se dégager tout-à-fait. "Ni je n'ai vu, ni je ne puis dire la suite".

### Les mythes

Lorsque dans *Agamemnon*, le chœur dit "Ni je n'ai vu, ni je ne puis dire la suite", il propose presque la définition du mythe. En grec, mythe se dit *mythos*, dont la racine *mu* signifie "fermer" ou "maintenir secret". *Muo* signifie fermer les yeux ou la bouche, étouffer la voix, rester muet. Le mythe rappelle le passé de façon discrète et sélective. Le mythe ferme les yeux et la bouche sur certains événements. Les intermédiaires grâce auxquels le mythe fait silence sur le passé qu'il commémore ou transforme sont les Muses, et le mot "muse" dérive de la même racine que le mot "mythe". Dans la mythologie grecque, les Muses sont les filles de la Mémoire (Mnémosyne). Grâce aux Muses, il est possible de se souvenir du passé de façon affectueuse ou héroïque, mais au travers de filtres (le verbe latin *mutare* signifie "changer".) Les Muses donnent naissance aux musées et à la musique mais il ne s'agit pas d'apprécier le passé de façon purement esthétique ni de simplement l'archiver. Les archives et les hymnes culturels dont les Muses ont la garde évoquent la recherche mythologique d'un temps perdu. Le poète Hésiode disait des Muses qu'"elles sont toutes du même avis". Quelle que soit la diversité de leurs intérêts artistiques, il y a bien quelque chose sur



quoi “elles sont toutes du même avis”. Les Muses inspirent la poésie, épique ou érotique, la musique sacrée, la comédie et l’histoire, mais toutes ces formes sont des *permutations* d’événements passés et si nous en croyons Hésiode, elles n’ont, en les commémorant, qu’une seule intention. Cette intention est enfouie dans l’étymologie de leur nom. Les Muses rendent possible la culture en lui fournissant son mythe, le conte merveilleux de sa violence fondatrice. Mais la plupart des mythes contiennent au moins des traces de la violence qu’ils s’efforcent par ailleurs de dissimuler. En étudiant ces traces, avec beaucoup d’attention, nous comprendrons plus clairement nos souvenirs mythologiques.

Dans le Nouveau Testament, *mythos* est mis en parallèle à la fois avec *logos*, la révélation de ce dont le mythe refuse de parler, et avec *aletheia*, la vérité. *Aletheia* vient de *letho*, “oublier”. Le préfixe *a* a une valeur négative. Le sens littéral, par conséquent, du mot grec pour “vérité” est “arrêter d’oublier”. C’est donc étymologiquement le contraire du mythe. Les Évangiles racontent une histoire classique de bouc émissaire en faisant preuve d’une compréhension étonnante du rôle que le zèle religieux et la psychologie des foules y jouent. Plus important encore, à l’inverse de tous les mythes, l’histoire est racontée du point de vue de la victime et non de celui des bourreaux sûrs de leur bon droit. Le récit de la Passion constitue donc une rupture décisive par rapport au silence prudent de la pensée mythique. La *vérité* de l’Évangile rend progressivement impossible d’oublier ce que le mythe est là pour nous aider à oublier. L’Évangile est donc à l’origine d’un conflit entre notre tendance à sacraliser, à justifier ou à envelopper d’une aura romantique la violence qui génère et régénère la culture traditionnelle, et la nécessité de révéler cette violence et de la dépouiller de ses justifications mythiques. Fondamentalement, l’histoire de l’humanité est celle d’une lutte entre le mythe et l’Évangile. La littérature, telle qu’elle s’est développée dans la culture occidentale, n’est ni un mythe (*mythos*), ni la vérité (*aletheia*) ; elle est l’arène textuelle où les deux s’affrontent pour prendre le contrôle. Ce que le mythe dissimule, ce que la littérature tour à tour révèle et dissimule, et ce que l’Évangile révèle sans ambiguïté constitue la dynamique sociale qui produit ce que Girard appelle “la complicité essentielle entre la violence et la culture humaine”.<sup>5</sup>

Ceux qui assistent au sacrifice d’Iphigénie détournent la tête au dernier moment, luttant contre la compassion qu’ils n’avaient qu’en partie réprimée. Parce qu’ils n’arrivèrent pas parfaitement à la priver de “la pitié qu’implore son regard muet”, le sacrifice ne fut efficace qu’à

court terme et rejaillit plus tard sur ses auteurs. Il finit par déclencher une série d'actes de violence réciproque qui provoquèrent la chute de la maison des Atrides :

Le sang versé entraîne à sa suite  
Encore plus de sang fraternel  
La colère sans réconciliation  
Trouble la vie de la Maison  
Par les ténèbres, la traîtrise et la querelle,  
Assouvissant sa vengeance pour le sang de l'enfant  
assassiné.<sup>6</sup>

Dans la trilogie *L'Orestie*, Eschyle fait de la maison des Atrides le synonyme de culture. La culture s'effondre parce qu'elle accomplit un sacrifice rituel qu'elle est incapable de complètement transformer en mythe. Elle n'arrive pas à transformer complètement un rituel sanglant en mythe parce qu'elle n'arrive pas suffisamment à étouffer la voix de la victime et à dissimuler son visage pitoyable.

Les mythes, et la cosmologie religieuse primitive qu'ils mettent en place étouffent la voix de la victime. Ils engourdissent les sens par de l'encens et des incantations. Lorsque le mythe est fermement établi, même les proches de la victime, ceux qui devraient le mieux résister aux effluves enivrantes du mythe, prennent part au rituel. Tant que le mythe garde son pouvoir, ceux qui sont sous son emprise ne peuvent ou ne veulent admettre ce qu'ils font. "Ni je n'ai vu, ni je ne puis dire la suite", déclarent-ils. Pour que la culture traditionnelle puisse exister, le mythe étouffe la voix de la victime et dissimule son visage. Dans son ouvrage sur le comportement des foules, Gustave Le Bon décrit ainsi les idéologues Jacobins de la Révolution Française :

Tous dogmatiques et logiques, la cervelle remplie de généralités vagues, ils s'occupaient des principes fixes sans soucis des événements et on a pu dire très justement qu'ils avaient traversé la Révolution sans la voir.<sup>7</sup>

C'est ce que font les mythes et les formes dérivées de ce que Girard appelle le sacré primitif. Ils offrent la possibilité de prendre part à certains événements violents, de les observer ou de les commémorer sans obliger à en être *témoin* au sens moral du terme.

•

On pourrait penser, j'imagine, que l'autobiographie de Whittaker Chambers est une bien curieuse source de réflexion sur l'effondrement de nos systèmes sacrificiels. Pourtant, on trouve

dans l'autobiographie de Chambers une anecdote suivie de son commentaire qui résumait parfaitement une question que j'explorerai dans les chapitres suivants. Chambers évoque une conversation qu'il avait eue avec la fille d'un ancien diplomate allemand en poste à Moscou, et qui essayait de lui expliquer que le régime de Staline avait fait perdre toutes ses illusions à son père, autrefois communiste convaincu. "Elle aimait son père, écrit Chambers, et le côté irrationnel de sa défection la mettait mal à l'aise. 'Il était profondément pro-soviétique, me dit-elle, mais une nuit - vous allez vous moquer de moi, mais je vous demande de ne pas vous moquer de mon père-, une nuit, dans Moscou, il entendit des hurlements. C'est tout. Il a juste entendu des hurlements une nuit'"<sup>8</sup> Chambers ajoute le commentaire suivant :

Elle ne se rendait pas du tout compte qu'elle avait balayé la logique intellectuelle, la logique historique, la logique politique, le mythe du XXe siècle avec ces six mots capables de tout anéantir : une nuit il entendit des hurlements.<sup>9</sup>

Etait-ce possible ? Quelque chose d'apparemment aussi ténu que les hurlements d'une victime pouvait-il anéantir la logique intellectuelle, historique, politique, le mythe du XXe siècle ? On retrouve un écho insistant de cette interrogation chez Masao Yamaguchi lorsqu'il souligne que "non seulement le phénomène du bouc émissaire constitue un mécanisme qui assure à la culture sa vitalité fondamentale", mais qu'en plus "il insuffle du dynamisme à des domaines culturels aussi variés que la mentalité individuelle, la politique, les mœurs, l'histoire de l'esprit et l'esthétique".<sup>10</sup> A quel point le monde devrait-il changer si les mécanismes qui insufflent du dynamisme à des domaines aussi fondamentaux devaient s'effondrer ? A quoi le monde ressemblerait-il si la logique intellectuelle, la logique historique, la logique politique et le mythe du XXe siècle devaient être mis en question ? Regardez autour de vous.

### **"Jésus, il a tout chamboulé"**

Dans la nouvelle de Flannery O'Connor "Les braves gens ne courent pas les rues", un tueur psychopathe appelé "le Désaxé" se dresse devant la vieille grand-mère qu'il s'apprête à assassiner de sang froid. Presque muette de terreur, la vieille femme le supplie : "Jésus, Jésus", dans son esprit cela signifiait Jésus vous aidera, mais à la manière dont elle

prononça le mot, on eût pu le prendre pour un juron.

- Oui madame, acquiesça-t-il, Jésus, il a tout chamboulé”.<sup>11</sup>

Flannery O'Connor aimait mettre en scène des créatures effrayantes mais la lumière qui brillait dans leurs yeux féroces et dans leur sourire grimaçant avait le rayonnement incandescent des Évangiles. Son Désaxé est un psychopathe, perversi moralement, mais O'Connor se sert de sa folie pour faire preuve de lucidité. Lorsqu'il affirme que Jésus "a tout chamboulé", le Désaxé exprime une conviction au cœur de la foi chrétienne avant même que les Évangiles ne soient écrits. Ce que la crucifixion a chamboulé, c'est le mécanisme qui préserve l'ordre culturel religieux et la stabilité psychologique, "l'infrastructure de toutes les religions et de toutes les cultures", comme l'écrit Girard.

Le Hérode de l'histoire était peut-être vulgaire et obsessionnel, le Désaxé de Flannery O'Connor psychopathe, et Nietzsche fou, mais tous trois partagent la conviction que "Jésus, il a tout chamboulé", ou en d'autres termes, que son exécution publique a été préjudiciable aux mécanismes dont dépend la vie culturelle et psychologique. La même appréciation se retrouve dans les propos audacieux que tient le Nouveau Testament sur le sens et la portée historique de la crucifixion. Comme les premiers écrits néo-testamentaires le démontrent clairement, l'événement décisif pour ceux qui plus tard donnèrent au Christianisme ses textes fondateurs fut la crucifixion de Jésus. L'intérêt initial pour les différents épisodes de la vie de cet homme extraordinaire était directement proportionnel à leur proximité ou à leur rapport avec la crucifixion. Paul, l'auteur des plus anciens textes bibliques, ne parle presque jamais de la vie ou du ministère de Jésus. Ses écrits ne concernent que la crucifixion. Qui plus est, anticipant ce qui allait devenir l'obsession de nombreux exégètes contemporains, Paul mit en garde contre ceux qui risquaient de masquer la centralité suprême de la Croix dans la révélation chrétienne par leur fascination pour des détails biographiques sur le Jésus historique. De même, le premier Évangile à proprement parler, celui de Marc, a pu être décrit avec raison comme un récit de la Passion précédé d'un long prologue. Ainsi que les auteurs des Évangiles finirent par le concevoir, la crucifixion et ses conséquences dans la vie de ceux qu'elle concerna au premier chef représentent l'apogée de toutes les Saintes Écritures juives antérieures. En d'autres termes, ce ne furent ni Friedrich Wilhelm Nietzsche, ni le Hérode d'Auden, ni le Désaxé de Flannery O'Connor qui furent les premiers à déclarer que "Jésus avait

tout chamboulé”. Ce fut Paul. Ce furent Matthieu, Marc, Luc et Jean. Ce qu’ils affirmèrent sur la crucifixion, sa signification et ses conséquences à long terme, ne commence que maintenant à être situé dans un contexte anthropologique. Nous ne commençons qu’aujourd’hui à comprendre ce que Nietzsche avait entrevu dès la fin du XIXe siècle. Nous ne commençons qu’aujourd’hui à comprendre que le Nouveau Testament est, comme l’écrit Girard, “le texte essentiel dans le bouleversement culturel du monde moderne”.<sup>12</sup>

Les sources textuelles du Christianisme tout comme l’expression de la foi chrétienne procèdent d’une exécution publique, un acte de violence officielle justifié par les autorités politiques et que les responsables religieux érigeaient en devoir sacré. Cette simple évidence est la dimension la plus souvent passée sous silence du phénomène historique que l’on appelle le Christianisme. Les textes chrétiens tiennent le discours étrange qu’en raison de cette exécution publique, l’emprise du péché s’est desserrée et la race humaine s’est vue offrir une nouvelle chance dont le refus lui ferait courir un grave danger. Cela fait maintenant deux millénaires que la pensée chrétienne se penche sur ces graves affirmations, avec des résultats contrastés. Comment une exécution publique aurait-elle pu libérer la race humaine ? Pourquoi cette libération devait-elle nécessairement prendre la forme d’une exécution publique ? En cherchant à répondre à ces questions, l’Église chrétienne s’est quelquefois égarée. Ainsi, dans la version la plus courante de la doctrine de la rémission des péchés, un Dieu de colère exige qu’une victime paie de son sang pour les péchés des hommes, à l’instar des animaux sacrifiés au cours de rituels expiatoires dans les temples juifs, et ce Dieu choisit de prendre forme humaine et de racheter les péchés “Lui-même”. On peut comprendre cette doctrine dans le contexte religieux et culturel dans lequel la pensée chrétienne primitive s’est développée. Il demeure qu’en plus d’être incohérente sur le plan logique, elle est également impropre d’un point de vue moral et théologique.

Existe-t-il alors ne serait-ce qu’une infime probabilité pour que “l’emprise du mal” ait été desserrée par une exécution publique et qu’en ait résulté la possibilité, ou même la nécessité d’une nouvelle humanité ? Et si tel est le cas, quelles en ont été les modalités ? S’il y a un commentaire qui se détache de la pléthore d’analyses théologiques et doctrinales alambiquées, c’est bien celui de Victor White : “Très certainement, écrit-il, le remède permet de comprendre la maladie comme la maladie permet de comprendre le remède”.<sup>13</sup> Si la Croix est bien le remède, les pratiques

victimaires contagieuses qui y ont conduit pourraient-elles être la maladie ?

S'il nous a fallu si longtemps pour prendre conscience des implications anthropologiques de l'Évangile, c'est en partie parce que la dimension morale, intellectuelle et épistémologique de la révélation évangélique a connu un développement forcément progressif. La sensibilité anthropologique naissante de Paul et des premiers auteurs chrétiens se détache certes de celle de leurs précurseurs bibliques les plus immédiats, les prophètes juifs, mais le ferment historique que représentent les Évangiles ne donna naissance à une véritable science de l'anthropologie que dans la deuxième moitié du XIXe siècle. L'anthropologie est considérée à juste titre comme la science par excellence de la civilisation occidentale. L'anthropologie peut certainement expliquer bien des choses, mais tant qu'elle ne reconnaîtra pas sa dette envers la tradition biblique, elle ne pourra donner une explication satisfaisante d'elle-même. La condition préalable au développement d'une anthropologie scientifique est le type d'objectivité culturelle qui ne peut surgir qu'à la suite de l'apparition d'un décalage d'ordre moral entre l'individu et les structures culturelles officielles dans lesquelles il évolue. Saint Paul a peut-être plus que quiconque droit au titre de premier anthropologue, et il eut ses premières intuitions anthropologiques lorsqu'il se rendit compte, avec un frisson d'horreur moral, de l'ampleur des instincts meurtriers qu'il avait développés au nom de sa propre culture. L'anthropologie apparaît lorsqu'une culture est étudiée par des individus qui ne sont plus *entièrement* contenus à l'intérieur d'aucune, et c'est Paul qui en est à l'origine, avec les prophètes juifs avant lui. L'anthropologie a été inventée dans les cultures sous influence biblique parce que c'est dans ces cultures qu'est apparu pour la première fois un questionnement d'ordre moral lié à la notion même de culture.

Par nature, l'anthropologie est la discipline qui tente d'explorer les phénomènes culturels humains en restant extérieure aux structures mythiques et culturelles dont le but est d'empêcher cette exploration. L'anthropologie n'échappe pas aux contradictions qui travaillent les cultures sous influence biblique. Comme l'écrit Leszek Kolakowski :

D'un côté, nous avons réussi à assimiler le type d'universalisme qui refuse de juger de la valeur des différentes civilisations et prétend qu'elles se valent toutes ; de l'autre, en affirmant leur égalité, nous affirmons également le caractère exclusif et intolérant de toutes les cultures, ce que précisément nous prétendons avoir dépassé par notre affirmation.<sup>14</sup>

Parmi ceux qui retournent l'aversion que la culture occidentale éprouve vis-à-vis de l'ethnocentrisme contre cette même culture, beaucoup font preuve de partialité à l'égard des civilisations non-occidentales et estiment que les comportements ethnocentriques évidents de ces dernières témoignent de la vitalité et de la solidité de leur culture. Si nous considérons comme une qualité intellectuelle et même morale l'indépendance d'esprit que nous avons acquise par rapport à notre culture, alors notre admiration béate pour des cultures où cette indépendance n'existe pas est pour le moins ironique. Que nous en soyons conscients ou non, même lorsque tous nos efforts visent à maintenir intactes les cultures traditionnelles, notre fonctionnement mental procède de la volonté démystificatrice que l'Évangile a répandu dans le monde. Les modes de pensées qui relèvent de l'indépendance et même du scepticisme culturels et dont découle notre ouverture d'esprit anthropologique dérivent tous de l'action démystificatrice de la Bible, et en cela, même la version profane qu'en offre l'anthropologie scientifique s'oppose à la démarche mythologique.

Une des raisons qui rend inévitable l'élimination de la structure mythique par les Évangiles est la différence radicale entre les univers mentaux qui régissent d'une part les mythes et d'autre part les Évangiles. Nos habitudes sociales et psychologiques tendent à favoriser fortement les processus victimaires mais les mythes qui apportent une légitimité morale ou religieuse à ce type de violence sont fragiles. La raison pour laquelle les sociétés archaïques sont si fortement structurées et craignent tant toute déviation par rapport à la norme rituelle ou sociale est que l'édifice culturel sur lequel elles reposent dépend de manœuvres mythologiques délicates qui doivent rester secrètes si l'on veut préserver l'efficacité des mythes. L'intrusion de la plus petite irrégularité dans le déroulement du rituel ou la présence d'un individu qui ne serait pas sous l'emprise du mythe dominant pourraient détruire la protection mentale dont dépend la conscience mythique.

La caractéristique du conflit qui oppose les mythes aux Évangiles est donc que les mythes sont fragiles et ne se maintiennent que lorsque leurs fondements ne sont pas remis en question, tandis que les Évangiles peuvent être violemment attaqués et détournés, et leur sens corrompu au point d'être méconnaissable sans que leur capacité démystificatrice naturelle soit pour autant compromise. A plusieurs reprises, pendant des générations, ou même des siècles, l'Évangile n'a plus été qu'une arme ou une foire à la religion, jusqu'à ce qu'il brise ses chaînes et se relève de ses cendres au moment même où l'on se préparait à l'enterrer. La mode est peut-être de s'enticher de

la pensée mythique de façon irrationnelle, comme c'est le cas dans notre culture depuis quelques années, mais cet engouement trahit un épuisement spirituel. Dans le sens que je donne au terme "myth", adopter une croyance mythologique à l'issue d'une réflexion critique, c'est s'exclure d'un monde authentiquement mythologique aussi sûrement que si l'analyse critique avait abouti à des conclusions opposées. Il est impossible de démontrer l'authenticité ou la validité d'un mythe tout en continuant d'adopter à son égard une attitude mythique. L'esprit analytique est incompatible avec la nonchalance intellectuelle propre à la pensée mythologique.

Il va sans dire qu'assez souvent les Évangiles ont eu à lutter contre la tendance dont ont fait preuve les chrétiens et le christianisme institutionnel à recourir aux mythes et à des processus victimaires, mais le fait que les chrétiens s'avèrent coupables au regard de la tradition même qu'ils transmettent aurait plutôt tendance à valider qu'à infirmer ce que proclame le texte évangélique. Nous nous retournons sur ceux qui vivaient aux premiers temps de l'influence culturelle des Évangiles et nous constatons les manquements moraux flagrants commis par nos ancêtres. Les défaillances morales de leurs comportements sont d'autant plus évidentes qu'ils se voulaient fidèles à l'Évangile. Face à ces défaillances, l'époque moderne tire deux types de conclusions. La première est d'affirmer que le christianisme historique est un échec parce que l'Évangile n'a pas réussi à redresser sur le plan moral ceux qui le lisaient. La seconde est de conclure que puisque nous trouvons les convictions et les comportements de nos ancêtres contestables, c'est que nous leur sommes moralement supérieurs. Après tout, même Thomas Jefferson avait des esclaves, il arrivait que les missionnaires maltraitent ceux qu'ils venaient convertir, nos ancêtres étaient racistes, nos grand-parents méprisaient les femmes, et ainsi de suite.

Ce qui est étonnant, c'est la rareté avec laquelle nous retournons la proposition et envisageons l'avenir plutôt que le passé. Si nous le faisons, nous nous rendrions compte que nos petits-enfants trouveront notre comportement incompatibles avec les principes bibliques que nous prétendons respecter. Nous qui prétendons avoir une vocation chrétienne, nous devons être conscients que nos héritiers spirituels découvriront dans nos vies, sans parler de nos livres, des faits qu'ils considéreront avec raison comme douteux sur le plan moral, et qui nous échappent. Il nous faut nous préparer à nous repentir de la façon dont nos textes, mais aussi nos attitudes personnelles et historiques ont trahi la révélation que nous avons essayé de transmettre. C'est à



cette condition que nous pouvons participer à la révélation chrétienne. S'il se trouvait une génération de chrétiens convaincus de ne pas avoir trahi l'Évangile, ils le trahiraient ainsi d'office de la pire façon qui soit. Il n'y a que dans l'humilité qu'un chrétien et que l'Église chrétienne peuvent trouver la lumière. Il n'y a que dans le repentir qu'ils peuvent trouver la vraie foi. Évaluer la vitalité spirituelle du mouvement chrétien par d'autres critères fait passer à côté de sa spécificité étonnante. La contrition est la forme de lucidité propre aux chrétiens.

La révélation évangélique ne pouvait renverser du jour au lendemain la culture traditionnelle, et par chance cela ne s'est pas produit. Comme nous le verrons dans les chapitres suivants, toutes les tentatives de destruction des structures culturelles sacrificielles ou victimaires procèdent toujours de manière sacrificielle ou victimaire. Dans le langage du Nouveau Testament, Satan expulse toujours Satan. La révélation évangélique, en revanche, sape les fondements de ces structures en "déconstruisant" les mythes qui les justifient et en suscitant un souci pour les victimes qui rend progressivement ces structures inacceptables d'un point de vue moral, et inefficaces sur le plan social. Pour des raisons évidentes, les sociétés qui tentent de faire fonctionner des mécanismes culturels inacceptables moralement et inefficaces socialement ont peu de chances d'être des sociétés paisibles et stables, d'autant plus que l'origine de la paix et de la stabilité dont elles jouissaient jusque-là se trouve être les mécanismes que la révélation évangélique met en question. Ceux qui se trouvent près de l'épicentre de l'Évangile, à commencer par les chrétiens eux-mêmes, seront certainement plus atteints par le déséquilibre culturel qu'il provoque que ceux qui en sont éloignés. L'Évangile n'est pas plus la propriété du christianisme que la terre n'est celle des sociétés multinationales, les Évangiles et la terre en apporteront la preuve au moment opportun. Les complexités de l'évolution culturelle et historique vont donner aux Chrétiens de bonnes raisons d'entamer un dialogue véritable avec les autres religions de monde. Même si contrairement à ce qu'affirment ses contempteurs contemporains, le Christianisme institutionnel n'a pas à rougir de son bilan historique, les raisons ne manquent pas pour que le dialogue s'engage dans un esprit d'humilité. Au cours de ce dialogue, le Christianisme a beaucoup à apprendre des autres. Mais il y a une chose qu'il doit à la fois mieux comprendre et faire savoir au monde de façon plus cohérente, c'est la portée historique et anthropologique stupéfiante de la Croix.

## Chapitre 3

### “La cérémonie où naissait l’innocence”

Tout va se disloquer, le centre ne tient plus  
Le monde est envahi par la simple anarchie  
Le flux sombre du sang qui déferle partout  
Noie la cérémonie où naissait l’innocence.<sup>1</sup>  
William Butler Yeats

L’impact du Christianisme sur l’Occident est révélateur de la puissance de son principe fondamental, la position absolument centrale que la victime y occupe...La portée morale de cette position est incalculable.<sup>2</sup>  
Eric Gans

•

L’infrastructure cachée de toutes les religions et de toutes les cultures est en train de se révéler.<sup>3</sup>  
René Girard

•

Il y a dans le Nouveau Testament un récit qui montre comment ceux qui ont été proches, historiquement, de la crucifixion, ont fait l’épreuve de son étonnante capacité révélatrice. L’histoire, telle qu’elle figure dans les Actes des Apôtres, est celle de la rencontre entre Philippe et un eunuque éthiopien qui rentre de pèlerinage à Jérusalem. Elle est écrite par Luc, l’évangéliste qui connaît le mieux la culture grecque qui domine le premier siècle de notre ère et le plus conscient de la perplexité que pouvait éprouver quelqu’un de sensibilité culturelle grecque lorsqu’il entendait les Chrétiens affirmer que le Messie (en grec, le sauveur du monde) était un homme condamné par les autorités juives et exécuté sur un gibet romain. Pour Luc, le récit de la rencontre entre Philippe et l’Éthiopien est une parabole de la capacité de l’Évangile à résoudre cette perplexité.

Le récit prend place après la crucifixion. Philippe fait partie de la petite communauté de

disciples de Jésus à Jérusalem. Dans l'épisode en question, pris d'une inspiration, il s'adresse à un Éthiopien qui retourne de Jérusalem à Gaza par la route du désert. L'Éthiopien lisait à haute voix un passage du prophète Isaïe.

Comme un brebis il a été conduit à la boucherie

Comme un agneau muet devant celui qui le tond,

Ainsi il n'ouvre pas la bouche

Dans son abaissement la justice lui a été dénié.

Sa postérité, qui la racontera ?

Car sa vie est retranchée de la terre.

Actes 8,32-33 [Isa. 53,7-8]

Les érudits continuent de débattre de l'identité du serviteur souffrant dans cet extrait d'Isaïe. Pour certains, il s'agit d'un individu dont le prophète a reconnu la sainteté et dont il a été témoin des mauvais traitements. Pour d'autres, il serait lui-même un prophète dont le destin serait commémoré par ses disciples compatissants. Pour d'autres encore, les Chants du Serviteur Souffrant seraient une référence allégorique au peuple d'Israël. Quelle que soit l'interprétation retenue, il est impossible de ne pas ressentir la puissance de ces Chants du Serviteur. Les chrétiens ont le plus souvent compris ces textes comme faisant référence à un individu précis, précurseur prophétique du Crucifié, et c'est vraisemblablement dans cet esprit que l'Éthiopien lit le passage cité. Bien qu'il éprouve une certaine affinité avec ce personnage méprisé, en tant que citoyen passablement cultivé du monde gréco-romain, l'Éthiopien est tout aussi perplexe devant le texte biblique que de nombreux lecteurs contemporains. Il est possible que comme eux, il se soit tourné vers cette curieuse anthologie pour y trouver de l'inspiration et du réconfort spirituel. Mais il n'y a trouvé qu'un récit mettant en scène une foule meurtrière. Il n'en comprend pas la signification et il demande à Philippe de l'aider.

Des explications de Philippe, Luc ne nous dit que cela : "Philippe prit alors la parole et, partant de ce texte de l'Écriture, lui annonça la Bonne Nouvelle de Jésus". On a rarement dit autant en si peu de mots. D'un sinistre récit de persécution dans Isaïe jusqu'à l'Évangile, en une seule phrase. Par les réactions de l'Éthiopien, nous pouvons apprécier l'impact qu'ont eu les explications de Philippe. Ébranlé par ce choc, là, en plein désert, sur la route qui va de Jérusalem à Gaza, l'Éthiopien demande à faire officiellement partie des disciples de Jésus. Lorsque l'on

comprend les implications anthropologiques profondes de ce court récit, c'est comme si la Bible vous sautait à la figure, de la même façon que le texte d'Isaïe, grâce aux explications de Philippe, saute à la figure de l'Éthiopien.

Si ce texte fascine et déroute autant, c'est qu'il met en scène une foule meurtrière et que sa perspective est essentiellement celle de la victime. Pas entièrement. S'y mêle le point de vue de la communauté qui a persécuté la victime et qui fait preuve d'une indignation vertueuse et d'une grande exigence en matière de religion. En d'autres termes, il s'agit d'un texte de transition, un texte qui de façon évidente *s'éloigne* des mythes (les textes qui flattent le bourreau et approuvent la violence), et s'approche de l'Évangile, le texte qui dénonce la violence, la dépouille de ses justifications religieuses et révèle au monde un Dieu d'amour non violent. L'Éthiopien a donc entre les mains un texte à la valeur anthropologique inestimable dans la mesure où il représente la violence avec honnêteté, en la dépouillant de la plupart de ses ornements mythologiques. Elle révèle la vérité que les mythes dissimulent afin que la culture soit possible. C'est une vérité qui se fraye progressivement un chemin jusqu'à la surface du texte biblique, partant de l'histoire de Caïn et d'Abel dans la Genèse et s'achevant sur le récit de la crucifixion.

La spécificité anthropologique de la Bible réside dans le fait que sans relâche, la compassion dont elle fait preuve pour les victimes l'emporte sur ses propres tentatives de mythifier la violence et de la vénérer comme étant d'ordre divin. Demandez à dix personnes ce qu'elles pensent de l'Ancien Testament, et même si elles ne l'ont jamais ouvert, huit sur dix vous diront qu'elles sont rebutées par sa violence. Le monde sur lequel règnent les mythes à la majestueuse stature n'est pas moins violent. Sa violence est simplement mieux dissimulée et nimbée de gloire. En tant que païen, l'Éthiopien doit avoir eu l'habitude de voir la violence tribale officielle parée d'une aura mythique. Le passage tiré d'Isaïe, en revanche, est hanté par le spectre effrayant d'une foule déchaînée. Comme l'Éthiopien est toujours prisonnier des schémas de pensée mythologiques et d'une cosmologie religieuse primitive que le mythe rend plausible et moralement acceptable, il n'a aucune idée de ce que le texte d'Isaïe peut signifier. Philippe en revanche connaît le récit de la passion. Il a bien été soumis au récit d'une violence vertueuse dans lequel une victime innocente meurt en pardonnant à ses meurtriers car elle se rend compte qu'"ils ne savent pas ce qu'ils font". Se servant de ce récit comme d'une clé, Philippe n'a aucun mal à faire tomber les derniers vestiges

mythologiques qui subsistent dans le texte d'Isaïe et à en révéler le sens. La foule avait tort ; elle se croyait vertueuse, c'était une illusion. C'est la victime qui est l'élu de Dieu, l'intermédiaire choisi par Dieu pour se révéler au monde.

Les Chants du Serviteur Souffrant combinent deux analyses contradictoires : premièrement, que la victime est innocente et que ses bourreaux sont dans l'erreur, deuxièmement, que son élimination profite à la société et que le châtement qui lui est infligé restaure l'harmonie dans la communauté. C'est l'intégration de ces deux perspectives qui en fait un texte digne de foi. De la violence, rien n'a été supprimé, ni sa nature choquante sur le plan moral, ni son impact positif sur la culture et la société. Afin de rapprocher ces deux points de vue contradictoires, il fallait en subordonner l'un à l'autre. Si l'on voulait profiter de l'harmonie sociale et la développer, il fallait que la violence devienne acceptable d'un point de vue moral. Toutes les cultures ont eu à choisir entre d'une part constater la violence meurtrière de la foule, et d'autre part profiter de la cohésion qu'elle instaure. La spécificité de la Bible est d'avoir été le premier texte littéraire de l'histoire du monde à s'attaquer au dilemme moral que ce choix représente.

L'auteur du texte d'Isaïe a perçu aussi bien l'innocence de la victime que le nouvel élan que sa persécution apporte à la société. Il s'efforce de réconcilier les deux, et ne connaît qu'une façon de le faire. Il suppose que "Yahvé a choisi de l'écraser de souffrance", qu'on a permis que la victime soit frappée par un Dieu qui considérait les souffrances de cette victime comme un moyen d'expiation des fautes de la foule qui lui avait précisément infligé ces souffrances. A une différence près, mais une différence de taille, il s'agit là d'une variante d'un mythe antique que l'on retrouve dans le monde entier. La différence réside dans le fait que le narrateur des Chants du Serviteur Souffrant dans le Livre de la Consolation d'Israël se rend parfaitement compte de l'intégrité morale de la victime, des mauvais traitements dont elle fait l'objet, de la pitié qu'elle inspire et de l'arbitraire avec lequel on l'a choisie. Cette connaissance est en contradiction avec la conclusion du texte, à savoir que Dieu est relativement satisfait du résultat de la violence. En d'autres termes, le passage que l'Éthiopien trouve si déroutant symbolise l'équilibre instable entre le fait que la culture dépende d'une irréprochable violence collective et la compassion grandissante pour ceux qui en sont victimes, compassion qu'évoque et amplifie l'ensemble de la littérature biblique. La solution morale et religieuse que le texte suggère est de nature instable parce que ces deux forces, la

compassion pour les victimes et le besoin de sacrifices rituels, sont incompatibles. Tôt ou tard, il faudra que l'un des deux l'emporte.

### **Lire les signes des temps**

Il ne faudrait pas oublier ce qui se passe dans cette petite scène. L'Éthiopien, dérouté par un texte curieux, se voit radicalement transformé lorsque quelqu'un qui comprend les implications profondes de la crucifixion peut lui expliquer le sens véritable du texte. L'interprétation proposée par Philippe se sert de la Croix pour éclairer un récit biblique qui met en scène une foule meurtrière. Tout comme l'Éthiopien, nous aussi sommes en chemin et comme lui nous sommes beaucoup trop prisonniers des mythes et des scandales de la culture contemporaine pour comprendre les textes qui s'y rapportent. Contrairement à l'Éthiopien, cependant, ce n'est pas la Bible que nous lisons. Quand nous regagnons *notre* domicile, c'est le journal que nous lisons (ou bien nous attendons d'être arrivés pour que le présentateur du journal télévisé puisse nous le lire). Si la Croix peut effectivement faciliter notre compréhension, comme notre récit l'affirme, aurait-elle la même capacité à éclairer le journal du soir qu'un texte hébreu antique ? Est-il possible, en d'autres termes, de lire dans le journal du soir ce que l'Éthiopien, avec l'aide de Philippe, a pu lire dans le texte d'Isaïe ? Lorsque nous ouvrons le journal, est-il besoin de chercher très longtemps avant de rencontrer des foules irréprochables et solidaires unies contre des adversaires ou des coupables choisis plus ou moins au hasard ?

Dans l'Évangile selon Saint Jean, Jésus dit à ses disciples qu'ils accompliront des œuvres supérieures aux siennes. Il est permis d'en douter. Néanmoins, je crois que nous sommes appelés à être encore plus audacieux que Philippe, car Philippe s'est servi de la crucifixion pour éclairer un passage de l'Ancien Testament de structure très similaire. C'est précisément cette ressemblance entre la crucifixion et les Chants du Serviteur Souffrant qui, dès le départ, a facilité la compréhension de la crucifixion par les Chrétiens. En fait, comme les premiers Chrétiens n'ont pu éliminer entièrement la dimension expiatoire et sacrificielle que l'on trouve dans les Chants, le Christianisme institutionnel a perpétué la croyance qu'il fallait apaiser un Dieu courroucé, fort éloigné de celui que Jésus a révélé par sa vie et sa mort. Dire que nous sommes mis au défi d'être

plus audacieux que Philippe signifie donc deux choses. Cela signifie tout d'abord qu'en tant que bénéficiaires de la révélation évangélique, nous sommes dorénavant plus aptes à différencier la révélation biblique de ses antécédents sacrificiels, et qu'il est de notre responsabilité de le faire. Deuxièmement, cela signifie que nous sommes mis au défi d'utiliser la Croix pour interpréter des textes et des expériences historiques et personnelles qui, contrairement aux Chants du Serviteur Souffrant, semblent n'avoir aucun rapport avec le Nouveau Testament.

L'héritier contemporain de Philippe a peu de chance de rencontrer un eunuque qui, rentrant en Éthiopie, lit sans bien le comprendre un passage de l'Ancien Testament. Il rencontrera plus certainement un banlieusard moderne qui rentre chez lui en lisant le journal et que des récits de violences ethniques dans des pays lointains, ou de violences brutales et parfois gratuites dans son propre pays rendent perplexe. Si l'équivalent contemporain de Philippe peut apporter à ces modernes déroutés ce que Philippe a pu offrir à l'Éthiopien, il lui faudra faire porter la spécificité de la révélation chrétienne sur les motifs actuels de perplexité. Il lui faudra expliquer avec pertinence les faits divers et les informations qui sont sources d'autant de consternation pour les modernes que les Chants du Serviteur Souffrant l'étaient pour l'Éthiopien.

Si par exemple une banlieusarde rentrant chez elle avait sous les yeux l'édition du 28 mars 1991 du *Los Angeles Times*, le Philippe d'aujourd'hui pourrait-il lui expliquer la Bonne Nouvelle de l'Évangile en l'appliquant à l'article de Janny Scott publié en première page ? L'article, intitulé "La violence collective", s'efforce de comprendre pourquoi le 3 mars 1991, Rodney King a été roué de coups par un petit groupe d'officiers de police de Los Angeles. La scène, filmée par un témoin que les policiers n'avaient pas remarqué, fit la une de tous les médias américains. Cet article fut publié plus d'un an avant que le verdict de l'affaire Rodney King ne déclenche des émeutes à Los Angeles et ailleurs. Afin de mieux comprendre, dans un premier temps, comment de tels actes de violence gratuite avaient pu être commis contre Rodney King, la journaliste du *Times* enquêta auprès de sociologues et de psychologues et publia leurs conclusions.

Dans la synthèse qu'elle en fit, Scott releva qu'il existe une tendance, chez certains "groupes à forte cohésion", à "dévaloriser et déshumaniser des individus extérieurs au groupe et, dans certaines conditions, à commettre à leur encontre des actes de violence inouïe". Elle attira l'attention sur les trois principales conclusions que les chercheurs en sciences sociales et les

psychologues tirent de cas similaires à l'affaire Rodney King.

- Plus le groupe est important et plus les victimes sont en petit nombre, plus l'attaque sera sauvage et violente.

- Plus les témoins d'un acte de violence sont nombreux, moins il y a de chances que l'un d'entre eux intervienne.

- Il y a moins de chance qu'un témoin intervienne si la victime est noire. "Les psychologues affirment qu'il est naturel de former des groupes, ajoute Scott, et qu'une forte identité de groupe peut créer un sentiment de confiance et de sécurité. Il arrive que dans certains groupes, quelques individus jouent sur le sentiment du 'nous contre eux' qu'éprouvent les autres membres afin de renforcer l'esprit de groupe et détourner l'attention des problèmes internes. Un sentiment d'identité se forme à partir du rejet d'éléments étrangers au groupe". D'après les spécialistes interrogés par Scott, les membres extérieurs au groupe jouent donc un rôle dans la constitution d'une forte identité de groupe et cette identité "peut créer un état d'esprit positif".

Un des experts interrogés par Scott pour son article était le professeur Brian Mullen, Maître de Conférences en psychologie à l'Université de Syracuse. Mullen soulignait que le comportement d'un groupe d'individus "peut rapidement atteindre le plus petit dénominateur commun". L'article du *Times* continuait ainsi :

D'après Mullen, les membres d'un groupe ont tendance à se focaliser sur tout élément inhabituel ou différent, de la même façon que sur une image, l'œil est attiré par un détail, le reste devenant flou. L'attention du groupe se porte sur ce qui est rare, c'est-à-dire l'élément extérieur.

Lorsqu'un groupe d'individus commet des violences à l'encontre d'une victime isolée, ils lui consacrent beaucoup d'attention, ajoute Muller. Il se peut qu'ils remarquent les bruits qu'elle émet, ou la boue et le sang sur ses vêtements.

Mais ils oublient qu'ils sont Jean Dupont, mari et père, qu'ils ont un travail où ils ont fait serment de respecter des règles, et que le comportement qu'ils adoptent est en violation complète de la personne qu'ils sont.

Mais dès le lendemain matin, ajoute Mullen, ils se réveillent et se demandent "comment ai-je pu faire ça" ? "Dès le lendemain matin", les bourreaux éprouvent la révolte morale que la violence contagieuse de la foule avait réussi à suspendre pour un certain temps. Dans une



perspective anthropologique, on peut dire que les cultures traditionnelles vivent dans l'intervalle qui s'étend entre le geste de violence de la foule unanime et le moment où le groupe social qui en bénéficie commence à le trouver répréhensible d'un point de vue moral. C'est une vérité métaphorique et peut-être même littérale, que ce qui allait devenir le Christianisme a commencé lorsque Pierre, après s'être rendu complice des tortionnaires de Jésus, entendit le coq chanter, "dès le lendemain matin". "L'histoire", au sens particulier que j'ai donné à ce terme, prend place dans l'interstice entre la violence et le repentir. L'effet concret de l'Évangile a été de réduire cet intervalle, de raccourcir la période durant laquelle la communauté humaine peut dire la tête haute "Ni je n'ai vu, ni je ne puis dire la suite". Par les mots qu'il a prononcés sur la Croix, "ils ne savent pas ce qu'ils font", Jésus a combattu la propension à recourir à ce genre de mensonge à soi-même, à cette façon de se justifier. Si l'effet de la crucifixion a été de raccourcir l'intervalle entre la violence et le repentir, le but du mythe a toujours été de prolonger cet intervalle indéfiniment. L'émergence, "dès le lendemain matin", de réticences d'ordre moral signifie simplement que nous vivons dans un monde où la violence est progressivement révélée.

La journaliste du *Times* a également interviewé Ervin Staub, psychologue social et professeur à l'Université du Massachusetts à Amherst, spécialiste reconnu de la question de la violence et de son environnement social et psychologique. Staub affirme que la foule est persuadée que les victimes sont martyrisées à bon droit. Les individus qui la composent pratiquent ce qu'il appelle "l'exclusion morale", qui consiste à décider que certaines personnes "ne sont pas vraiment humaines et que les règles de la morale ne les concernent pas". Staub souligne également que ceux qui se trouvent emportés par la violence ont tendance à considérer leur comportement d'autant plus justifié d'un point de vue moral qu'ils sont rejoints par d'autres. Les témoins, remarque-t-il, "évoluent dans la même sphère qu'eux". En d'autres termes, cet article de journal traite d'un problème similaire à celui qu'envisageait l'auteur des Chants du Serviteur. Janny Scott aide le lecteur à comprendre un épisode étrange de violence collective perpétrée par ceux dont la tâche est d'éviter la mauvaise violence en ayant recours s'il le faut à la bonne violence. De toute évidence, quelque chose est allé de travers. La différence entre la bonne et la mauvaise violence s'est estompée. La journaliste du *Times* essaye de rendre plus clair ce qui s'est mal passé. Toutefois, nous ne pourrions véritablement comprendre des épisodes de ce genre que lorsque nous les

envisagerons comme les symptômes d'un profond bouleversement culturel, spirituel, psychologique et anthropologique. Comme nous le verrons au cours des chapitres suivants, des violences telles que Rodney King en a subi se produisent depuis qu'il existe des organisations sociales. Ce qui est nouveau, en quelque sorte, c'est la science sociale. Ce qui est nouveau, c'est la volonté délibérée d'essayer de comprendre ces processus et d'évaluer leur valeur morale. Ce qui est nouveau, c'est la volonté concertée de révéler la perversité des pratiques victimaires et d'essayer de s'en passer.

### Les leçons de Los Angeles

Ce que l'on apprécie rarement à sa juste valeur, c'est que le processus historique qui a rendu possibles les travaux de Staub et Mullen a pour origine l'Ancien et le Nouveau Testament ainsi que les exigences morales qu'ils ont engendrées. Ce qu'il nous faut essayer de comprendre c'est comment des événements tels que ceux que décrit Janny Scott s'insèrent dans l'entreprise anthropologique dont le principe essentiel est la compassion biblique pour les victimes et la crucifixion, le moment décisif. Pour l'instant, nous nous contenterons de souligner les caractéristiques de l'incident qui exigent une explication d'ordre anthropologique et culturel. "De fait, écrit Scott, les experts affirment que la bande vidéo de l'incident scandaleux du 3 mars(...)donne à la société une importante leçon sur *le mal que le confort insidieux du groupe peut produire*". Reconnaître le lien entre la violence (le mal) et la solidarité sociale (le confort insidieux du groupe) équivaut à éclairer un processus culturel qui ne peut fonctionner de manière efficace en pleine lumière.

Il n'y a bien sûr aucune allusion à l'Évangile ni au récit de la crucifixion dans l'article du *Los Angeles Times*. Il ne s'appuie que sur les sciences sociales et la psychologie. Ces sciences peuvent apporter trois types d'informations sur des violences perpétrées par un groupe d'hommes armés contre un homme seul. Les plus générales sont évidentes, je me contenterai de les mentionner à nouveau rapidement. Tout d'abord, plus les agresseurs sont nombreux et plus les victimes sont en petit nombre, plus l'attaque est violente. Cela ressemble à une formule algébrique dont la formulation de base serait "l'unanimité moins un", expression que René Girard utilise

pour décrire la phase cathartique du processus victimaire. Lorsque, comme l'écrit Mullen, le groupe est réduit à son plus petit dénominateur commun, ce dénominateur est un. Ce plus petit dénominateur commun s'accompagne du plus grand numérateur possible. Lorsque la violence est à son maximum, ce numérateur est "tout le monde". C'est "tous contre un".

Staub fait remarquer que lorsque des foules violentes atteignent ce paroxysme de polarisation, elles ne considèrent plus leur victime comme "vraiment humaine". Lorsqu'une foule moderne fait l'expérience de la non-humanité de sa victime, ce qu'elle voit à la place de la victime c'est un animal enragé, une source de pollution sociale, une bête sauvage, un pervers. Lorsqu'une foule primitive faisait l'expérience de la non-humanité de sa victime, ce qu'elle voyait à la place de la victime c'était le dieu-démon qui était source de vie par la violence et source de paix par la mort. Dans les deux cas, la victime humaine disparaît pour réapparaître sous les traits d'une icône intégrée au système sacré que son sacrifice a généré ou régénéré. La victime devient Dionysos ou Tiamat, un dieu ou une déesse de proportions mythiques dont le meurtre participait d'un plan divin. Tandis que la victime est ainsi transfigurée métaphysiquement, son cadavre subsiste, comme le rappel concret d'une réalité choquante, irréductible à toute mythologie, l'évocation déplaisante de l'humanité de la victime. "Selon un psychologue spécialiste des lynchages, écrit Scott dans l'article du *Times*, les foules meurtrières nombreuses ne se contentent pas d'abattre ou de pendre leurs victimes, mais elles les lacèrent, les mutilent, les brûlent et les écorchent". Ces précisions suggèrent qu'au paroxysme de la violence, la foule, intensément concentrée sur le corps de la victime, a littéralement tendance à consumer ce corps, ôtant ainsi un obstacle majeur au processus d'interprétation mythologique de ce qu'elle vient d'accomplir. Le fait que les violences contre Rodney King n'ont pas atteint ce degré de polarisation n'est pas pertinent ici. Ce qui est pertinent c'est que les violences dont il fut l'objet se dirigeaient clairement vers cette polarisation ultime.

Le second enseignement que Scott a pu glaner de la recherche en sciences sociales est que la présence de plusieurs témoins semble réduire les chances que l'un d'entre eux essaye de mettre un terme à la violence. Plus la foule est nombreuse, plus sa folie est fascinante. La force qui rassemble les bourreaux est, en d'autres termes, comparable à celle qui rassemble les témoins, une force qui conduit à l'unanimité. Quelle est cette force ? D'où provient-elle ? Quels sont ses paradoxes ? Ce n'est pas par hasard que nous restons perplexes devant ces questions. Ce que les

mythes font depuis toujours et que les idéologies contemporaines continuent de faire de façon chaque jour moins convaincante, c'est d'interpréter à contresens les phénomènes sociaux qui nous auraient obligés à prendre en compte ces questions. Des efforts gigantesques ont été inconsciemment fournis pour que nous ne puissions voir que ces questions sont les seules qui comptent.

La clé qui permet de comprendre ces anomalies sociales et bien d'autres réside dans la prédilection profonde qu'ont les hommes pour l'imitation, que Girard désigne sous le terme grec de *mimésis*. Comme la modernité est pour ainsi dire définie par notre réticence à admettre à quel point l'être humain est imitatif, l'obstination dont Girard fait preuve à placer la mimésis au centre des actions humaines est à contre courant de la plupart des théories culturelles en vogue aujourd'hui. Qui plus est, le *désir* que les romantiques du XIXe siècle comme à leur opposé les adeptes de Freud considèrent comme l'essence même de l'individualisme et de la spontanéité, serait selon Girard de nature mimétique. De même que la notion girardienne de mimésis est plus puissante et moins consciemment volontaire que la simple imitation intentionnelle, de même sa conception du désir est plus vaste et plus pénétrante que celle, fortement marquée par l'érotisme et le romantisme, qui domine notre société et la ravage depuis le début de l'époque moderne. L'exaltation du désir par la culture populaire, que l'univers marchand a adoptée avec enthousiasme, a complètement noyé les paroles de prudence par lesquelles notre tradition décrivait le désir et mettait en garde contre les possibilités d'aliénation, d'affaiblissement moral et de dévastation sociale qu'il engendre. Il n'est donc pas surprenant qu'il nous faille du temps, à nous modernes, pour apprécier la portée et les implications de la notion girardienne de désir mimétique. Je reviendrai dans les chapitres suivants sur le problème du désir mimétique et ses subtilités. Il me faut néanmoins y faire allusion dès à présent parce que le problème auquel nous sommes confrontés est celui des phénomènes de contagion qui s'emparent d'une foule, et que ce type de contagion est l'une des dernières phases, la plus prévisible, d'un phénomène social dont la dynamique sous-jacente est le désir mimétique, cette propension qu'a l'être humain à succomber à l'influence des désirs positifs, négatifs, flatteurs ou accusateurs exprimés par les *autres*. C'est cette prédilection qui explique la relation proportionnellement inverse entre la taille et la nervosité d'une foule d'une part, et l'indépendance morale des individus qui la composent d'autre part.

Le dernier enseignement sur la violence collective que nous apporte la recherche en sciences sociales est qu'il y a moins de chance qu'un témoin essaye de mettre un terme à des actes de violence lorsque l'on peut identifier la victime comme étant extérieure, étrangère à la communauté. C'est comme si, écrit Scott, "le désir de se conformer l'emportait sur l'instinct d'entraide". En d'autres termes, quel que soit le degré de compassion que l'on éprouve pour la victime, la violence collective engendre une contre-force qui tend à annuler le poids de la compassion. Il est en partie erroné de décrire cette éclipse de la compassion comme "un désir de se conformer", dans la mesure où il ne s'agit presque jamais d'un désir conscient mais d'un désir mimétique qui ne réclame qu'un degré infime de prise de décision consciente, pour précisément les mêmes raisons qui font que le mythe ne réclame qu'un degré infime de jugement rationnel. La prise de décision consciente est mentalement et moralement à l'opposé de l'unanimité sociale dans laquelle la violence a tendance à entraîner aussi bien les bourreaux que les témoins.

Au-delà d'une réflexion sur la propagation contagieuse de la violence collective à laquelle l'article fait allusion, on y trouve plusieurs autres remarques qui méritent attention. L'une d'elles est que le sentiment du "nous contre eux" peut être manipulé afin de régénérer *l'esprit de corps* (en français dans le texte, n.d.t.) du groupe et "détourner l'attention des problèmes internes". Cela signifie que la violence collective peut servir d'antidote aux dissensions internes et à la violence "civique" ou intérieure qui sans elle pourraient se développer. Des campagnes orchestrées contre des éléments étrangers ou fauteurs de troubles renforcent la cohésion menacée par des conflits internes. Selon la formule du *Times*, les membres de ce genre de communauté développent le "sens de leur identité" en "rejetant de façon collective les individus extérieurs". Le plus surprenant est que rien de tout cela ne soit vraiment surprenant. Nous savons tout cela par coeur. Non seulement, la simple compréhension des mécanismes de violences sacrificielles ne peut guère empêcher qu'ils se produisent, mais elle peut nous donner l'impression erronée qu'avec ce que nous savons, nous avons échappé à l'emprise fascinante de ce type de violence et que nous sommes immunisés contre elle.

D'une certaine façon, nous sommes bien libérés de tout cela. L'époque où la violence collective pouvait avoir des effets *durables* sur le plan social et psychologique est bien révolue. Comme le déclare Mullen au *Times*, "dès le lendemain matin ils se réveillent et se demandent

‘comment ai-je pu faire ça ?...’” La meilleure façon d’évaluer le degré de maturité de l’humanité est de calculer le temps écoulé entre les actes de violence fascinante et le moment où les scrupules moraux qu’ils auraient dû susciter se font finalement ressentir.

Selon les psychologues interrogés par la journaliste du *Los Angeles Times* à propos de l’affaire Rodney King, le sentiment du “nous contre eux” peut être manipulé de façon à détourner l’attention de problèmes interne ?. La victimisation réussie d’un bouc émissaire renforce la cohésion du groupe. Il se passe cependant que dans les cultures influencées par l’Évangile, les actes de violence qui avaient jadis valu à leurs auteurs un prestige religieux et culturel les ont peu à peu dépouillés de ce prestige. De fait, ceux qui ont recours à la violence savent leur autorité morale même s’ils renforcent leur supériorité physique. La violence officielle qu’ils commettent ne met pas un terme à la violence incontrôlée mais sert au contraire de modèle à la vengeance de ceux qu’elle a atteints. Le fait que ressentiment et désir de vengeance persistent après la violence officielle montre bien que la culture a perdu sa capacité à établir une distinction opératoire entre la bonne et la mauvaise violence. Cela signifie que la distinction autrefois catégorique entre d’une part la “force” officielle et d’autre part la “violence” des rebelles, des criminels ou des miliciens a perdu sa pertinence. Dans un monde où la différence entre la violence sacrée et la mauvaise violence subsistait, la violence pouvait encore mettre un terme véritable à la violence. De nos jours, la violence anéantit de plus en plus la légitimité morale qui était autrefois son principal sous-produit.

En d’autres termes, les sociétés s’enfoncent de plus en plus dans la violence non parce qu’elle a gagné en puissance mais parce que, quelle que soit sa puissance, la violence n’a plus l’étincelant prestige moral et religieux dont elle bénéficiait jadis. La violence provoque des ravages toujours plus spectaculaires et il devient de plus en plus difficile d’y mettre un terme parce qu’elle n’arrive plus à générer l’aura métaphysique qui lui donnait son pouvoir supérieur et son ascendant moral. La violence a gagné en puissance destructrice parce que sa crédibilité morale s’est effondrée. Si un Philippe contemporain arrive à comprendre la relation entre la crucifixion et la faillite morale de la violence, il pourra alors expliquer ce que James Clad, un des responsables de la Fondation Carnegie pour la Paix dans le Monde appelle “la désintégration de tout ordre social dans de nombreuses parties du monde qui prétendent encore être des États souverains”.<sup>4</sup> Il

pourra mieux comprendre les tensions ethniques qui entraînent tant de peuples dans la folie de la violence. Il comprendra la portée anthropologique du fait qu'aujourd'hui ce qui est considéré comme un acte de terrorisme pour les uns constitue pour d'autres un combat pour la liberté.

### **“Émeute” ou “Insurrection”**

L'édition du 3 août 1992 du *Los Angeles Times* fait sa une sur le différend qui oppose les habitants de Los Angeles quant aux termes utilisés pour décrire les violences qui éclatèrent en 1992 après l'acquittement des policiers accusés d'avoir roué de coups Rodney King. D'après l'article, les scènes de violence qui se déroulèrent dans le quartier South Central de Los Angeles les 29 et 30 avril 1992 étaient le plus souvent décrites soit comme un “soulèvement”, soit comme une “émeute”, termes aux connotations extrêmement différentes. Les personnes de gauche préféraient le premier terme, celles de droite estimaient que le deuxième décrivait avec plus de justesse les scènes de violence. En réplique à ceux qui avaient utilisé les termes “émeute” et “émeutiers”, Sandra Cox, présidente de l'Association des Psychologues Noirs de Californie du Sud, déclara : ils n'ont jamais pris la peine de réfléchir aux origines de notre pays... l'Amérique a été conçue dans la violence. D'après Bob Sipchen, le journaliste du *Times*, Cox préfère utiliser “insurrection” à “émeute”. “Je pense que nous avons affaire à quelque chose qui ressemble beaucoup à la Révolution française” ajoute Cox. Sipchen rencontra également Sarah Maza, professeur d'histoire à la Northwestern University. “A gauche, observe Maza, les gens sont gênés pour décrire les comportements violents et illégaux des foules. Ils préfèrent s'intéresser à la composition sociologique de ces foules, aux causes immédiates et profondes de la violence. A droite, les gens sont plus concernés par les agissements des foules que par leur identité ou leurs mobiles ?”<sup>5</sup>

Nous vivons peut-être à une époque de confusion morale extraordinaire, mais la révolution morale engendrée par l'Évangile se poursuit sans relâche. Dans le monde contemporain, la gauche comme la droite doivent s'exprimer au nom des victimes si elles ne veulent pas perdre leur crédibilité morale. La gauche défend la cause de ceux qui souffrent de violences structurelles, telles que les privations et les outrages que subissent fréquemment les pauvres, les déshérités, les minorités raciales, et ceux qui vivent dans les ghettos. La gauche justifie

ou excuse les violences commises par les victimes de violences structurelles. La droite défend les victimes des violences criminelles commises par un nombre disproportionné de déshérités, ceux qui ont le plus souffert de l'indifférence de la société et de violences structurelles. La droite justifie la violence nécessaire à la répression de la criminalité et excuse les excès occasionnels, les jugeant regrettables mais inévitables. Sur le plan international, là où la droite voit des "combattants de la liberté", la gauche parle de forces d'oppression contre-révolutionnaires. Quand pour la gauche il s'agit d'un mouvement de libération, la droite voit des terroristes. En politique intérieure, lorsque la gauche parle de "soulèvement", la droite utilise le terme d'"émeute". Il serait faux de voir ici de simples divergences d'ordre politique. Avec du recul, ces désaccords s'avèrent symptomatiques d'une société qui ne sait plus comment juger la violence, une société qui n'arrive plus à savoir si la violence est bénéfique ou destructive. C'est une preuve de plus que nous vivons dans un monde qui n'est plus capable d'être cohérent quand il s'agit de distinguer entre la bonne et la mauvaise violence. "Ils n'ont jamais pris la peine de réfléchir au fait que l'Amérique a été conçue dans la violence" affirme la psychologue Sandra Cox. De façon plus générale, son opinion suggère que tous ceux qui tirent profit de la culture ont une relation à la violence foncièrement ambivalente. Toutes les cultures qui sont restées intactes font preuve d'admiration et de gratitude pour la violence dont elles sont issues. Le président Reagan fit son possible pour donner aux "Contras" du Nicaragua un semblant de respectabilité en en faisant "les alter ego, sur le plan moral, des Pères Fondateurs. (Il s'agit des auteurs de la Constitution des États-Unis, n.d.t.)". Cox ne fait pas autre chose avec les émeutiers de Los Angeles lorsqu'elle les décrit en héritiers des Pères Fondateurs de la République française. Dans les deux cas, l'instinct social est parfaitement prévisible. L'idéologie de droite de Reagan et la sensibilité plus à gauche de Cox fonctionnent de façon identique ; tous deux s'efforcent de préserver les derniers vestiges de sacré primitif, cette aura qui nimbe la violence à l'origine de la culture, et d'en attribuer le prestige moral à des actes précis de violences contemporaines.

La vraie question ici n'est bien sûr pas d'ordre politique mais anthropologique. Comment faire la distinction entre la violence qui fonde la culture et celle qui la détruit ? Dans le monde entier, l'impossibilité de choisir avec certitude a jeté de nombreuses sociétés dans le chaos. Chaque jour, un nouveau Liban ou une nouvelle Bosnie apparaît, nouveaux conflits sanglants et acharnés



dans lesquels des factions adverses s'efforcent d'accomplir des actes de violence afin de rétablir l'ordre dans la société, mais qui ne font qu'en accroître le chaos. A chaque fois ou presque, les combattants s'efforcent de donner une légitimité morale à leur violence en prétendant qu'elle dérive d'une violence antérieure, acte de naissance ou de renaissance éblouissant de leur culture. Reagan, Cox et bien d'autres de par le monde utilisent toutes leurs ressources intellectuelles, morales et rhétoriques pour doter la violence qu'ils défendent d'une légitimité culturelle, et partout, ils échouent.

Certains aphorismes du philosophe grec Héraclite sont devenus des points de ralliement de la philosophie moderne. "Le conflit (*polemos*), écrit Héraclite, est le père et la mère de toutes choses...Tout a son origine dans le conflit...Tout est appelé à disparaître et à périr dans le conflit".<sup>6</sup> Aujourd'hui, tout le monde ou presque sait que tout périt dans le conflit. Même si nous ne nous en rendons pas compte, et même si jour après jour la possibilité s'en éloigne, instinctivement, nous parlons et agissons comme si le conflit avait encore un pouvoir créateur. Dans les semaines qui précédèrent l'opération militaire conduite par les États-Unis dans le golfe Persique, et durant les premiers jours du conflit, le monde entier s'enflamma pour quelque chose qu'on appelait le nouvel ordre mondial, et fit preuve d'un enthousiasme spectaculaire pour la guerre. Mais avec une rapidité encore plus spectaculaire, cet esprit patriotique que la guerre avait nourri disparut. L'expression "nouvel ordre mondial" devint un terme de moquerie. Si Héraclite a eu, jadis, raison, ce n'est plus le cas. Aujourd'hui, il n'a qu'à moitié raison. Tout périt toujours dans le conflit, mais la violence a perdu son pouvoir de fonder la culture et de la restaurer.

### **"L'impossibilité de gouverner"**

Trois jours seulement avant que le *Los Angeles Times* ne fasse sa une sur la façon de décrire les émeutes de Los Angeles, le *New York Times* rapportait un événement qui a un lien avec ce dont nous parlons.<sup>7</sup> Le *Times* décrivait des violences qui s'étaient déroulées dans un ghetto misérable d'Afrique du Sud que ses habitants et ceux des ghettos voisins ont surnommé "Beyrouth". D'après Bill Keller, le journaliste du *Times*, ce "Beyrouth", comme bien d'autres ghettos sud-africains, s'enfonçait dans l'anarchie. De nombreux facteurs avaient contribué à créer cette

situation, avec à leur tête, très certainement, les différentes formes d'oppression auxquelles ces populations étaient soumises et le désintérêt dont elles faisaient l'objet dans le cadre de la politique d'apartheid. Pour l'instant, cependant, ce ne sont pas les raisons du chaos mais sa nature que je voudrais analyser.

D'après l'enquête que Keller a menée pour le *Times*, publiée sous le titre inquiétant de "Dans la terreur que font régner ses propres enfants, un ghetto se désintègre lentement", la nature du chaos qui frappe les ghettos d'Afrique du Sud se serait modifiée au cours des années quatre-vingt. Alors qu'il s'était auparavant agi de manifestations politiques de protestations de la part d'un peuple opprimé, et par la suite de conflits violents entre factions politiques rivales au sein de la communauté noire, les manifestations de violences devinrent pour beaucoup, comme l'écrit Keller, "la révolte sauvage d'une génération perdue, ayant grandi sans perspectives d'avenir, sans discipline". A l'époque où l'article de Keller fut publié, des gangs d'adolescents, la tête pleine de slogans révolutionnaires, avaient commencé à prendre le contrôle des différents quartiers du ghetto. Le ghetto vivait dans la terreur de ses propres enfants. Selon la légende d'une photographie qui illustrait l'article du *Times*, "La violence terroriste des gangs d'adolescents qui contrôlent les quartiers fait sombrer le ghetto dans un état proche de l'anarchie".

"Il y a peu de chances pour que même si nous arrivions à un accord avec les parents, les enfants les écoutent" déclara S. Nigel Mandy au journaliste du *Times*. Mandy est géographe urbain auprès de l'Administration Provinciale du Transvaal, organisme chargé d'apporter de l'aide aux ghettos noirs. "Nous sommes confrontés aujourd'hui à l'impossibilité de gouverner?" conclut Mandy. D'après un des rares médecins qui acceptent encore de travailler dans le ghetto, le docteur Josiah Musundwa, "c'est la loi de la jungle...On ne sait pas si on a affaire à des gangsters ou si c'est politique, ou quoi. Tout cela donne une situation délirante où sont réunies toutes les conditions pour que la communauté se désintègre". Lorsque René Girard utilise le terme de "crise sacrificielle", c'est de cela précisément dont il parle, de la désintégration des structures de base de la vie communautaire, en parallèle à la désintégration de son unité morale et psychologique. Musundwa n'est apparemment pas le seul à être inquiet. Comme à Los Angeles après les flambées de violence du printemps 1992, les opinions divergent au sein du ghetto quant à savoir si la violence et ceux qui en sont les auteurs apporteront l'ordre ou le chaos. Comme l'écrit Keller,

Les responsables de la section de Sebokeng de l'African National Congress (Parti National Africain) et son allié, le Parti Communiste, affirment que les barricades dans les rues et les unités de défense d'adolescents ne constituent pas une forme d'anarchie mais sont une précaution contre les assassins envoyés par la police et des organisations politiques rivales.

Mais les habitants du quartier n'en sont pas si sûrs. Ils appellent leurs défenseurs auto-proclamés "com-tsotsi", combinaison sarcastique du terme "comrade" (camarade), que les militants du ghetto utilisent pour se saluer, et du mot "tsotsi", gangster en argot du ghetto.

"Com-tsotsi", *camarade-gangster*. Voici un néologisme s'il en est qui pourrait figurer aux côtés de "balkanisation" dans le dictionnaire surréaliste de l'effondrement culturel. "Com-tsotsi" s'efforce de décrire, grâce à ce qui ne peut être qu'un oxymore, les effets de la violence sur ce qui reste d'une culture qui s'efforce en vain de vaincre la violence par la violence. Et si les résidents de Sebokeng ont dû inventer un nouveau terme pour décrire l'ambivalence des sentiments qu'ils éprouvent à l'égard des "unités de défense" de jeunes sauvages qui rôdent dans les rues du ghetto, ils font preuve de la même ambivalence à l'égard des forces de police d'Afrique du Sud. "Les habitants semblent être d'un avis partagé au sujet des forces de sécurité, écrit Keller, une majorité les considérant avec suspicion, estimant que leur présence annonce une recrudescence des conflits, d'autres les considérant avec un soulagement mesuré et secret".

Même dans notre monde de plus en plus étroit, les crises qui se produisent en Afrique du Sud peuvent paraître n'avoir aucun rapport avec notre propre situation culturelle. Pourtant, l'incapacité croissante à faire la différence entre la violence des "gangsters" et celle des "camarades" est en fait un phénomène mondial dont les implications sur le plan historique sont considérables. L'équilibre des forces nucléaires qui définissaient la réalité de l'ordre international de l'après-guerre offre de nombreuses similitudes avec la situation que connaissent les habitants de Sebokeng. Dans les deux cas, ceux que la violence prétend protéger redoutent les destructions (massives) qu'elle pourrait entraîner dans sa tentative affligeante de mettre un terme à la violence par la violence.

## Camarades et gangsters

A la une de l'édition du 22 octobre 1993 du *New York Times* on pouvait lire : plume de John F. Burns un article consacré à la désintégration des structures sociales Yougoslavie. On y lisait ceci :

De plus en plus les habitants de Sarajevo parlent de leur ville comme d'un "nouveau Beyrouth", un endroit jadis réputé pour la richesse de sa culture et qui s'enfonce dans le chaos. Comme dans la capitale libanaise, des gangs armés ont profité de la guerre pour s'appropriier des quartiers entiers.

Parcourant la ville en voitures volées, les gangs sèment la terreur. Ceux qui les contrarient sont abattus... Ces gangs exercent un tel pouvoir que les responsables politiques et militaires bosniaques ont récemment déclaré qu'ils ne chercheraient pas à les affronter directement de peur de déclencher une guerre intérieure qui affaiblirait les défenses de Sarajevo.

On s'aperçoit, à la lecture de cet article, que la frontière qui sépare la "violence" criminelle de la "force" autorisée, la distinction entre des formes légitimes et illégitimes d'autorité, s'estompe. La presse fournit de nouveaux exemples de ce phénomène presque chaque jour. "Les habitants du quartier de Lichtenhagen [à Rostock, en Allemagne], qui lundi dernier *applaudissaient* et *encourageaient* la foule déchaînée qui mettait le feu à un foyer de réfugiés, craignent aujourd'hui que cette explosion de haine raciale n'ait déclenché *une réaction en chaîne de violence incontrôlable*". (c'est moi qui souligne) C'est ce qu'écrivait Ferdinand Protzman dans l'édition du 27 août 1992 du *New York Times*. Des applaudissements et des réactions en chaîne. Des camarades et des gangsters. Ce récit d'une émeute dans une ville portuaire du nord de l'Allemagne ressemble point par point aux récits d'autres émeutes dans des lieux et à des époques différentes. Quelle que soit la spécificité de leurs causes et de leurs justifications, ces violences ont une identité de structure manifeste. Pour le secrétaire-général adjoint du Parti Social-Démocrate allemand, cité dans l'article du *New York Times*, "avant, en Allemagne, c'était les Juifs, maintenant, ce sont les faibles et les étrangers".

Le monde ne se débat-il pas contre un retour en force des comportements victimaires les plus hideux ? N'est-ce pas là la preuve décisive que l'hypothèse sur laquelle ce livre repose, à savoir que la compassion d'origine biblique pour les victimes paralyse le système du bouc

émissaire dont l'humanité dépend depuis toujours pour sa cohésion sociale, ne tient pas ? Non, car la révélation biblique n'élimine pas pour autant la propension qu'ont les êtres humains à résoudre les tensions sociales aux dépens d'une victime de substitution. Vaincre cette tentation est une étape essentielle vers ce que le Nouveau Testament appelle la conversion, et c'est l'affaire de toute une vie. En revanche, ce que la tradition biblique a effectivement accompli dans les cultures sous son influence, c'est la destruction du pouvoir fascinant des mythes qui glorifiaient la violence, mythes autrefois si convaincants que l'on trouvait efficace la méthode suggérée par Caïphe pour prévenir les catastrophes et que la conversion pouvait sans trop de conséquences être considérée facultative. Aujourd'hui, pour paraphraser Einstein, tout a changé, sauf nos comportements sociaux et psychologiques. La vieille recette qui consistait à pousser à leur paroxysme les passions humaines puis à les transformer en dévotion aux dépens de la victime, ne marche plus. Le remède est devenu le poison. Tout se disloque, le centre ne tient plus. Une foule déchaînée incapable de faire gloire de sa violence ne pourra maintenir très longtemps la solidarité sociale qui accompagne cette violence. C'est un système sacrificiel encore vigoureux qu'Héraclite observait lorsqu'il affirmait que la violence a un pouvoir à la fois destructeur et fondateur. Pour les cultures sous influence biblique, la violence ne peut plus rien fonder. La spécificité de nombreuses manifestations contemporaines de violence collective, est qu'il y a de plus en plus de chances pour que les encouragements de la foule déclenchent "une réaction en chaîne de violence incontrôlable".

Comme l'indique le *New York Times*, à Rostock, les violences furent tout d'abord encouragées par de nombreux habitants du quartier, mais progressivement, ce soutien disparut de crainte que la violence ne devienne incontrôlable (les réfugiés étrangers victimes de ces violences ont dû certainement considérer qu'elles ont échappé à tout contrôle dès les premières minutes). Le journaliste du *Times* a posé quelques questions à un des jeunes garçons qui participaient à l'émeute : "Il fallait qu'on vire les gitans parce qu'ils foutent la pagaille, et c'est ce qu'on a fait", déclare un jeune garçon d'environ 17 ans, lunettes de soleil impénétrables, quatre boucles en or dans le lobe de l'oreille gauche et cheveux roux grasseyés coiffés en queue de cheval. "Mais là, c'est les flics. On va régler nos comptes avec eux. C'est des connards. Ils refusent de discuter avec nous, ils nous cognent, c'est tout. Alors on va s'occuper d'eux, et on va

pas s'arrêter".

Difficile de savoir si les habitants du quartier de Lichtenhagen considèrent ce jeune homme et ses acolytes comme des camarades ou des gangsters. Il est de plus en plus délicat de faire la différence entre les deux et c'est là une des caractéristiques les plus inquiétantes de notre époque. L'expérience des habitants de Lichtenhagen doit-elle nous servir d'avertissement ? Si nous continuons à essayer de résoudre nos problèmes de violence par la violence, faut-il s'attendre à ce que nous-mêmes, nos enfants ou nos petits-enfants passions des cris d'encouragement à ceux de terreur, à ce que la violence thérapeutique en laquelle nous avons placé nos espoirs d'un retour à l'ordre se transforme tout d'abord en violence gratuite, puis en violence ludique ?

La dynamique de la crise culturelle et psychologique actuelle est si paradoxale qu'il est difficile de déterminer à quel point, pour une situation donnée, nous avons affaire à un phénomène de *désintégration* de l'ordre social ou au contraire à la tentative primitive, maladroite et incertaine de le restaurer. La raison de cette confusion est évidente. Les deux phénomènes ne font qu'un. Lorsque des cultures perdent leur capacité à produire des formes durables de solidarité sociale aux dépens de leurs victimes et de leurs ennemis, elles sont très vite submergées par des tensions sociales et des rivalités entre factions que les mécanismes sacrificiels ne peuvent plus résoudre. A moins qu'une de ces factions ne puisse affirmer de façon suffisamment convaincante que sa propre violence la distingue sur le plan métaphysique d'une violence aux caractéristiques physiques similaires, aucune résolution n'est possible, et la société peut à tout moment s'abîmer dans la violence "apocalyptique". Ce sont les religions, ou si l'on préfère, les religions archaïques qui octroient un privilège moral et métaphysique à un geste donné de violence, en général le plus spectaculaire. C'est ainsi que le sacré primitif rend la culture possible. Le problème est qu'aujourd'hui nous vivons dans un monde où le sacré primitif a perdu la presque totalité de son pouvoir mystificateur. Il ne peut plus nous sauver.

### **Compassion et pathologie**

Un de mes banlieusards imaginaires pourrait lui aussi se rendre compte que c'est

exactement ce qui est en train de se passer, quelqu'un qui lirait, par exemple, dans le *New York Times Book Review* du 11 août 1991 la critique signée Mike Davis de *Do or Die*, le livre de Léon Bing sur les gangs urbains.<sup>8</sup> L'héritier spirituel de Philippe pourrait-il éclairer notre banlieusard que cette critique a rendu perplexe ? Citant Bing, Davis écrit ceci :

...certains membres de gangs, les plus lucides, assimilent explicitement la défense du quartier à une forme de patriotisme. Bopete, par exemple, explique soigneusement que la Jungle [un immeuble du ghetto] n'est pas un simple lieu mais une "nation", ce qui en fait une raison totale et absolue pour détruire et se sacrifier. Le célèbre Monster Kody, membre de longue date des Crips et qui a adhéré en prison aux thèses des révolutionnaires noirs, souligne que quels que soient le contexte et l'époque, il aurait toujours appartenu à la frange la plus extrême des mouvements nationalistes (il donne en exemple le Nazisme, la Ligue de Défense Juive, les Panthères Noires). Au même moment, ses jeunes successeurs rêvent d'un rassemblement gigantesque entre toutes les factions rivales du gang qui en ferait une nation Crip toute puissante.<sup>9</sup>

Dans de nombreuses régions du globe, des nations rassemblant différentes ethnies s'efforcent, dans la douleur et la difficulté, de subordonner les différences raciales, ethniques et culturelles au sentiment de plus en plus abstrait d'une identité nationale supérieure. A moins de retrouver des conditions semblables à celles qui existaient au cours de la guerre froide, les états-nations modernes semblent de moins en moins capables d'inspirer le genre de loyauté nationaliste que les membres des sous-cultures qu'ils hébergent pourraient se résoudre à accepter. En attendant, ces sous-cultures possèdent exactement ce qui fait défaut à la plupart des nations : une homogénéité ethnique, religieuse ou idéologique, ou du moins l'illusion qu'il y en a une. Non seulement ces sous-cultures font-elles preuve d'un goût insolent pour les retombées sociales et psychologiques de cette homogénéité, mais elles ont souvent le don de reproduire à moindre échelle la dynamique culturelle et politique qui existait aux beaux jours des états-nations pluri-ethniques, dynamique dont l'impact est aujourd'hui amoindri et à laquelle elles commencent à se soustraire.

On peut déduire de l'ouvrage de Léon Bing que la sous-culture spartiate des gangs urbains met en place des tentatives spécifiques de reproduire des conditions semblables à celles qui ont disparu avec la fin de la guerre froide. Par à-coups, ces gangs expérimentent des versions

bricolées de cette “raison totale et absolue de détruire et se sacrifier”, la plus vieille recette connue pour produire de la solidarité sociale. Dans ce type d’enclaves subculturelles, la solidarité sociale et l’identité psychologique dépendent toujours profondément de l’existence d’un ennemi commun. A l’instar des enclaves ethniques que l’on trouve dans d’autres contextes culturels, les gangs urbains se développent dans des poches isolées de la société, relativement à l’écart des processus historiques qui ont donné naissance à la compassion pour les victimes et qui ont démantelé les mythes sur lesquels reposait la violence sacrée de la culture environnante. Parfois, la seule trace visible prouvant que la révélation évangélique a atteint ces sous- et proto-cultures est que les mythes avec lesquels elles s’efforcent de justifier leur violence utilisent la rhétorique anti-sacrificielle sans laquelle aujourd’hui aucune violence ne peut espérer se justifier. Si l’éthique anti-sacrificielle n’est pas suivie de la reconnaissance de sa propre inclination à adopter des pratiques victimaires, en peu de temps, la force morale qu’insuffle cette éthique légitimera des actes de cruauté qu’on ne pourra guère distinguer de ceux auxquels elle prétend mettre un terme une bonne fois pour toutes.

Certains membres de gangs interrogés par Léon Bing sont peut-être des psychopathes, ils n’en sont pas moins de meilleurs anthropologues que ceux qui pensent avec naïveté que la résurgence actuelle de phénomènes d’identification ethnique sociale et sexuelle laisse présager des jours meilleurs. “Ni Grec ni Juif, ni esclave ni homme libre, ni homme ni femme”, déclarait Paul aux Galates, en rejetant comme étant dangereuses et dénuées de pertinence les trois principales catégories culturelles de son époque (et de la nôtre). Comme les membres de gangs d’aujourd’hui, mais sans leurs œillères mythologiques, Paul avait fait l’expérience directe de la facilité avec laquelle ces distinctions par nature accidentelles se combinent avec les structures de la violence sacrée que la crucifixion avait révélées et rejetées de façon absolue. Le critique du *Times* en était conscient : “le fatalisme, les liens créés par la violence, la xénophobie, tous les ingrédients de la culture des gangs que mentionnent de nombreux membres, définissent une sorte de *Gemeinschaft* pathologique pas très éloigné de ce que la plupart d’entre nous admirons chez les *Marines* ou chez les officiers de police”, écrit Davis. Il est extraordinaire que Davis puisse dire cela. Qu’il puisse le voir. *Gemeinschaft* signifie en allemand “lien social”, “communauté” et “camaraderie”. Le fait que l’on puisse repérer ne serait-ce qu’une infime



similitude entre d'une part la *Gemeinschaft* des *Marines* et des policiers, et d'autre part celle des gangs criminels est lourde de conséquences historiques.

Davis estime peut-être que le fatalisme, les liens créés par la violence et la xénophobie sont une sorte de "*Gemeinschaft* pathologique", certains des membres de gangs considèrent eux que ces éléments sont essentiels à la mise en place d'une "nation". Si la *Gemeinschaft* des gangs urbains est une version pathologique de la *Gemeinschaft* des *Marines* ou de la police, on peut se poser des questions quant à la prétention de ces formes très respectables de *Gemeinschaft* à ne pas être pathologiques. Freeman Dyson a émis l'opinion que toutes les institutions militaires "ont été créées dans le but explicite de permettre à certaines personnes d'accomplir à plusieurs des actes qu'un individu sain d'esprit refuserait d'accomplir s'il était seul".<sup>10</sup> Une *Gemeinschaft* qui permet à un individu isolé d'accomplir ce qu'aucune personne "saine d'esprit" n'accepterait de faire est peut-être plus difficile à distinguer d'une *Gemeinschaft* pathologique qu'il n'y paraît à première vue.

En fonction des accidents de l'histoire, Monster Kody aurait pu, de son propre aveu, être Nazi, membre de la Ligue de Défense Juive ou des Panthères Noires. Ou encore, ajoute Davis, *Marine* ou officier de police, fonctions qui définissent une *Gemeinschaft* non pathologique mais néanmoins difficile à distinguer de celle à laquelle se réfèrent Monster Kody et les membres de son gang. A. C. Jones, conseiller dans une maison de redressement de Los Angeles qui accueille des délinquants appartenant à des gangs, fait partie des personnes interrogées par Bing pour son étude. Jones observe lui aussi une ressemblance proche de celle mentionnée par Kody. "Il y a une chose dont je suis certain, c'est la proximité entre les gangs et les flics", affirme Jones, qui fit lui-même partie d'un gang et est un ancien du Vietnam. "Tenez, ajoute-t-il, si vous retirez l'impératif moral et la dimension légale qui consistent à savoir qui a le droit de tuer ou pas, on se retrouve avec le même type d'organisation".<sup>11</sup>

Le livre de Bing et la critique qu'en fit Davis furent publiés plusieurs mois avant que le verdict de l'affaire Rodney King ne déclenche les émeutes de Los Angeles. Ces émeutes marquèrent profondément les Américains et comme je l'ai déjà souligné, elles donnèrent lieu à de nombreuses discussions portant sur leurs causes et leurs conséquences. Je pourrais mentionner des dizaines d'articles qui font état de l'écroulement de la distinction entre la "bonne" et la "mauvaise" violence. Je n'en citerai qu'un, parmi les plus explicites sur cette question. Il s'agit de

l'article de Suzanne Espinosa publié dans l'édition du premier juin 1992 du *San Francisco Chronicle* dans lequel elle s'entretient avec un certain nombre d'officiers de police de Los Angeles. L'article révèle deux choses : tout d'abord, qu'en tant qu'institution, les forces de police ont perdu leur prestige et le droit de prétendre au monopole absolu du recours à la violence ; d'autre part, que les policiers eux-mêmes constatent des similarités entre leurs propres forces et les gangs contre lesquels ils livrent un combat à mort presque quotidien. D'après Espinosa, le combat pour le contrôle de la rue n'est pas qu'une affaire de domination matérielle mais également une lutte pour savoir qui aura droit au "respect". L'aspect le plus frappant de cette lutte pour le respect est que dans bien des cas, la police et les gangs sont plus ou moins sur un pied d'égalité, ce qui a des conséquences considérables. "A de multiples reprises, souligne Espinosa, les officiers de police m'ont assurée que le port de l'uniforme ne suffit plus à leur garantir le respect et l'obéissance. Trop souvent, les policiers sont obligés d'utiliser les poings, les matraques et un langage brutal pour répondre à l'agressivité et au manque de respect". Tant que l'uniforme suscite le respect, ceux qui le portent peuvent contrôler la "mauvaise" violence grâce à la force morale qui émane des formes symboliques de la "bonne" violence. A partir du moment où la "bonne" violence ne génère plus de force *morale* convaincante, la violence qui jusque-là se présentait comme une forme d'"autorité" doit être convertie en force physique. Il en résulte que ceux dont le manque de respect a rendu nécessaire le recours à la force physique feront preuve d'encore moins de respect, ce qui ne fera qu'augmenter le déficit moral de l'institution.

L'article d'Espinosa nous incite à croire que la police et les gangs qui s'affrontent quotidiennement dans les rues de Los Angeles sont plus ou moins sur un pied d'égalité quant au prestige social que leur confère leur violence respective. De plus en plus, chaque camp prend conscience qu'il est le reflet de son adversaire. Lorsque l'on trouve encore un peu de respect entre les deux camps, il s'agit du type de respect entre égaux qui était autrefois de rigueur entre militaires de carrière. "Durant les émeutes, affirme Espinosa, des pilleurs approchaient les policiers en leur demandant s'ils voulaient acheter des marchandises volées". La conviction croissante qu'il existe une symétrie d'ordre moral entre les criminels et les policiers correspond à ce que Girard appelle le double effet de la violence, qui tend à effacer toute différence entre adversaires tout en excitant leur ardeur et en provoquant une escalade de la violence.

A condition de le citer sous le pseudonyme d'Eddie, Espinosa a eu la possibilité de s'entretenir avec un officier de police qui avait décidé de s'engager dans les forces de l'ordre afin de se venger d'un gang qui avait terrorisé son quartier, tué un de ses amis et exercé des sévices sexuels sur un autre. Pour Eddie, les forces de police lui offraient la possibilité d'exercer des représailles plus ou moins comme le font les gangs. Espinosa précise que "bien qu'il soit policier, Eddie ressemble toujours aux membres des gangs : jeans, T-shirt blanc, cheveux coiffés vers l'arrière. Se penchant vers moi, Eddie chuchote de sa voix rauque : 'nous sommes le plus grand gang de Los Angeles'".

Ce que l'officier de police de Los Angeles, le journaliste Mike Davis, le conseiller pénitentiaire A.C. Jones, et le vétéran des gangs Monster Kody admettent explicitement c'est que la dissymétrie qui devrait exister entre la "bonne" et la "mauvaise" violence n'existe plus. Tant que nous n'admettrons pas cette vérité, les tragédies du XXe siècle auront été vaines et elles n'auront été que le prélude à d'autres tragédies plus terribles encore. Monster Kody observe une ressemblance entre la violence de son gang et celle des mouvements nationalistes extrémistes, Jones et "Eddie" en voient une entre "les gangs et les flics". Davis constate des similitudes sous-jacentes entre la violence des gangs et la violence officielle des *Marines* et de la police. La dimension pathologique des premiers est certes évidente, mais la différence absolue entre la violence criminelle et la violence officielle est en train de disparaître, de même que les privilèges d'ordre moral que l'on accorde à cette dernière.

Je voudrais qu'il n'y ait aucune ambiguïté sur mes propos. Je ne dis pas qu'il n'y a pas de différence morale entre la violence de ceux qui s'efforcent de rétablir l'ordre et de maîtriser les comportements criminels et celle des criminels, des psychopathes et des terroristes. Cette différence existe, bien évidemment, et la déprécier serait moralement irresponsable de ma part. Ce que j'essaye de faire comprendre, c'est que cette distinction morale n'est plus un impératif catégorique. La différence entre la violence que l'on utilise ou que l'on est prêt à utiliser pour rétablir l'ordre et celle à laquelle elle s'oppose n'est plus considérée comme un absolu. Nous vivons donc une période sans précédent dans l'histoire de l'humanité. Les nombreux symptômes de ce phénomène nous inquiètent trop pour que nous puissions nous en rendre compte, mais ce qui se déroule sous nos yeux, c'est la fin d'une époque de l'histoire où les mécanismes sacrificiels

qui permettaient de résoudre la violence par la violence fonctionnaient encore.

### **“Prisonniers du même mal”**

Le problème sur lequel j’essaie d’attirer l’attention est brillamment illustré par le dernier chapitre du roman de William Golding, *Sa Majesté des mouches*. Le roman raconte l’aventure d’un groupe d’écoliers britanniques échoués sur une île durant la deuxième guerre mondiale qui ne peuvent donc compter sur l’aide d’aucun adulte. En très peu de temps, les enfants reconstituent une organisation sociale sommaire et en viennent à adopter des superstitions primitives et à célébrer des sacrifices rituels. Dans la dernière scène du livre, Ralph, l’ancien chef du groupe, cherche à échapper aux autres enfants qui veulent le sacrifier à leur divinité primitive. Il s’enfuit à travers les dunes, essayant désespérément de distancer ses poursuivants lorsque tout-à-coup il se trouve nez à nez avec un officier de marine britannique.

Il se redressa en chancelant, tendu dans l’attente d’autres épouvantes et leva les yeux sur une grande casquette à visière. Une casquette à fond blanc ; au-dessus de la visière, une couronne, une ancre, un feuillage doré. Alors il vit l’uniforme blanc, les épaulettes, le revolver, la rangée de boutons dorés sur la vareuse.

Un officier de marine se tenait sur le sable et baissait sur Ralph des yeux stupéfaits et méfiants. Derrière lui, deux marins tenaient la proue d’un canot tiré sur la plage. A l’arrière, un autre marin pointait une mitrailleuse.<sup>12</sup>

Lorsque les poursuivants de Ralph arrivent eux-aussi devant l’officier, ils s’arrêtent net, dégrisés par la présence inattendue d’une autorité adulte. Progressivement, ils reprennent leurs esprits. L’humanité a depuis toujours fait ce rêve, qu’un jour, elle aussi pourrait reprendre ses esprits. Depuis des milliers d’années, elle tente d’y arriver en opposant à la “violence” incontrôlée et primitive, la “force” majestueuse et officielle. C’est précisément ce qui permet de rétablir l’ordre sur l’île à la fin du roman de Golding. L’autorité morale de l’officier de marine britannique et les institutions qu’il représente lui permettent de mettre un terme à la violence primitive par sa seule présence, ce qui doit très certainement rendre jaloux les officiers de police avec qui Suzane Espinosa s’est entretenue. “A de multiples reprises, écrit-elle, les officiers de police m’ont assurée

que le port de l'uniforme ne suffit plus à leur garantir le respect et l'obéissance".

Golding avait de solides connaissances en anthropologie, tout comme W.H. Auden. Lorsque l'on demanda à ce dernier son analyse de *Sa Majesté des mouches*, il souligna l'ironie de la scène finale :

L'ensemble du roman est de nature symbolique, sauf à la fin, lorsque le monde digne et responsable des adultes apparaît pour sauver les enfants, et qu'il s'avère en réalité prisonnier du même mal que l'univers symbolique des écoliers sur leur île. L'officier, qui a mis fin à la chasse à l'homme s'apprête à faire monter les enfants à bord d'un croiseur qui ne tardera pas à pourchasser l'ennemi avec le même acharnement. Qui viendra au secours de l'adulte et de son croiseur ?<sup>13</sup>

La véritable question, celle qui concerne notre époque est la suivante : que se passerait-il si les enfants qui pourchassent Ralph se rendaient compte des similitudes implicites sur le plan moral entre leur chasse à l'homme et celle de l'officier de marine ? Que feraient-ils s'ils prenaient conscience de la vérité qui apparaît clairement dans l'épilogue sans tenir compte de la mise en garde implicite que contient le roman de Golding ? S'arrêteraient-ils net, comme ils l'ont fait, en voyant l'uniforme ? Déposeraient-ils leurs armes primitives sans plus de résistance ? Obéiraient-ils aux ordres avec autant de soumission ? Il subsiste encore une différence morale tangible entre la *Gemeinschaft* des gangs et celle des *Marines* et des officiers de police. Il se peut même qu'il subsiste une différence morale minimale entre les violences criminelles des gangs et celles des mouvements nationalistes extrémistes. La question que nous devons nous poser est de savoir si cette différence est suffisante, si elle n'est pas en train de disparaître. Que se passerait-il si elle n'existait plus ? La réponse est qu'il nous faudrait soit commencer à vivre plus ou moins selon l'esprit du Sermon sur la Montagne, soit nous enfoncer dans l'abîme de la violence apocalyptique. Que la première hypothèse soit improbable ne doit pas nous servir d'excuse pour oublier que la deuxième a de fortes chances de se réaliser.

Ce que l'héritier de Philippe doit être prêt à expliquer, c'est que la crucifixion concerne la disparition de la distinction entre la bonne et la mauvaise violence. Pour pouvoir continuer à parler de la "bonne nouvelle" de l'Évangile, il doit en plus être capable de montrer que la crise culturelle grave et dangereuse que nous traversons nous offre néanmoins l'occasion de

nous libérer des tragédies sociales qui sont indignes de nous et qui n'ont plus de justification morale ni d'efficacité culturelle.

Au moment où la distinction absolue entre la violence vertueuse et la violence néfaste s'estompe, toute tentative de restaurer ce qui a pu autrefois être considéré comme une violence sacrée ne ferait qu'aggraver la crise culturelle. Au moment où les cultures perdent leur capacité à opérer une distinction entre la mauvaise et la bonne violence, elles perdent la possibilité de mettre fin à la première par un recours ostentatoire à la seconde. Au moment où les derniers vestiges d'un système reposant sur la violence sacrée s'effondrent, "l'ultime barrière qui s'interpose entre nous et l'autodestruction violente est notre propre volonté", comme l'écrit Robert Hamerton-Kelly.<sup>14</sup> Je me hâte d'ajouter qu'il existe de nombreuses preuves que même les formes de volonté morale et sociale les plus intransigeantes sont impuissantes face aux phénomènes de contagion sociale généralisée. En elle-même, la résistance morale n'est pas plus efficace pour lutter contre ces phénomènes que la compréhension des mécanismes mimétiques qui en sont à l'origine. Il est essentiel que nous comprenions ces processus, et sans une forte détermination morale, notre avenir s'annonce certainement sombre. Mais au bout du compte, la crise actuelle est essentiellement religieuse, et l'acuité intellectuelle et la force morale qu'elle exige sont d'essence religieuse. En période de crise, les êtres humains peuvent facilement succomber à des phénomènes de contagion sociale qui aboutissent à des manifestations de violence accompagnées de formes primitives d'ivresse religieuse. En dernier analyse, la seule façon d'éviter la transcendance fictive de la violence et de la contagion sociale est une autre forme de transcendance religieuse au centre de laquelle se trouve un dieu qui a choisi de subir la violence plutôt que de l'exercer.

## Chapitre 4

### Des témoins très éprouvés

Le ferment judéo-chrétien, s'il n'est pas mort, doit livrer un obscur combat, et à des niveaux de plus en plus profonds, contre la complicité fondamentale qui unit violence et culture.<sup>1</sup>

René Girard

•

Ce cadavre que tu plantas l'année dernière dans ton jardin,  
A-t-il déjà levé ? Va-t-il fleurir cette année ?  
Ou si la gelée blanche a dérangé sa couche ?  
Oh keep the Dog far hence, that's friend to men,  
Or with his nails he'll dig it up again!  
T.S. Eliot, *La terre vaine*

•

En 1777, presque deux siècles avant que William Golding n'écrive la dernière scène de *Sa Majesté des mouches*, un événement similaire a eu lieu. Comme dans le roman de Golding, la scène oppose, sur une île lointaine, un officier de marine britannique et une communauté en pleine célébration d'un rituel sacrificiel. A première vue, les deux recontres ne sont guère comparables. L'une appartient à la littérature du XXe siècle, l'autre à l'histoire du XVIIIe siècle. Il y a pourtant des similitudes structurelles frappantes entre les deux épisodes. Dans l'un et l'autre cas, un officier de marine observe avec détachement le déroulement d'un rituel sacrificiel. Dans l'un et l'autre cas, son regard fragilise le rituel et déconcerte les participants. Si la scène finale du roman de Golding est extrêmement brève et le commentaire qui l'accompagne en épilogue, lapidaire, l'épisode similaire de 1777 est en revanche rapporté avec une abondance de détails, à quoi s'ajoute le fait qu'il a véritablement eu lieu. Bien qu'il se soit déroulé presque deux cents ans avant le récit de Golding, la description qui en est faite est si riche qu'on peut presque le lire comme le prolongement du récit romanesque. C'est ce qui m'a amené à m'y intéresser.

L'explorateur britannique James Cook s'est arrêté dans plusieurs îles de Polynésie au

cours de ses voyages entre 1769 et 1774. Il fut impressionné par le charme et la noblesse apparente des insulaires, et baptisa l'un des archipels "les îles accueillantes", très certainement en raison de l'hospitalité que lui-même et son équipage y reçurent. Il se rendit à deux reprises à Tahiti et lors de son deuxième séjour, un jeune Polynésien lui servit d'interprète et le suivit ensuite jusqu'en Angleterre. Le jeune homme s'appelait Omaï. Il fut présenté à la société élégante d'Angleterre et du Continent, et la grâce d'Omaï suscita l'admiration de ses hôtes. Sir Joshua Reynolds et quelques autres peintres firent son portrait. Le jeune homme semblait être la preuve vivante que Rousseau ne s'était pas trompé avec sa théorie du bon sauvage. En 1777, Omaï repartit pour la Polynésie avec le capitaine Cook et arriva à Tahiti au mois d'août de la même année. Cook et son entourage furent reçus avec la plus grande cordialité. Cependant, peu de temps après leur arrivée, on apprit que les habitants d'une île voisine se préparaient à livrer bataille. Le jour suivant, un chef d'un rang intermédiaire donna l'ordre qu'un homme soit tué et que son sacrifice soit offert au dieu Eatooa afin de s'assurer de son aide dans le conflit qui s'annonçait. Cook reçut la permission d'assister au rituel et il en fit un compte-rendu relativement détaillé.<sup>2</sup>

Ainsi que Cook l'apprit très vite, les Tahitiens étaient persuadés que leur dieu, après avoir eu le plaisir de se repaître d'un cadavre frais (ou de son esprit), serait prêt à accueillir favorablement toute demande que le cadavre formulerait au nom des vivants. Le dieu accorderait ses faveurs à ceux qui lui offraient ce sacrifice. Notre tâche n'est pas de porter un jugement esthétique sur la mythologie polynésienne, comme l'ont fait les romantiques, ni d'y chercher un symbolisme psychologique, comme le font les thérapeutes à la mode, ni de la prendre pour un tissu d'absurdités. Notre tâche est de prendre conscience des phénomènes anthropologiques que de tels mythes dissimulent et que les rituels qui en découlent re-présentent de façon stylisée. Pour les Tahitiens, l'intérêt du sacrifice humain était de garantir le succès de la campagne militaire qui se préparait contre la tribu voisine. Les anthropologues rencontrent souvent ce type de croyances. Il faudrait se demander pourquoi tant de cultures dans des contextes historiques très différents ont pu être persuadées que les sacrifices humains avaient une efficacité sociale et même militaire.

Il n'y a qu'une explication possible : l'expérience que ces cultures ont eue des sacrifices rituels les ont convaincues de leur efficacité. Ce qui nous amène à la question suivante :



comment une telle expérience a-t-elle été possible ? La réponse la plus simple est qu'un sacrifice rituel réussi débouche sur un sentiment intense de solidarité sociale, solidarité indispensable à la réussite d'une opération militaire. En fait, les choses sont un peu plus complexes. Les sacrifices qui précèdent les guerres et permettent de galvaniser les troupes sont des rituels *préliminaires*. C'est la guerre elle-même qui occupe la phase centrale du rituel.

Il est pratiquement impossible de prendre conscience, encore moins d'analyser de façon critique, le système de violence sacré sur lequel repose sa propre culture. Dès lors que l'on a respiré le parfum et la fumée des sacrifices, on a tendance à justifier les bûchers sacrificiels d'où ces fumées émanent. En revanche, si l'on est témoin de violences sacrificielles infligées à autrui, on finira tôt ou tard par comprendre (et si l'on a suffisamment été exposé à l'influence évangélique, on comprendra immédiatement) que l'on assiste à la mise à mort d'un bouc émissaire. Si nous disposons du témoignage extraordinairement précieux du capitaine Cook sur les rituels sacrificiels tahitiens, c'est qu'il observait ces rituels d'un regard que sa culture européenne marquée par l'Évangile rendait sensible à ce type de comportement.

### **Rites et démerites**

Du point de vue des Tahitiens, c'était une grave erreur que d'autoriser la présence lors d'un rituel sacrificiel de quelqu'un aussi immunisé contre le mythe de la violence sacrée que l'était Cook. Cook fit ce que font, depuis des centaines d'années, toutes les communautés contaminées par le virus évangélique : il se mit à poser des questions. Il essaya de comprendre comment les Tahitiens pouvaient bien croire à ce qui pour lui n'était qu'un tissu d'absurdités.

Ils...nous dirent que cette coutume était ancienne, et agréable à leur dieu, qui en faisait ses délices, ou qui, suivant leur expression, venait se nourrir de sacrifices, en retour de quoi il leur accordait ce qu'ils demandaient. Nous leur objectâmes qu'on ne voyait pas le dieu se nourrir de ces offrandes, et que les corps des animaux sacrifiés ne disparaissaient pas plus vite que d'autres ; quant aux victimes humaines, on empêchait de s'en nourrir, puisqu'on les enterrait...ils répondaient que le dieu venait pendant la nuit, restait d'ailleurs invisible, et ne se nourrissait que de l'âme ou partie immatérielle des êtres humains, qui, suivant leur doctrine,

demeure sur le lieu du sacrifice jusqu'à ce que la putréfaction du corps soit complète.

Il est difficile de savoir qui fait le plus preuve de naïveté, les Polynésiens, avec leur foi simple en leur rituel et en leur mythe, ou Cook, apparemment convaincu que le bon sens viendra facilement à bout de ces mythes. Quoi qu'il en soit, tandis que les prêtres cherchaient à justifier leur rituel auprès de Cook, ce dernier se révéla être un observateur attentif de la réalité sociale. Il remarqua un certain nombre de comportements sociaux qu'il eut la sagacité de trouver pertinents. Il observa des divisions au sein de la communauté. Il distingua des divergences d'opinion quant à ce qui constituait l'événement majeur, la guerre prochaine contre la tribu voisine. Il souligna que de surcroît, ces dissensions intervenaient *après* la célébration du rituel sacrificiel, ce qui lui permit de conclure avec pertinence que non seulement le rituel avait échoué mais qu'ayant échoué, ses conséquences effectives seraient l'inverse de l'effet escompté. Il confia au chef tahitien qu'à son avis, le rituel ferait plus de mal que de bien. Dans son journal, Cook nota :

C'était peut-être une conclusion hâtive, mais j'étais presque sûr de ne pas me tromper. Car je m'étais rendu compte qu'au sujet de la guerre, l'île était divisée en trois camps : l'un, très violent, y était favorable, un deuxième faisait preuve d'indifférence et un troisième s'était ouvertement déclaré l'allié des Maheines [la tribu ennemie]. Dans de telles circonstances, il y avait peu de chances qu'un plan de guerre conduisant à la victoire puisse être adopté.

Cook eut l'intuition remarquable que la cohésion sociale reposait sur l'efficacité du rituel et qu'en l'occurrence, cette cohésion n'avait pas été obtenue. La question qui nous concerne est de savoir pourquoi. Pourquoi le rituel n'a-t-il pas réussi à produire la catharsis requise et l'unanimité sociale qui en découle ?

Une des raisons qu'avance Cook avec ironie (et j'ajouterais, un certain sens du paradoxe) pour justifier sa condamnation du rite sacrificiel tahitien est que la cérémonie s'est déroulée dans le laisser-aller et le manque de conviction. Il écrit :

Aucune considération ne peut empêcher cette coutume d'être abominable, mais elle pourrait à certains égards être regardée comme moins nuisible si elle avait pour effet d'inspirer à la multitude le respect de la religion et la crainte de la divinité. Cependant, c'est si loin d'être le cas que, bien qu'une grande assemblée se fut réunie au morai à cette

occasion, personne ne semblait témoigner les égards convenables à la célébration des rites qui se succédaient.

L'absence d'une véritable ferveur religieuse lors du rituel peut parfaitement s'expliquer par le fait que la victime a déjà été immolée lorsque le rituel débute officiellement. En examinant le corps de la victime et en interrogeant ceux qui connaissaient le déroulement des préliminaires, Cook put se rendre compte que la victime avait été "prise à part et assommée d'un coup de pierre sur la tête". Les Tahitiens avaient décidé de donner le *coup de grâce* (en français dans le texte, n.d.t.) à l'écart de la foule, alors qu'en principe il aurait dû constituer le moment le plus spectaculaire et le plus cathartique du crescendo rituel. Il fait peu de doute qu'en conséquence le rituel a perdu beaucoup de sa solennité religieuse et de son efficacité sociale. Contrairement aux multiples sacrifices humains qui étaient monnaie courante dans l'antiquité, le rituel polynésien du XVIII<sup>e</sup> siècle semble entraîner des réactions contradictoires chez les participants. Ce qui constituait sa raison d'être cathartique est accomplie dans la plus grande discrétion. Non seulement la victime n'est-elle plus mise à mort au cours du rituel proprement dit, mais le processus par lequel elle a été sélectionnée semble s'être dégradé. Cook en fit le compte-rendu suivant :

Ceux qui sont appelés à être les victimes de ce culte sanguinaire ne sont jamais instruits du sort qui les attend avant le moment où le coup est porté qui met un terme à leur vie. Quand un des grands chefs estime dans quelque occasion particulière qu'un sacrifice humain est nécessaire, il désigne la victime sur laquelle son choix s'est porté. Quelques-uns de ses hommes de confiance tombent soudainement sur le malheureux et le mettent à mort avec une massue ou à coups de pierre.

Ce rituel découle très certainement d'une cérémonie antérieure au cours de laquelle la mise-à-mort s'effectuait au centre de l'arène et constituait le dénouement spectaculaire du rituel. Les pratiques clandestines que décrit Cook sont un signe très net que les mythes et les rituels tahitiens ne faisaient plus l'unanimité.<sup>3</sup> Le rituel achevé, le chef tahitien demande à Cook s'il a répondu à son attente, s'il le juge efficace et si des rituels similaires se pratiquent dans son pays. "Je n'ai pas cherché à cacher mon horreur", écrit Cook.

Dans une culture intacte, les mythes et les rituels ne suscitent pas de questions ; ils étouffent toute velléité d'en poser. Une fois qu'un système mythologique a ouvert la porte au

doute, il ne pourra plus rattraper son erreur par la persuasion et la logique. En fait, comme je l'ai déjà souligné, ceux qui ont recours à la persuasion pour redonner vie à leurs mythes ne font que les discréditer encore plus. La persuasion requiert un effort moral ou intellectuel évident alors que la conviction mythologique exige une tranquillité d'esprit que le raisonnement le plus sommaire ne peut que troubler. Une culture qui s'efforce de défendre ses mythes sacrificiels par la raison est une culture qui entre dans une crise irréversible. Lorsqu'une culture n'arrive pas à décourager les questions, les raisonnements les plus éblouissants de ses défenseurs ne pourront que perturber encore plus la conscience mythique. La société tahitienne que Cook observait n'était pas encore taradée par un scepticisme véritable, mais de toute évidence, le système rituel et mythologique y avait perdu de sa force de persuasion. Dans une situation culturellement si précaire, une question critique posée à haute voix pouvait faire l'effet d'une bombe.

### **L'esprit et la colère**

Pour pouvoir exprimer l'horreur qu'il éprouvait à l'égard de ces rituels et convaincre ses interlocuteurs de leur inutilité, Cook demanda à Omaï, le jeune Polynésien qui vivait depuis trois ans en compagnie d'Européens, de traduire ses paroles. Mais alors qu'il expliquait aux chefs de la tribu le point de vue critique de Cook sur les rituels, le jeune homme fut de toute évidence ébranlé par les arguments qu'il traduisait. Cook écrit :

Pour exprimer à Towha mon opinion quant à ces sacrifices, je me servis d'Omaï comme interprète et ce dernier mit tant d'esprit à présenter mes arguments que son chef en fut irrité, en particulier lorsqu'il apprit que s'il avait mis un homme à mort en Angleterre, comme il l'avait fait ici, son rang ne l'aurait pas empêché d'être pendu. En entendant cela, il s'exclama maeno!, maeno! (quelle honte !) et ne voulut entendre un *mot* de plus. (c'est moi qui souligne)

La parole que le chef refuse d'entendre est la même qu'Agamemnon essaya d'étouffer lors du sacrifice d'Iphigénie. Elle est l'équivalent du hurlement que le diplomate allemand entendit au cours de cette nuit fatidique à Moscou. C'est la parole dont Nietzsche méprisait tant les conséquences, la parole qui s'est faite chair par la vie du Crucifié. Ni Cook ni Omaï n'aurait pu la

proférer si elle ne s'était auparavant ainsi incarnée.

Même si Cook semble n'avoir qu'une vague conscience des influences culturelles et religieuses qui fondent ses objections, les paroles qu'il prononce devant le chef Tahitien prolongent la révélation de la Croix et libèrent une fraction de la puissance explosive propre à la révélation biblique. Il est néanmoins beaucoup plus facile de repérer les illusions d'essence mythologique au sein d'autres cultures que de renoncer à celles dont nous sommes devenus culturellement et psychologiquement dépendants. Le *logos* grâce auquel Cook s'oppose au *mythos* de la pensée sacrificielle des Tahitiens a peut-être fait l'effet d'une bombe, mais il n'avait pas en Europe la même puissance explosive. La culture européenne avait réussi à concilier la sensibilité évangélique et des conventions culturelles radicalement opposées. En conséquence, l'explosion de la *bombe* évangélique avait pu, de façon certes provisoire, y être différée. Dans l'Europe de la fin du XVIIIe siècle, il subsistait encore un certain nombre de structures sacrificielles. Ce qui explique que Cook ait pu faire la morale au chef et lui affirmer, sans la moindre trace d'ironie, que s'il avait accompli en Angleterre les mêmes rituels sacrificiels qu'à Tahiti, il aurait été pendu !

Cook ne pouvait se rendre compte qu'il proposait un autre système sacrificiel en remplacement du système sacrificiel tahitien. Aujourd'hui, nous sommes de plus en plus nombreux à nous en apercevoir, mais ce n'est pas parce que nous faisons preuve d'une plus grande sagesse que nos prédécesseurs. Ce n'est que parce que depuis l'époque de Cook, les institutions et les réflexes sacrificiels de la culture occidentale n'ont cessé d'être soumis à l'examen critique de la révélation évangélique. Notre époque a commencé à prendre conscience des similitudes qui existent entre la mauvaise violence dont il faut préserver le monde et la violence vertueuse qui jusqu'à présent servait à nous en préserver. Il se pourrait que cette prise de conscience progressive constitue ce que nous appelons "le monde moderne". Ce que nous, modernes, n'avons pas encore compris, et que les travaux de René Girard nous aident à comprendre, c'est précisément ce que Nietzsche affirmait : que l'Évangile est à l'origine de ce qui nous arrive.

Ceux qui se trouvent au sommet de la hiérarchie culturelle sont parfois les derniers à s'apercevoir de la précarité du système qu'ils dominent. Il semble bien que ce soit le cas du chef Otoo lorsqu'il demanda au capitaine Cook son opinion sur le rituel sacrificiel dont il venait d'être

témoin. Il était loin de se douter du danger qu'il y a à révéler des éléments du sacré primitif à ceux qui ne sont pas sous l'emprise des mythes qui le justifient, et en particulier à ceux qui éprouvent de la compassion pour les victimes. En sollicitant l'opinion du capitaine Cook et en permettant que par l'intermédiaire de son traducteur polynésien, elle soit divulguée à tous ceux qui étaient présents, il donnait à la victime la possibilité de se faire entendre.

Et on ne peut que spéculer sur ce qui se serait passé si les commentaires de Cook avaient été traduits sans conviction. Ce ne fut pas le cas, et c'est un des aspects les plus remarquables du récit de Cook. Omaï, le jeune Polynésien qui traduisait ses paroles, "mit tant d'esprit à présenter mes arguments que son chef en fut irrité, écrit Cook". Ce dont il s'agit ici, ce n'est pas seulement de l'affrontement entre les forces de la révélation et celles de la mystification, mais de façon encore plus remarquable, de la manifestation la plus irrésistible, la plus éloquente de chacune de ces forces : l'*esprit*, grâce auquel Omaï a été amené à parler "au nom de la victime", et la *colère* du représentant du sacrifice qui ne voulut pas entendre un *mot* de plus. Nous avons là une parabole de la crise culturelle qui frappe notre époque, une représentation de l'affrontement entre les forces culturelles de la dissimulation et les forces évangéliques de la révélation. La détermination dont Omaï fait preuve à dénoncer le *mythe* sacrificiel et le refus irrité du chef d'entendre un *mot* de plus symbolisent les deux forces qui s'affrontent aujourd'hui avec pour enjeu l'âme de l'humanité.

Alors qu'il traduisait les objections de Cook, Omaï fut tout à coup saisi par l'esprit et les mots du capitaine devinrent les siens. La révélation chrétienne ne se résume certes pas à la détermination avec laquelle on prend le parti des victimes, mais elle constitue une rupture significative avec les mystifications culturelles qui dissimulent la vérité de cette révélation depuis l'aube de la culture. Il n'y a donc rien de fantaisiste à suggérer que l'esprit qui s'est emparé d'Omaï est le *Paraclet* dont parle Jésus dans l'Évangile de Jean. C'est en fait la seule explication pertinente que l'on peut avancer. Dans l'Évangile de Jean, Jésus affirme que la crucifixion permettra au *Paraclet* (l'esprit) de se répandre dans le monde, et que l'esprit va montrer au monde à quel point il se trompe en fait de justice et de jugement (Jean 16). De même que le mot "Satan" signifie l'"accusateur", le terme "Paraclet" évoque "le défenseur de l'accusé". Jésus affirme que tant qu'il n'a pas été crucifié, le *Paraclet* ne peut descendre sur terre. Quelque soit la perplexité qui a dans le

passé accueilli cette affirmation, sa signification anthropologique est aujourd'hui parfaitement claire. Ni Cook ni Omaï ne se rendaient compte que c'était le Paraclet, l'esprit de l'Évangile, qui s'exprimait par leur bouche, mais nous avons nous la possibilité de le comprendre, et par là, de commencer à saisir la portée anthropologique de leurs actes et de leurs paroles.

Les prophètes juifs furent les premiers à condamner le système sacrificiel et à prendre la défense des victimes. Ils furent dans l'ensemble ignorés mais leurs paroles finirent par représenter la dimension morale de l'Ancien Testament et l'essence de la révélation judéo-chrétienne. Les Évangiles poursuivent le travail entamé par les prophètes juifs et affirment, grâce au point de vue supérieur qu'offre la Croix, que ceux qui se réunissent contre la victime "ne savent pas ce qu'ils font". Lorsqu'en 1777, à Tahiti, Cook se prononça contre la pensée sacrificielle, cela faisait de siècles que ces paroles résonnaient en Europe. Ce qui est arrivé à Omaï était déjà arrivé à une multitude d'individus exposés à la critique biblique de la violence sacrée.

### **Dans l'intervalle**

En règle générale, un système sacrificiel qui fonctionne entraîne moins de violences que s'il ne fonctionnait pas. Ceux qui ont compris cela ont parfois eu la tentation de restaurer le système sacrificiel, souscrivant ainsi à l'opinion de Caïphe qu'il vaut mieux qu'un seul homme meure plutôt que la culture toute entière ne disparaisse. Si l'on ne tient pas compte des insuffisances morales cette opinion, le seul mécanisme capable de restaurer un système culturel conventionnel est donc un mécanisme dont la pièce maîtresse est une mise à mort collective. La crucifixion a précisément eu pour effet de supprimer cette pièce maîtresse. Même si c'est une force aussi positive que l'Évangile qui est à l'origine du chaos culturel actuel, tant que nous n'arriverons pas à vivre sans ces mécanismes sacrificiels délabrés, nous sommes voués à l'échec. La raison d'être des Évangiles et du christianisme est d'encourager l'espèce humaine à se passer de ces mécanismes en nous expliquant comment faire. Dans l'intervalle, même si nous réprouvons sur le plan moral le système sacrificiel, il nous faudra encore nous appuyer sur ce qu'il en reste. Car tant que les deux formes de violence subsisteront, la plupart d'entre nous continuerons à appeler Police-Secours avec reconnaissance pour demander, lorsque la "mauvaise" violence nous

menace, que les forces de la “bonne” violence interviennent toutes affaires cessantes. L’efficacité de ce type d’intervention dépend en grande partie du degré de prestige sacré dont ces institutions et leurs représentants continuent de jouir sous une forme résiduelle. Il est néanmoins évident que non seulement la dimension sacrée de ces institutions s’affaiblit, mais que les mécanismes sacrificiels chargés de les réactiver sont en déclin.

Dans l’*intervalle*, des systèmes sacrificiels peu efficaces doivent utiliser des doses toujours plus fortes de violence pour des résultats qui s’obtenaient auparavant grâce à des doses bien moindres. Cook s’est rendu compte, par exemple, que dans un système sacrificiel qui a perdu son prestige religieux et où les participants ne sont plus sous l’emprise du rite, le nombre de sacrifices *augmente* :

Bien qu’on ait lieu de croire qu’à Tahiti on ne sacrifie dans chaque occasion qu’une seule personne, il est probable que ces occasions se répètent assez souvent pour causer une effrayante perte de vies humaines, car j’ai compté quarante-neuf crânes devant le morai, au moment même où l’on en ajoutait encore un à ce nombre. Comme ces crânes n’avaient encore guère subi les atteintes des intempéries, on peut en conclure que le laps de temps n’était pas long pendant lequel le sang d’un si grand nombre d’infortunées victimes avait été versé sur cet autel.  
(65)

Un système sacrificiel dont le fonctionnement meurtrier vient d’être révélé devient, sous l’impact de la révélation, encore plus meurtrier. Dans sa recherche désespérée d’une catharsis, il expérimente des formes toujours plus spectaculaires de violence et dérive inexorablement vers le régicide ou le génocide. Mais dans la mesure où il faut dorénavant compter avec la compassion pour les victimes, toute violence à grande échelle ou contre des hommes au pouvoir devra se faire passer pour une campagne non seulement contre la violence mais contre des *pratiques victimaires*. En d’autres termes, le système sacrificiel devra s’efforcer de neutraliser la compassion pour les victimes en en faisant son cri de ralliement. La culture en question ne pourra retrouver son *esprit de corps* (en français dans le texte, n.d.t.) qu’en prenant pour victimes de son zèle vertueux, des bourreaux attestés.

Le récit de Cook a cela de remarquable qu’il contient les prémisses de cette évolution. Le passage se situe juste après que Cook a mentionné la colère du chef devant la traduction



convaincue d'Omaï. Sur le plan symbolique, cette remarque est importante car ce qui nous préoccupe pour l'instant, c'est la manière dont les mythes et la logique sacrificielle peuvent se maintenir dans un environnement social qu'une influence biblique encore embryonnaire a rendu circonspect. Le récit de Cook fait état de cette influence en la personne d'Omaï. La compassion pour les victimes que l'Évangile fait naître contredit les mythes qui justifient la violence sacrée des Tahitiens. Comment vont réagir ceux dont la vie sociale et psychologique dépend du système sacrificiel ? Cook livre un commentaire très sarcastique :

Au cours de la discussion, de nombreux indigènes étaient présents, principalement les serviteurs de Towha, et quand Omaï se mit à décrire le châtement qui serait infligé en Angleterre à toute personne, même haut placée, qui aurait tué le plus insignifiant des serviteurs, ils redoublèrent d'attention. Leur opinion sur cette question devait certainement diverger de celle de leur maître.

La logique sur laquelle repose l'hypothétique pendaison londonienne à laquelle Cook et Omaï font allusion n'est autre que celle du système sacrificiel tahitien mais déclenchée par d'autres causes. Dans l'imagination des prêtres tahitiens de rang inférieur, un scénario sacrificiel qu'ils pensent plus à même de recueillir l'approbation de leurs impressionnants visiteurs européens prend forme. Dans ce scénario, la victime n'est plus un vagabond pitoyable mais le grand prêtre d'un culte sacrificiel dont le mythe fondateur, les Tahitiens viennent de le comprendre, n'est qu'une duperie, et qui a par conséquent perdu son statut moral privilégié. Ce scénario fait plus qu'affirmer le statut précaire du grand prêtre ; il renvoie à l'une des formes les plus primitives de système sacrificiel, la mise à mort du chef. D'après ce que Cook nous apprend et à la lumière de l'histoire contemporaine, on peut être certain que si le grand prêtre était immolé par les prêtres de rang inférieur, on invoquerait pour justifier son "exécution" la notion de "justice", bien qu'il faille certainement que les Tahitiens soient exposés plus longtemps aux coutumes européennes avant qu'ils puissent formuler leur motif en des termes si explicitement juridiques. L'exigence populaire de "justice" a fourni au monde moderne une raison valable de perpétuer des formes adoucies et corrigées du système sacrificiel. Au gré des vagues successives de rhétorique compassionnelle, le système sacrificiel a pu remettre en vigueur la logique sacrificielle en dénonçant avec véhémence des formes antérieures de cette logique et en sacrifiant

ceux qui s'en étaient fait les instruments. Les mécanismes sacrificiels ainsi régénérés associent à la certitude d'être irréprochables des interrogations d'ordre moral, combinaison qui ne peut que déboucher sur la violence. Comparés aux efforts sacrificiels maladroits du chef Otoo, les claquements répétés de la guillotine de Robespierre n'ont qu'un lointain rapport avec le progrès moral dont se targuaient ses utilisateurs.

Si les abominables rituels tahitiens se déroulaient en Angleterre, affirme Cook en toute sincérité et avec une conviction inébranlable, leurs responsables seraient conduits jusqu'à un échafaud construit avec soin et après avoir scrupuleusement respecté les étapes du rituel social destiné à nimber cet événement d'un voile de légitimité, on exécuterait solennellement et méthodiquement ces meurtriers méthodiques. Ni Cook ni Omaï ne se sont rendus compte que nul barrière morale infranchissable ne séparait Londres de Tahiti. Il existe pourtant une différence dont il faudrait tenir compte.

Cook n'était pas en mesure de s'apercevoir des similitudes mais il pouvait en revanche porter un jugement sur la violence sacrée des Tahitiens et il n'y aurait pas un seul mot à changer à ses commentaires pour qu'ils puissent s'appliquer aussi bien à notre société qu'à la sienne. Il écrit :

Il est bien regrettable de trouver encore en vigueur une coutume si horrible par elle-même, et si contraire au droit inviolable à la conservation de soi-même que chaque être humain apporte en naissant ; et c'est au sein d'un peuple qui, à tant d'autres égards, est sorti de la brutalité de la vie sauvage que règnent ces mœurs, tant la superstition a de pouvoir pour contrecarrer les principes d'humanité les plus naturels.

Aujourd'hui, deux cents ans après la condamnation par Cook du culte sacrificiel tahitien, son jugement résonne à nos oreilles avec encore plus de force. La meilleure preuve des progrès que nous, héritiers culturels de Cook, prétendons avoir accomplis depuis 1777, est notre capacité à admettre que son jugement s'applique tout autant à notre monde qu'aux Tahitiens du XVIIIe siècle, capacité qui faisait défaut à Cook.

Bien que les différences soient évidentes, il existe des similitudes entre la dernière scène de *Sa Majesté des mouches* et l'épisode décrit dans son journal par le capitaine Cook. Dans les deux cas, un officier de marine britannique observe avec réprobation les acteurs d'un sacrifice humain sans se rendre compte qu'il existe des similitudes structurelles entre les versions

respectables du rite dont sa propre culture dépend et celles plus brutales qui provoquent sa condamnation morale. Quelque deux cents ans après que Cook a suggéré la pendaison comme antidote au sacrifice, le membre d'un gang arrive à voir la similitude entre son gang et un état-nation ; le conseiller d'un centre de détention constate des parallèles entre "les gangs et les flics ;" et un journaliste se rend compte que les gangs "définissent une sorte de *Gemeinschaft* pathologique pas très éloigné de ce que la plupart d'entre nous admirons chez les *Marines* ou chez les officiers de police".

Ce qui empêchait les prêtres tahitiens d'éprouver la révolte morale que ressentait le capitaine Cook est exactement ce qui empêchait ce dernier de voir les similitudes structurelles entre la violence qu'il abhorait et celle qu'il préconisait comme remède : le halo résiduel de violence sacrée ou vertueuse. La violence rituelle dont les prêtres tahitiens faisaient preuve sans aucun remord était une violence "sacrée", un meurtre légitimé par la perspective religieuse. La violence que Cook proposait comme remède à cette pratique "abominable" était une violence "vertueuse", un meurtre exigé par le principe de justice. Il serait stupide de prétendre que la violence pénale ne constitue pas un progrès moral sur la violence ouvertement sacrificielle, mais il serait malhonnête d'affirmer que la version pénale ne joue aucun rôle sacrificiel.

### **"Des milliers de visages dressés"**

En août 1977, le capitaine Cook mettait en garde le chef Otoo qu'en Angleterre, il serait pendu pour ce qu'il pouvait faire à Tahiti dans la plus parfaite impunité. A l'aube du 13 novembre 1849, Charles Dickens faisait une promenade matinale dans Londres lorsqu'il se trouva face à une foule bruyante et épanouie. Renseignements pris, il s'avéra que la foule était assemblée pour une pendaison. Une certaine Madame Manning devait être pendue incessamment. La foule moqueuse s'apprêtait à accabler la femme de ses railleries et de ses quolibets. En fin de journée, Dickens écrivit une lettre ouverte au *Times of London*, affirmant qu'il avait été témoin d'un spectacle d'une "brutalité inconcevable", celui d'une "foule immense, mauvaise et légère", rassemblée pour assister à une pendaison. Dickens poursuivait en décrivant la lumière du soleil matinal posée sur "des milliers et des milliers de visages dressés, d'une laideur si indescriptible

dans leur joie brutale et insensible qu'ils vous faisaient honte d'avoir apparence humaine".<sup>4</sup>

En mettant en parallèle cette scène et sa variante tahitienne maladroite et empruntée, quel jugement pouvons-nous porter sur ces deux sociétés, la chrétienne et la païenne ? Sans faire preuve de la moralité bien-pensante d'un Cook, il nous faudra admettre que nous sommes tout autant les héritiers de Dickens que de la foule ricanante dont le comportement lui répugna tant. Si nous nous retrouvions en 1849, passerions-nous notre matinée à écrire une lettre au *Times* ou à nous réjouir de la dernière victoire en date de la société sur le mal ? Le président Bush n'a-t-il pas été approuvé par 91% de la population pour avoir écrasé les forces militaires iraqiennes en direct à la télévision ? Qui n'a pas observé quotidiennement, durant la brève période que cette guerre a duré, des manifestations de ce que Dickens appelait "une joie brutale et insensible" ? Si nous cherchons une version plus récente de ce qui a tant choqué Dickens, Janny Scott, la journaliste du *Los Angeles Times* qui a signé l'article sur les phénomènes de violence collective dans l'affaire Rodney King, a publié par la suite un article qui pourrait être un postscriptum à la lettre de Dickens. Elle écrit ceci :

La scène qui s'est déroulée devant la prison d'état de Floride en 1989 le jour de l'exécution de Theodore Bundy, le tueur en série, dépassait l'imagination. Des parents vinrent avec leurs enfants, des maris avec leur femme. Des centaines de journalistes s'installèrent sur l'herbe. On dirait une fête champêtre, dit quelqu'un. Ou Carnaval.<sup>5</sup>

Scott pose alors la bonne question : "pourquoi les gens sont-ils fascinés ?" Les réponses à cette question sont multiples, mais aucune ne rend vraiment compte de cette fascination. Scott a l'intuition de la dynamique qui la sous-tend lorsqu'après avoir dressé une liste des explications possibles, elle conclut par une remarque extrêmement pertinente. L'exécution, dit-elle, "est un acte brutal", accompli "au nom de la civilisation". Il serait difficile de résumer de façon plus succincte la dynamique anthropologique sous-jacente d'une exécution, *un acte brutal accompli au nom de la civilisation* qui restaure l'harmonie sociale. Il est clair qu'une fois épuisées les explications peu convaincantes comme la tentative de dissuasion ou la nécessité d'un châtement, il ne reste que ce fait têtue : un acte brutal est accompli au nom de la civilisation. Si la gêne morale qu'entraîne cette brutalité devient trop dérangeante pour que nous puissions nous réjouir de la civilisation qui en résulte, il nous faut alors tout simplement réinventer la culture. C'est ce que

Nietzsche présentait confusément. C'est ce que Paul entrevoyait lorsqu'il affirmait que la figure du monde passe (1 Cor 7,31). C'est la question anthropologique fondamentale de notre époque.

### Fascination

Jenny Scott, dans son bref article, frôle l'essentiel, en particulier lorsqu'elle cite Louis West, professeur de psychiatrie à l'Université de Los Angeles. "La société utilise la mort légale par le gaz, la corde ou la chaise électrique comme s'il s'agissait d'un paratonnerre chargé de concentrer la colère divine sur un seul coupable, affirme West, tout en faisant comme par magie entrer les survivants dans les bonnes grâces des dieux par le sang du sacrifice". Curieusement, le langage archaïque du sacrifice rend mieux compte du problème que le discours plus conventionnel des sciences sociales contemporaines, ce qui est très révélateur. Si West juge que ce langage est plus approprié et qu'il lui permet d'être plus clair, la raison en est peut-être que comme le capitaine Cook et Charles Dickens, il a été témoin de certains faits. Voici ce que Scott écrit :

Le professeur West a commencé à s'intéresser au phénomène au cours de l'été 1952 lorsqu'il accepta de seconder un autre docteur lors d'une pendaison dans l'Iowa. Son rôle consistait à établir l'heure de la mort. Elle se produisit, selon West, 12 minutes et trente secondes après la pendaison.

"Il nous fallu donc rester là avec mon collègue, à écouter à tour de rôle les battements de cœur du condamné, ce qui m'a donné le temps de regarder les spectateurs", se souvient-il. Il fut abasourdi par le spectacle.

"Il y avait une étrange lueur dans leur regard de certain d'entre eux, ajoute-t-il, comme s'ils assistaient à un spectacle fascinant".

Que l'exécution de 1989 en Floride affiche des ressemblances marquées avec la "joie brutale et insensible" qui a tellement dérangé Dickens en 1849 devrait servir à nous rappeler que quelles que soient les dynamiques sociales de ces foules, on ne peut s'en débarrasser en les reléguant dans le passé. "Pourquoi les gens sont-ils fascinés", demande Jenny Scott. West s'étonne de l'étrange lueur de fascination qui brille dans le regard des "spectateurs" qui assistent au *spectacle* de la violence sacrée. Si nous voulons comprendre la dynamique de la violence dont le rôle dans l'histoire de l'humanité est tellement important, il nous faudra comprendre cette "fascination"

bien mieux que nous ne l'avons fait jusqu'à présent.

L'étymologie est souvent très révélatrice. Le sens premier de certains mots, à l'instar des événements fondateurs d'une culture, tend à se perdre au fur et à mesure que le mot se trouve une place conventionnelle et respectable dans la langue d'une culture. Ceci se vérifie particulièrement pour les mots qui auraient le pouvoir de faire la lumière sur les événements fondateurs de la culture. "Fascination" est l'un de ces mots. Fascination vient de verbe Latin *fascinere* qui signifie lier, ou envoûter. Il est de la même famille que *fascis* qui décrit un fagot de branches liées entre elles. Le symbole de l'autorité romaine était un *fascis*, un fagot de branches liées autour du manche d'une hache dont la lame dépassait. C'est de cette racine que vient le mot *fasciste*.<sup>6</sup> Que peut-on en déduire ? Que lorsque la journaliste Janny Scott et le psychiatre de l'Université de Los Angeles qu'elle a rencontré se demandent pourquoi les êtres humains trouvent les exécutions publiques fascinantes, ils abordent là un problème anthropologique fondamental. L'arrière-plan étymologique complexe du mot "fascination" suggère un lien sous-jacent entre la fascination, l'*esprit de corps* (en français dans le texte, n.d.t.) d'une foule violente, et les structures de l'autorité culturelle qui institutionnalise cet *esprit de corps* et fait en sorte que ses conséquences sociales positives se prolongent dans le temps. Si nous arrivions à comprendre parfaitement le phénomène complexe de la fascination, nous en apprendrions plus que nous le souhaitons généralement sur l'origine et la nature de la culture conventionnelle.

•

Qu'une culture ne choisisse comme victimes de ses spectacles sacrificiels que des coupables avérés représente certainement un progrès moral, mais c'est une nouveauté qui ne pourra l'emporter qu'un moment sur la compassion pour les victimes engendrée par l'Évangile. Lorsque des criminels patentés sont raillés ou punis en public par des individus ou des institutions qui représentent l'indignation vertueuse de l'ensemble de la communauté, leur absence de moralité et les actes les plus odieux qu'ils ont commis ne peuvent suffire à faire taire entièrement la compassion pour les victimes que l'Évangile a fait naître. C'est un acte de la vie sociale inévitable qu'il faille punir les criminels et mettre la société à l'abri de leurs méfaits. Il se peut que la méthode

que l'on utilise soit cruelle et maladroite, ou qu'au contraire, elle accorde trop d'importance à l'humanité des criminels les plus endurcis (on observe une nette tendance à ce type de comportement dans toutes les cultures sous influence biblique). Et pourtant, même dans le système pénal le plus parfait, on peut observer des vestiges de pratiques sacrificielles. Il reste à voir dans quelle mesure les générations futures jugeront que ces vestiges posent problème sur le plan moral et ce qu'elles feront pour les éliminer. On peut toujours prévoir des revirements dans tout développement historique, mais dans le long terme, je n'ai pas le moindre doute que la dénonciation et le refus de la violence sacrificielle vont se poursuivre.

### **“De l'autre côté du vitrage”**

Lorsqu'un groupe ou un sous-groupe culturel transforme un système conçu pour protéger les honnêtes gens en un rituel social destiné à produire de la camaraderie, il met en place un schéma social structurellement identique à la crucifixion. Au bout du compte, dans ce type de situation, la culpabilité effective du condamné ne suffira pas à effacer les scrupules moraux que cette identité structurelle fait naître. Pour des raisons évidentes, c'est particulièrement vrai pour les exécutions “publiques”. C'est très certainement la raison pour laquelle les exécutions ne sont publiques dans aucune des sociétés occidentales qui appliquent encore la peine de mort. Cette question a fait l'objet d'un débat en Californie lorsque KQED, une chaîne de télévision publique de San Francisco, a fait appel à la justice pour obtenir le droit de retransmettre les exécutions de la prison de San Quentin en Californie. Dans la section “dossiers” du *New York Times* en date du 16 mai 1991, la journaliste Anna Quindlen analyse ainsi cette affaire :

Avant d'être exécuté par l'Etat de Californie en 1960, Caryl Chessman s'était mis d'accord avec un journaliste pour communiquer avec lui à travers le vitrage qui isole la chambre à gaz. Tandis que les boulettes de cyanure se mélangeaient à l'acide sulfurique, le condamné agita la tête violemment à plusieurs reprises, pour un dernier message : oui, disait-il, ça fait mal. Le journaliste écrivit : “Contrairement à ce qu'affirme la médecine, le témoignage oculaire prouve que Caryl Chessman n'a pas expiré rapidement, ni en douceur, lorsqu'après la mort du cerveau, les réflexes musculaires prirent le relais. Il est certainement préférable que

60 témoins seulement, déjà très éprouvés, sachent exactement ce qui s'est passé”.

De toute évidence, l'angoisse ressentie par les soixantes témoins fort éprouvés était en grande partie un phénomène d'ordre moral. Il est à peu près certain qu'aucun d'entre eux n'avait de doutes sur la culpabilité du condamné, et très certainement, la plupart d'entre eux n'avaient aucune objection philosophique contre la peine de mort. A quoi faut-il donc attribuer leur malaise ? S'est-il passé quelque chose qui a rendu sa mort particulièrement dérangeante, malgré la culpabilité du condamné et la légalité du châtement ? Absolument. Girard en parle dans *Des choses cachées depuis la fondation du monde* :

Puisque la vérité de la violence ne peut pas séjourner dans la communauté, puisqu'elle doit nécessairement s'en faire chasser, elle pourrait se faire entendre, à la rigueur, en tant, justement, qu'elle est en train de se faire chasser, dans la mesure seulement où elle devient victime et dans le bref instant qui précède son écrasement. Il faut que cette victime réussisse à nous atteindre au moment où la violence lui ferme la bouche. Il faut qu'elle en dise assez pour pousser la violence à se déchaîner contre mais pas dans l'obscurité hallucinée de toutes les fondations religieuses, qui, pour cette raison, restent cachées. Il faut qu'il y ait des témoins assez lucides pour rapporter l'événement tel que, réellement, il s'est produit, sans le transfigurer ou en le transfigurant le moins possible.<sup>7</sup>

L'ironie est que dans ce passage, Girard nous parle de la mort du Christ. A un premier niveau, il y a bien sûr littéralement tout un monde entre l'exécution officielle d'un meurtrier condamné à mort et l'exécution publique d'un juif innocent de Palestine que les Chrétiens appellent “Seigneur”. N'est-il alors pas absurde d'appliquer à l'exécution d'un tueur dépravé les propos de Girard ? A un autre niveau, pourtant, cette différence d'ordre moral ne peut nous faire ignorer ce que ces deux exécutions ont en commun. “Ce n'est pas parce que l'innocence de la victime sacrificielle a été reconnue qu'on l'a appliquée à Jésus ; c'est l'inverse qui est vrai”, écrit Cesáreo Bandera.<sup>8</sup> Les similitudes structurelles entre la crucifixion du Christ et l'exécution de Chessman apportent à ce dernier une sorte d'“innocence” qui n'a rien à voir avec son comportement ; il s'agit d'une “innocence” fondée non sur des critères moraux ou juridiques mais sur le degré d'isolement social d'un individu donné. L'innocence du Christ qu'affirme l'Évangile



ne se réduit pas à une simple question de comportement ou de morale. A ces titres, Jésus était bien évidemment innocent, mais l'innocence que l'Évangile met en lumière est l'"innocence" structurelle de la victime isolée.

Le choc moral ressenti lors d'une exécution publique est le premier pas d'une révolution anthropologique et spirituelle pour laquelle le terme "christianisme" fut inventé des décennies après l'exécution publique du Christ. La perfection morale de Jésus n'est certainement pas étrangère au choc qu'éprouvèrent ses disciples. Et pourtant, à elle seule, la perfection morale de la victime ne peut expliquer la révolution anthropologique qui a ébranlé le monde. Le point de départ de cette révolution, c'est la révélation de l'innocence structurelle du Christ. J'entends par là que son "innocence" peut se déduire du fait qu'il fut accusé à l'unanimité et que personne n' a contesté son accusation. Il était *parfaitement* innocent, pas seulement parce qu'il était au-delà de tout reproche sur le plan éthique, mais parce qu'il se trouvait *parfaitement* seul devant une foule *parfaitement* unanime. La proximité structurelle entre le Christ et tous ceux contre lesquels une foule unanime s'est un jour dressée finira par annuler les différences morales qui les séparent, quelles qu'elles soient. Les sociétés sous influence biblique ne pourront plus très longtemps faire taire la compassion pour les boucs émissaires qu'a suscité l'Évangile, ni réserver aux seuls criminels endurcis leur mépris suffisant, fort efficace par ailleurs sur le plan social.

•

A peu près à l'époque où le *Times* publiait la lettre indignée de Dickens, Coventry Patmore écrivait un poème intitulé "Une Fête à Londres".<sup>9</sup> A l'instar de la dernière scène du roman de William Golding, le poème de Patmore constitue une réflexion d'une extrême pertinence sur le démantèlement du système sacrificiel dans le monde occidental. Il met en scène une pendaison publique à Londres, pour laquelle une foule immense est rassemblée, et anticipe avec une subtilité et une justesse extraordinaires la désintégration du système sacrificiel le plus explicite du monde occidental. Faisant preuve d'une grande perspicacité quant à la véritable fonction de l'exécution, Patmore s'interroge sur le fait que le rituel n'arrive plus aussi bien qu'avant à rétablir l'ordre et l'harmonie. De prime abord, cependant, certaines remarques laissent

à penser qu'une issue harmonieuse est encore possible :

... Ils amenèrent l'homme qu'on devait pendre.

Alors de la foule surgit un unique cri, qui fit trembler  
l'air ;

Des mères soulevèrent leurs bambins pour qu'ils puissent  
mieux voir ;

Les bras écartés, ils gazouillaient d'allégresse ;

Une petite fille arracha un des ses guenilles

Qu'elle agita, se joignant au tumulte...

Ce cri unique est précisément le but de tout rituel. Il est l'équivalent sonore des pierres qui s'abattent sur la victime d'une foule déchaînée. Ce cri unique, poussé sans que quiconque n'en soit vraiment conscient semble presque miraculeux ; il est indispensable à la conviction que doit éprouver la foule d'être face à un véritable coupable. Si l'on garde à l'esprit ses origines primitives, ce n'est certainement pas un hasard si ce cri coïncide avec le moment où la victime doit vraisemblablement pousser des hurlements de protestation. Une des fonctions du cri unanime est bien de faire taire les protestations de la victime, de littéralement étouffer la voix de la victime.

Toute société qui se veut civile se doit de supprimer les criminels et de dissuader les malfaiteurs potentiels. Comme Patmore le souligne dans son poème, ce souci tout à fait légitime peut parfois servir de prétexte rationnel à un rituel sacrificiel purement irrationnel. C'est particulièrement vrai, bien entendu, dans le cas de la "peine capitale" et des exécutions publiques. Patmore montre bien que la question de la culpabilité est accessoire par rapport au rituel social qu'il décrit dans son poème.

...un homme, épuisé d'avoir crié,

S'arrête, demande quel est le crime du condamné...

A l'heure de l'expulsion ou de l'élimination rituelle, la culpabilité de la victime (ou du moins le bien-fondé du châtement), est si évidente que "ça va sans le dire". Dans le mythe, bien sûr, ce qui "va sans le dire", c'est la droiture morale de la foule. Chaque fois que la culpabilité du condamné "va sans le dire", on peut penser que ce qui se passe tient plus du rituel social ou religieux que d'un procès criminel. Lorsque par exemple le capitaine Cook s'efforce de savoir sur quels critères le chef tahitien a procédé au choix de la victime qu'il a occis, la seule réponse qu'il

peut obtenir est qu'il appartient à une sous-classe sociale appelée *towntow*. Il s'efforça d'en savoir plus :

Je cherchai à savoir si quelque crime le désignait pour mériter cette mort, mais il n'y avait rien à alléguer contre lui. Il est certain cependant qu'en général ils choisissent pour leurs sacrifices un homme qui mérite une punition, ou un individu appartenant à la lie du peuple, qui vagabonde de lieu en lieu et d'île en île, sans avoir de demeure attitrée ni de gagne-pain honnête, comme on n'en rencontre que trop sur ces terres.

Comme Cook n'est pas sous l'emprise de la mythologie dominante, il peut apprécier à quel point la culpabilité de la victime dépend des circonstances et n'a aucune légitimité morale, qu'elle peut même être entièrement fictive. Il s'agit là de deux problèmes indépendants. Le premier est celui de la culpabilité ou de l'innocence de l'accusé, de sa responsabilité dans le crime qui lui est imputé, et des mesures à prendre pour protéger la société. Le deuxième concerne la place qu'occupent les victimes dans un rituel social dans lequel leur culpabilité n'est qu'accessoire, à ceci près qu'elle permet d'atténuer les scrupules moraux qu'éprouvent ceux qui sont obligés d'être témoins des souffrances des victimes.

### **Le remède devient le poison**

A plusieurs reprises au cours du poème, Patmore indique que le spectacle qu'il décrit se déroule sur un arrière-plan de tensions sociales exacerbées, mais quant à l'éventuelle résolution de ces tensions, ses propos sont plutôt déconcertants. Nombreux en effet étaient ceux qui, dans la foule, "proféraient des blasphèmes et se battaient pour trouver une place" d'où ils auraient une meilleure vue de la pendaison.

Même si Patmore semble employer le terme sans intention particulière, la référence au blasphème ne doit pas être prise à la légère. En anglais, le blasphème le plus fréquent, *God damn!* (que je sois damné, que Dieu te maudisse), est très révélateur. C'est un appel à la vengeance divine. Un rituel sacrificiel plus efficace aurait réussi à canaliser tous les blasphèmes en direction du coupable honni. Ce n'est pas ce qui se passe ici. Deux spectateurs, qui selon toute attente auraient dû se joindre à "l'unique cri", se couvrent mutuellement de blasphèmes.

Plus on approche du dénouement solennel du rituel, plus le poète attire soigneusement l'attention du lecteur sur le fait que le point essentiel n'est pas le sort de la victime mais la cohésion de la communauté. C'est le moment ultime au cours duquel une terreur d'essence religieuse devrait saisir la foule, une foule qui l'instant auparavant était encore en pleine effervescence.

...Enfin l'odieuse conclusion du spectacle approche ;  
Plus de conflits pour une meilleure place ;  
Plus de blasphèmes sur les lèvres de la foule  
Qui se dresse, bouche bée, assoiffée d'horreur...

Cette soudaine transformation du comportement de la foule nous rappelle que le principe du châtimement s'inscrit, comme l'écrit Andrew McKenna "dans le cadre d'une nécessité liturgique archaïque". Au commencement était le silence. Il pourrait bien s'agir d'un nouveau début, mais Patmore, après avoir suggéré cette éventualité, y renonce :

...La corde se tendit, et de nouveau  
La clameur se fit entendre ; moins forte mais plus  
Troublée et plus inquiète qu'auparavant.

Comme Girard l'écrit à propos du meurtre de César dans la pièce de Shakespeare *Julius Caesar*, la violence sacrificielle "guérira le corps politique instantanément ou pas du tout".<sup>11</sup> Ici, elle ne l'a pas guéri. Le centre n'a pas tenu. Au bout du compte, le spectacle de la violence n'a pas pu provoquer la fascination religieuse.

Une question subsiste, qui est loin d'être rhétorique : que se passe-t-il lorsqu'une culture s'efforce de rétablir périodiquement l'harmonie sociale en s'appuyant sur des mythes et des rituels de violence sacrée qui ont perdu leur prestige religieux et leur immunité morale ? Le poème de Patmore apporte une réponse, la plus claire qu'on puisse attendre. Dans le poème, le silence du moment fatidique est rompu par une clameur, une clameur "moins forte" mais néanmoins *plus troublée et plus inquiète qu'auparavant*. Les derniers vers du poème nous offrent alors l'image forte et obsédante d'un rituel sacrificiel où la mise à mort d'un bouc émissaire n'a pas réussi à recréer l'harmonie sociale. La violence du rituel commence très lentement à se répercuter sur la société qui en prônait l'usage.

Le corps inerte et raide du pendu se balançait.  
Le spectacle achevé, le plaisir dissipé,  
La foule compacte commença à se disperser ;

Le voleur s'esquiva, les poches pleines,  
Pour continuer ailleurs son labeur quotidien ;  
Une fillette suspendit sa poupée à un bâton ;  
Deux enfants attrapèrent un chat et le pendirent ;  
Deux amis s'éloignèrent en bavardant avec animation ;  
Et les deux qui s'étaient disputés pour une place  
Continuèrent à se battre, le visage haineux.

Ce qui rend le poème de Patmore si précieux, c'est qu'il nous montre ce qui se passe lorsqu'une société continue d'avoir recours à des rituels alors qu'ils commencent à ne plus fonctionner. C'est là la question essentielle. En Grèce ancienne, la victime d'un sacrifice, le bouc émissaire, s'appelait le *pharmakos*. Le mot grec *pharmakon*, qui a donné "pharmacie" et ses dérivés, signifie à la fois "remède" et "poison".<sup>12</sup> Les rituels sacrificiels qui dans certaines circonstances peuvent soigner le corps social des tensions dont il souffre, peuvent, dans d'autres cas, l'empoisonner. Plus exactement, si un acte sacrificiel ne peut agir comme remède, il deviendra forcément un poison. C'est ce qui se passe aujourd'hui.

Comme nous le verrons au cours des chapitres suivants, c'est la stupéfiante propension de l'être humain à l'imitation, à la *mimésis*, qui plus que tout détermine notre organisation sociale. Lorsqu'un rituel sacrificiel *fonctionne*, la violence rituelle acquiert une dimension sacrée. La fonction première du sacré est de privilégier une forme particulière de violence et de lui attribuer un prestige transcendantal tel qu'il soit inconcevable d'en proposer une imitation d'ordre profane. A l'époque moderne, cependant, ce processus a commencé à se dégrader. Des scènes de violence sacrée qui ont pu jadis mettre un terme à des épisodes de violence ordinaire et résoudre des tensions sociales sous-jacentes servent aujourd'hui de modèles à la violence de ceux qui en sont les spectateurs avides, et dont l'appétit de violence a été aiguisé et non apaisé par ces scènes.

...Une fillette suspendit sa poupée à un bâton ;  
Deux enfants attrapèrent un chat et le pendirent...

Qu'il s'agisse de pendaison publique, de guerre ou d'émissions de télévision, la violence vertueuse fascine ceux qui la contemplent. Si une société donnée peut intensifier cette fascination et la conduire jusqu'à sa conclusion sacrificielle cathartique, alors la violence sacrificielle, quels que soient les termes et des principes utilisés pour la justifier, sera un remède

aux dissensions internes de cette société (ceux qui sont immunisés contre cette violence la trouveront répugnante sur le plan moral, mais ceux qui sont emportés dans son maelstrom rituel en seront exaltés et mieux intégrés à la société.) En revanche, lorsque la violence perd son aura religieuse, la fascination que suscite sa contemplation n'entraîne plus le respect pour l'institution sacrée qui en est à l'origine. Au contraire, le spectacle de la violence servira de modèle à des violences du même ordre, et les spectateurs les plus fascinés la reproduiront, à commencer par les plus jeunes, particulièrement susceptibles de comportements mimétiques. "Une fillette suspendit sa poupée à un bâton".

Le poème de Patmore est une œuvre de fiction. Que peut nous apprendre une fiction ? Beaucoup, si nous lisons celle qui faut. Dans les semaines qui suivirent les émeutes qu'avaient provoquées à Los Angeles, en 1992, le verdict du procès de Rodney King, on put lire dans la presse une histoire étrangement proche de ce que décrit Patmore, cette fillette qui suspend sa poupée à un bâton, et ces deux garçons qui attrapent et pendent un chat. Des élèves de sixième d'une école du sud de la Californie qui avaient de toute évidence regardé les multiples rediffusions de la vidéo du passage à tabac, trouvèrent, semble-t-il, que l'exemple de la violence était plus suggestif que celui de la condamnation morale qui lui fit suite. Quelque temps après les émeutes, à la pause-déjeuner, alors que les enfants discutaient de leur déguisement pour Halloween, Gerald, un élève noir, déclara qu'il se déguiserait en Rodney King. "A ce moment-là, rapporte l'agence Associate Press, un des garçons lui fit un croc en jambe, et tandis qu'il était à terre, ils se mirent à parler de la vidéo ; c'est alors que les coups de pied commencèrent". Au journaliste qui l'interroge, Gerald répond : "Ils étaient tous autour de moi, à me donner des coups de pied et à chanter et tout le monde s'est approché pour voir ce qui se passait". Il ajoute que pendant qu'ils le rouaient de coups, les garçons (des blancs, des hispaniques, des Philippins) chantaient, sur l'air de la comptine *London Bridge* : "Rodney King is falling down, falling down...My fair black man".<sup>13</sup>

### **La violence contagieuse**

Lorsque les rituels sacrificiels d'une culture donnée "fonctionnent", ils transfèrent les antagonismes réciproques sur un individu unique contre lequel tout le monde se rassemble, ce qui

apaise les tensions comme par miracle, et les remplace par du lien social. A l'inverse, lorsque les modalités sacrificielles ne réussissent pas à produire ce mélange d'harmonie et de droiture morale, les rivalités s'enveniment et le tissu social commence à s'effiloche. Dans le poème de Coventry Patmore, la violence rituelle fascine les spectateurs mais ne s'achève pas sur une catharsis. En conséquence, le consensus superficiel qui était apparu lors du dénouement du rituel s'évanouit presque instantanément, entraînant une exacerbation des tensions sociales. Dès que "la foule compacte commença à se disperser", les rivalités reprirent de plus belle.

...Et les deux qui s'étaient disputés pour une place  
Continuèrent à se battre, le visage haineux.

Avec talent, Patmore se sert de l'affrontement de ces deux personnages pour rendre compte de l'efficacité de la pendaison sacrificielle. Dans les minutes qui suivent le meurtre rituel, alors que sa capacité à résorber les tensions sociales est à son maximum, ces deux-là continuent à se battre. Alors que jusqu'à présent ils s'étaient contentés de "proférer des blasphèmes et se battre pour trouver une place", ils s'observent maintenant "le visage haineux". Cette remarque donne un relief particulier à la précision donnée par Patmore, qu'au moment de la pendaison un murmure se fait entendre, "moins fort mais plus troublé et plus inquiet qu'auparavant". Les intuitions poétiques que nous a léguées Patmore confirment que loin de résorber les conflits aux dépens d'une figure que tous pourraient mépriser d'un commun accord, le rituel intensifie au contraire les tensions sociales. Les rivalités se sont d'ailleurs exaspérées au point que ce qui était l'*objet* de ces rivalités, une place de choix d'où contempler la pendaison, peut maintenant disparaître sans diminuer le moins du monde l'intensité du conflit. Très précisément, les rivalités deviennent haineuses au moment précis où elles cessent d'avoir un objet, si ce n'est éliminer le rival. Je reviendrai plus loin sur cette question extrêmement importante. Pour l'instant, je voudrais étudier les trois images les plus choquantes des derniers vers du poème de Patmore : la flette qui suspend sa poupée à un bâton, les enfants qui attrapent et pendent un chat et les deux hommes qui se battent avec des visages haineux. Ce qui se cache derrière ces trois images tragiques, c'est la force de *contagion de la violence*.

Quelques années avant que Dickens ne fasse sa promenade matinale et ne soit tant révolté par la brutalité et la cruauté de la foule assemblée pour une pendaison publique, Søren

Kierkegaard fut lui aussi troublé par un spectacle dont il fut témoin au cours d'une de ses promenades dans Copenhague. Dickens avait observé un cas soigneusement organisé de violence officielle. Kierkegaard fut lui témoin d'un combat de rue, manifestation beaucoup plus spontanée de violence. Il écrit :

Il m'est arrivé d'être témoin d'un combat de rue au cours duquel trois hommes rouèrent de coup un quatrième. La foule les observait avec dégoût. Des commentaires indignés fusaient ; finalement, plusieurs spectateurs s'avancèrent et rouèrent de coups un des assaillants. Dans leur volonté de vengeance, ils avaient utilisé exactement les mêmes armes que les agresseurs. Je me dirigeai vers l'un de ces hommes, et essayait de lui expliquer l'absurdité de son comportement, mais mes arguments n'eurent aucune effet, il se contenta de répéter que ces vauriens méritaient une bonne leçon.<sup>14</sup>

De même que le chef Tahitien était resté insensible aux objections morales soulevées par le capitaine Cook, de même les assaillants à qui Kierkegaard exprima ses objections restèrent sourds à ses reproches. Kierkegaard, pas plus que Cook, n'ont eu besoin d'être des parangon de vertu pour s'apercevoir à quel point le comportement vengeur dont ils furent témoin était absurde sur le plan de la morale. Ce qui est remarquable, et ce dont Kierkegaard lui-même fut frappé, c'est que ceux qui par indignation avaient adopté un comportement vengeur n'en voyait pas l'absurdité. Même lorsque Kierkegaard eut démontré aux assaillants qu'ils n'avaient fait que reproduire le comportement qu'ils trouvaient scandaleux, ces derniers ne se rendirent apparemment pas compte du parallèle. Ils étaient incapables de voir le parallèle frappant entre la violence qu'ils abhorrèrent et celle par laquelle ils se proposaient d'y mettre un terme. Ceux qui s'indignaient étaient tout autant aveugles à l'injustice de leur propre violence qu'ils étaient irrités par l'injustice similaire à l'origine de leur indignation. Il y a des raisons à la fois profondes et pragmatiques pour que l'Évangile insiste sur le pardon, mais il nous est impossible de les apprécier à leur juste valeur tant que nous ne comprendrons pas que l'indignation morale conduit automatiquement à la reproduction des comportements qui ont provoqué cette indignation. D'un point de vue moral, il y a une certaine ambiguïté à être scandalisé. Plus on est scandalisé, moins on est capable d'amélioration morale. L'indignation vertueuse est souvent la première métastase visible du cancer de la violence. Elle tend à donner à ceux qui s'indignent le droit de commettre ou d'approuver des actions



structurellement identiques à celles qui ont suscité leur indignation. Lorsque la condamnation morale d'une forme de violence débouche sur une violence du même ordre, une conclusion s'impose : *la révolulsion morale que la violence initiale a suscitée s'avère plus faible que la fascination mimétique qu'elle a entraînée.*

Les comportements violents susceptibles d'entraîner une violence similaire ne se limitent pas aux combats de rue entre les éléments les plus brutaux de la société. Le bombardement par les Japonais de Shanghaï, en 1937, provoqua aux Etats-Unis des réactions d'indignation. Lorsque les fascistes bombardèrent Barcelone en 1938, Cordell Hull, Ministre des Affaires Etrangères américain, déclara : "aucune conception de la guerre ne peut justifier de tels actes". En juin 1938, le Sénat américain vota une résolution condamnant "les bombardements inhumains de populations civiles". Une fois la guerre déclarée, un des premiers discours de Franklin Roosevelt fut pour demander aux belligérents de s'abstenir de bombarder les populations civiles. Néanmoins, en 1944, le bombardement des villes allemandes reçut l'approbation des stratèges américains, et en août 1945, la bombe atomique tomba sur Hiroshima et Nagasaki.<sup>15</sup> La doctrine de la Destruction Réciproque Assurée (MAD, en anglais, sigle qui peut aussi se traduire par "fou") qui s'était imposée n'était rien d'autre que la manifestation la plus aboutie du principe mortel de réciprocité : deux machines de mort, le doigt sur la détente, prêtes à riposter en reproduisant les actions moralement répréhensibles de l'autre camp, quitte, au besoin, à détruire toute la planète.

La violence est irrésistible. Ceux qui en sont témoins peuvent être séduits par sa logique, même, et peut-être surtout si elle les scandalise. La violence est *labyrinthique*. Elle s'enroule sur elle-même à la façon d'un serpent. Les chemins qui semblent permettre d'échapper à sa folie nous perdent encore plus dans ses méandres et nous stupéfient. La violence est stupéfiante. C'est ce qui explique qu'elle soit à l'origine des religions primitives. Nous n'avons peut-être plus le désir ni la capacité de transformer la violence en religion, mais nous ne sommes pas pour autant prêts à tendre l'autre joue, et les modalités traditionnelles de résistance au mal amènent ceux qui sont le plus décidés à y mettre un terme à le propager encore plus. Le défi majeur de notre époque est d'arriver à résister au mal d'une façon qui en empêche la propagation. Lorsque nous sommes exposés à la violence, notre réaction la plus spontanée est d'y répondre par la violence. Œil pour

œil, dent pour dent. Le plus étonnant, alors, n'est pas que le type de violence dont Kierkegaard fut témoin ait entraîné en retour plus de violence mais que cela ne soit pas *toujours* le cas.

### **Catharsis ou mimésis**

La violence sacrée est cathartique, elle satisfait l'appétit de violence que les étapes préliminaires du rituel ont suscité. En revanche, chez ceux qui sont témoins de violences qui ne débouchent pas sur une catharsis, il subsiste un appétit de violence qui tend à prendre pour modèle la violence dont ils viennent d'être témoins. Il importe peu que ceux qui reproduisent la violence qui a aiguisé leur appétit pour plus de violence le fasse parce qu'ils admirent ceux qui leur ont servi de modèles ou parce qu'ils sont scandalisés. La violence culturelle qui n'aboutit pas à une résolution *cathartique* entraîne des comportements *mimétiques*.

De plus en plus, les manifestations de violence "vertueuse", qu'il s'agisse d'événements historiques, comme les guerres, ou d'œuvres populaires de fiction, débouchent sur une *intensification* de la violence. Il n'est pas certain que les actes de violence "imitative" soit en augmentation, mais ces formes conscientes d'imitation ne représentent de toute façon que la forme la plus visible et la plus prévisible de violence mimétique. Un grand nombre de comportements sociaux violents sont d'origine mimétique mais comme leurs auteurs n'ont pas la volonté délibérée d'accomplir des actes mimétiques, cette origine est moins évidente. Les démonstrations publiques de violences officielles qui ont pu autrefois déboucher sur la résolution cathartique de diverses tensions sociales ne fournissent plus aujourd'hui qu'un modèle fascinant de violence dont les spectateurs se servent pour tenter de trouver des solutions cathartiques personnelles aux conflits. Nous avons franchi un seuil fatidique, et une fois ce seuil franchi, la violence a des effets contraires à ceux qu'elle avait avant qu'il ne soit franchi. Tant que nous n'admettrons pas que nous avons franchi ce seuil, nous ne ferons que précipiter et aggraver la catastrophe culturelle qui se profile à l'horizon.

Même ceux qui défendent avec conviction l'utilisation de la violence sacrée institutionnelle avouent que la prolifération de violences similaires incontrôlées les inquiète, tant sur le plan moral que politique. Mais sans doute n'ont-ils ni le désir ni la capacité de reconnaître la

relation mimétique qui relie ces différentes formes. Ils refusent d'admettre que nous habitons aujourd'hui un monde où les démonstrations spectaculaires de violence vertueuse sont de moins en moins efficaces (même lorsqu'elles conservent leur utilité militaire ou pénale), et que par conséquent, ces démonstrations qui rendaient jadis la société plus pacifique ne peuvent que la rendre plus violente. Il en résulte que chaque fois que nous avons recours à la violence, nous exposons en pleine lumière les rouages du système sacrificiel qui ne peut cependant fonctionner que dans l'obscurité que génère le mythe.

## Chapitre 5

### Au pays des miroirs

Lorsque la violence atteint un certain seuil, plus aucune institution sociale ou culturelle ne peut restreindre sa propagation. Toute tentative pour désamorcer le conflit est perçue comme une provocation supplémentaire et les techniques d'arbitrage traditionnelles perdent leur transcendance. Elles apparaissent plus comme une des forces en présence que comme juge impartial. De même que la violence réduit chaque combattant à un reflet de son adversaire, de même détruit-elle la différence qui permet en principe de distinguer la justice de la revanche, l'arbitre de l'adversaire, et au bout du compte, l'ami de l'ennemi.<sup>1</sup>

Paul Dumouchel

•

Le poème de Patmore et la scène que rapporte Kierkegaard sont des illustrations parfaites de notre situation actuelle. La pendaison et le combat de rue qu'ils décrivent aboutissent à la même chose : la violence, d'abord observée, est ensuite reproduite. Malgré le réalisme de leurs descriptions, ce que Patmore et Kierkegaard n'expliquent pourtant pas, c'est pourquoi l'indignation que suscite la violence entraîne si facilement une violence identique, pourquoi la pendaison s'avère être un échec. Ils sont tous les deux extrêmement précieux pour nous faire prendre conscience que sans issue cathartique, la violence fascinante conduit à des comportements mimétiques. Mais ils ne nous aident pas beaucoup à comprendre pourquoi.

Le poème de Patmore ne précise pas si des scrupules d'ordre moral pourraient expliquer l'échec du rituel cathartique. Dans le combat de rue que décrit Kierkegaard, l'indignation morale de ceux qui furent témoins de comportements brutaux résulte plutôt d'une fascination pour la violence que de la compassion qu'ils éprouveraient pour la victime : rien n'indique que malgré leur intérêt pour la victime, le deuxième groupe d'assaillants ait pris soin de ses blessures. Les redresseurs de torts n'ont parlé d'injustice que pour donner une légitimité sacrificielle momentanée à leurs actes.

En apparence, le deuxième groupe d'assaillants semble être porté par un principe moral. Mais Kierkegaard a recours une expression qui suggère une réalité bien plus complexe et déconcertante. Alors que la première attaque suscite l'indignation de ceux qui en sont témoins, Kierkegaard écrit que "des manifestations de colère commencèrent à *agiter la foule*". Il existe un mot pour désigner les colères qui animent une foule. On les appelle des revanches, et la revanche, c'est la violence qui imite la violence.

L'imitation violente de la violence peut prendre deux formes. La première est une simple imitation, elle se produit lorsque un individu, fasciné par la violence et ébloui par l'audace de son auteur, se met à suivre à la lettre l'exemple qui lui est donné. Dans un quatrain célèbre, Alexander Pope a saisi l'essence de cette forme inquiétante d'imitation.

Le vice est un monstre si hideux  
Que pour le haïr il suffit de le voir ;  
Cependant, à trop le contempler, il devient familier,  
D'abord nous le souffrons, ensuite nous le plaignons, enfin nous  
l'embrassons.

La deuxième forme que peut prendre l'imitation violente de la violence, c'est ce dont Kierkegaard a été témoin. Elle met en jeu une fascination identique pour la violence. Le jugement moral sur la violence s'est inversé, mais cela n'a que peu ou pas d'influence sur son pouvoir mimétique. En fait, l'imitation propre à la revanche a même tendance à produire encore *plus* de violence car la violence qu'elle entend venger, elle la rend "avec intérêt". Il y a escalade dans la violence. Le précepte archaïque "œil pour œil, dent pour dent", visait en fait à éviter un emballement incontrôlée de la violence. La revanche est donc une forme de violence prise dans le cycle fatal et instable de la réciprocité que les structures culturelles ont pour mission d'empêcher. Immanquablement irréprochable, s'abritant toujours derrière le principe de justice, l'esprit de revanche ne peut faire figure de comportement moral que de façon extrêmement superficielle. Ce que Kierkegaard a pu voir, les visages enfiévrés par la promesse d'une vengeance immédiate et justifiée, est en tous points comparable à l'étrange lueur qu'avait observée West en 1952 dans le regard des spectateur lors d'une pendaison. Ces remarques peuvent servir de toile de fond aux propos de Nietzsche cités précédemment selon lesquels la pitié nous empêche d'éprouver "les émotions toniques, celles qui haussent l'énergie du sentiment vital". Même si les implications

profondes de ces réactions sont dérangeantes, elles renvoient à ce sentiment de satisfaction que nous avons tous éprouvé lorsqu'une scène de violence vertueuse, réelle ou théâtrale, s'achève sur la chute du méchant. Ce qui nous reste de sens moral, à de tels moments, ne peut guère faire plus que donner une légitimité à l'esprit de revanche qui nous anime.

Il serait par conséquent naïf d'attacher beaucoup d'importance aux réactions scandalisées que provoque le combat de rue décrit par Kierkegaard, alors qu'elles sont absentes de la pendaison qu'observe Patmore. La différence entre les deux est ténue, et du point de vue de l'imitation, il n'y en a aucune. Il faut veiller à ne pas oublier que sur ce plan précis, il est impossible de différencier les deux situations, même si l'une met en scène des brutes lâches et méprisables tandis que l'autre constitue un acte solennellement approuvé par une des plus prestigieuses institutions culturelles. Comme je l'ai souligné, l'effondrement de la différence entre violence "officielle" et "officieuse" est un des faits les plus marquants de la vie culturelle contemporaine.

### **Une étoile est née**

Le phénomène historique que j'essaye d'analyser grâce au poème de Patmore et aux souvenirs de Kierkegaard est admirablement synthétisé dans le poème de W.H. Auden, "Diaspora". Dans ce poème, Auden évoque une des ironies amères de l'histoire, la responsabilité du christianisme historique dans l'antisémitisme.<sup>2</sup> Le poème considère le Christ en tant que Juif et les victimes juives de l'antisémitisme chrétien en tant que figures du Christ. D'un point de vue anthropologique, ce qu'Auden a perçu, c'est le rôle fondamental de la victime dans la culture humaine et les conséquences que la révélation de sa condition tragique a pu avoir. Il décrit comment les sociétés des siècles précédents ont trouvé leur centre de gravité dans le principe du bouc émissaire et comment la compassion pour les victimes qui se répand progressivement a rendu le système sacrificiel inopérant. Auden nous montre une victime qui devient lentement une source d'incompréhension pour une société qui trouvait jadis son unité grâce au mépris qu'elle lui témoignait.

Comment il avait pu leur survivre, jamais ils ne le comprirent...

Aucun des mondes d'où ils le chassèrent n'était assez  
vaste...  
Et il accomplit la mission dont il était chargé :  
Poussé par la peur, il attira leurs terreurs.  
Pour les plus humbles d'entre les vivants, il était une  
bénédiction,  
Jusqu'à ce qu'il ne reste nul lieu où il puisse leur  
échapper  
Si ce n'est dans l'exil qu'il appela sa course.  
Mais, jaloux de cela aussi, ils se précipitèrent sur lui  
et se retrouvèrent au pays des miroirs, hors du temps et  
de l'espace,  
Et tout ce qu'ils pouvaient frapper, c'était le visage de  
l'homme.<sup>3</sup>

Ce passage résume parfaitement l'effet que le récit évangélique de la Passion produit sur l'histoire de l'humanité. A partir du moment où les bourreaux ne purent plus ignorer le visage de la victime,

ils se précipitèrent sur lui  
et se retrouvèrent au pays des miroirs, hors du temps et  
de l'espace,

Comme le suggère plusieurs poèmes d'Auden, ce pays des miroirs représente pour lui précisément le kaléidoscope de l'imitation sociale que Girard appelle "désir mimétique".

La violence exerce un tel pouvoir de fascination qu'elle détourne notre attention des mécanismes fondamentaux qui la sous-tendent. Pour comprendre la tragédie de l'homme, il nous faut résister à la séduction de la violence plus que n'ont pu le faire les enfants du poème de Patmore (qui la reproduisent sans y penser), ou les brutes du texte de Kierkegaard (qui la reproduisent parce qu'elle les révolte). Depuis la nuit des temps, les hommes de bonne volonté ont cherché à s'extirper du labyrinthe de la violence en empruntant le chemin de la violence qui, à chaque fois, les a ramenés à l'intérieur du labyrinthe. Le chemin qui peut nous conduire hors du "pays des miroirs" est celui qui nous y a amenés. Le chemin que nous devons suivre n'est donc pas celui de la violence mais celui de la *mimésis*, des phénomènes de contagion sociale. Je me suis servi du poème de Patmore et du récit de Kierkegaard parce qu'ils illustrent de façon spectaculaire ce que j'essaie de dire sur la propagation de la violence dans le monde. Mais la question centrale,

chez Patmore comme chez Kierkegaard, c'est la *mimésis*, pas la violence. Au bout du compte, la violence n'est rien d'autre que la forme la plus acharnée et la plus fascinante de mimésis. Nous ne pourrions comprendre la violence et le rôle religieux et anthropologique qu'elle a pu jouer que lorsque nous aurons compris le mécanisme mimétique qui la produit et la pare de mystère. Par conséquent, partant du mécanisme du bouc émissaire auquel il aboutit, je me propose de remonter le chemin de la violence jusqu'au désir mimétique et analyser son rôle dans les comportements sociaux et psychologiques.

La licence poétique permet à Patmore de condenser en une seule scène saisissante un processus qui est en réalité beaucoup plus vaste et complexe. C'est un processus qui part du déclin des sacrifices rituels et aboutit à l'intensification de l'imitation sociale, puis de la violence, de façon beaucoup plus progressive que dans le poème de Patmore. D'habitude, la violence sacrée perd son pouvoir cathartique ou son autorité morale en douceur plutôt qu'avec fracas. Pour mieux comprendre ce phénomène, permettez-moi de revenir une dernière fois au rapport que le capitaine Cook a rédigé à l'intention de Georges III, et de le comparer tout d'abord à un événement récent puis à un autre beaucoup plus ancien.

Ce qui ressort clairement du rapport de Cook c'est que la tribu polynésienne accomplissait des rituels solennels qui avaient perdu leur solennité. Ceux qui y participaient *physiquement* ne se sentaient pas concernés *psychologiquement*. Non seulement le moment le plus violent du rituel n'a pas débouché sur une catharsis (il s'est déroulé en secret), mais le rituel lui-même n'était même plus ensorcelant, et encore moins fascinant sur le plan religieux. De nouveau, Cook remarque les détails importants. Le manque de ferveur de ceux qui participent au rituel coïncide avec l'intérêt profond dont les Tahitiens ont commencé à faire preuve à l'égard de leurs invités européens :

Et il faut dire que les prêtres eux-mêmes, soit qu'ils fussent trop familiarisés avec ces scènes par l'habitude, soit qu'ils eussent peu de confiance dans l'efficacité de leurs rites, ne mettaient pas dans leur célébration cette solennité qu'exigent les cérémonies religieuses pour être douées de tout leur pouvoir. Ils étaient vêtus comme à l'ordinaire, ils s'entretenaient les uns avec les autres sans le moindre scrupule ; et pour assurer un air de décence à la cérémonie, ils se contentèrent d'écartier avec autorité les assistants du lieu où elle se déroulait afin de



nous en laisser approcher, nous, étrangers.

Les prêtres semblent très désireux de faire plaisir à leurs invités étrangers, bien plus en fait que d'accomplir le rituel prescrit avec le soin et le respect qui auraient pu lui redonner une certaine valeur aux yeux des invités. Les prêtres tahitiens, oubliant leur devoirs religieux, se servent de ce qui leur reste d'autorité pour écarter du lieu du sacrifice les autres membres de la tribu et ouvrir un passage pour que les Européens puissent mieux voir. Quels gestes révélateurs ! Qui plus est, juste au moment où Cook fait remarquer avec quel manque de sérieux le rituel est accompli et à quel point "personne ne semblait faire preuve des égards qui conviennent", il s'aperçoit de l'effet que l'arrivée d'Omai, son interprète tahitien, produit sur ceux qui sont réunis pour le rituel :

Omai étant arrivé lorsque la cérémonie était commencée, beaucoup d'assistants se pressèrent autour de lui et passèrent le temps à lui faire relater quelques-unes de ses aventures, qui retinrent toute leur attention, au détriment de l'office solennel que célébraient leurs prêtres.

Sans s'en rendre compte, Cook nous livre une parabole de ce moment extrêmement fugitif où une société traditionnelle entre dans la modernité. Ce qui est condensé ici, c'est la dimension spirituelle de la modernité. On peut établir un lien direct entre cette scène, des magazines du type *Voilà*, les *talk shows* de la télévision et le culte contemporain de la célébrité et de la personnalité. Des phénomènes de fascination collective ne subissant plus l'emprise des rituels religieux, commencent à attribuer le prestige autrefois réservé aux cultes religieux et à leurs prêtres, à ceux sur qui le doigt arbitraire et inconstant de la fascination sociale s'est posé. Les dieux agonisent et une "étoile" est née. C'est là qu'aujourd'hui s'exerce la fascination. La fascination des Tahitiens pour les Européens croît en proportion inverse à celle qu'ils éprouvent pour leurs dieux et pour les rites sacrificiels nécessaires à leur contentement. En d'autres termes, la culture tahitienne abandonnait les mécanismes traditionnels (sacrificiels) qui servaient à résoudre les tensions sociales au profit des mélodrames sociaux qui produisent et nourrissent ces tensions. Le monde tahitien, par l'intermédiaire de la victime, s'enfonçait dans le "pays des miroirs".

## L'Occident à la conquête de lui-même

Quelque deux cents ans après qu'Omai a propagé son message anti-sacrificiel au cœur de la culture sacrificielle tahitienne, Bob Dylan donnait un concert à West Point [célèbre académie militaire américaine, n.d.t.]. Dans l'édition du 15 octobre 1990 du *New York Times*, on peut lire un compte-rendu de ce concert. En voici un extrait :

Cela n'aurait pu être qu'un concert de Bob Dylan comme les autres, avec sarcasmes et ricanements, textes au vitriol, chorus de guitares électriques et ballades méditatives. Mais cette fois-là, la salle était pleine à craquer de futurs officiers.

Bob Dylan, un des chantres du mouvement pacifistes des années soixante, a joué devant un public enthousiaste samedi dernier dans la salle Dwight E. Eisenhower de l'Académie Militaire des Etats-Unis. Sur les 4.020 spectateurs, quelques centaines étaient visiblement en pleine extase.

Les cadets, impeccables dans leur uniforme gris et leurs chaussures vernies, dansaient dans les allées en roulant des épaules, les bras tendus vers le ciel. Certains accompagnaient les chansons en plaquant des accords sur des guitares imaginaires, d'autres sautaient sur place en de frénétiques pogos, quelques uns se contentaient de se mêler en souriant aux "groupies" civiles en T-shirt fluo.

Imaginez maintenant l'arrivée du capitaine Cook et de ses compagnons à la réception du chef Otoo. Tout avait l'air parfaitement anodin. Les Tahitiens accueillaient les Européens, ignorant qu'en agissant ainsi ils mettaient en danger le système sacrificiel de leur culture. De fait, ils accordaient aux Européens une place privilégiée. Lorsque Cook et Omai commencèrent à tenir des propos qui dérangeaient les chefs de la tribu, les membres subalternes de la tribu firent cercle autour d'eux, buvant leurs paroles. Ils étaient fascinés par ce que ces étrangers pouvaient dire. Il est curieux de constater qu'à West Point, lors du concert de Bob Dylan, de la même façon, les plus brillants futurs officiers de l'armée se mêlèrent "aux 'groupies' civiles, en T-shirt fluo". Les cadets semblaient fascinés par le prestigieux étranger qui venait d'un autre monde.

L'article du *Times* citait Lucian K. Truscott IV, diplômé de West Point et auteur d'un portrait satirique de l'institution intitulé *L'uniforme gris*. Truscott trouvait extraordinaire que Dylan

ait joué à l'académie :

Depuis 1802, l'endroit n'existe que pour que des officiers expérimentés puisse expliquer à des plus jeunes comment exercer le pouvoir. Ils vous forment de façon à ce que lorsque vous aurez 45 ou 50 ans vous puissiez être responsable de la sécurité nationale à la Maison Blanche. C'est incroyable que Dylan ait été mêlé à cela.

S'il y a dans les états-nations modernes un rôle qui s'apparente à celui des chefs religieux, c'est bien celui de responsable de la sécurité nationale. Comme les prêtres de l'ancien temps, son rôle est de donner son avis quant à la meilleure façon d'utiliser la violence autorisée. Il faut à tout prix préserver ces futures responsables des influences qui risqueraient d'affaiblir leur zèle, comme ce fut le cas pour les Polynésiens du XVIIIe siècle. C'est précisément la tâche qui incombe à des institutions comme West Point. Il faut à tout prix empêcher que ces futurs officiers ne se *mêlent* à ceux qui mettent en question la mission pour laquelle ils sont formés. Une variante de ce qui s'est produit à Tahiti en 1777 s'est déroulée à West Point en 1990. Une voix prenant la parole au nom des victimes se fit entendre là où les prêtres et les cadets étaient rassemblés. De même que les Tahitiens étaient fascinés par Omaï et qu'ils étaient sous l'emprise de la ferveur contagieuse avec laquelle il s'exprimait, de nombreux spectateurs étaient envoutés par Bob Dylan, son message, sa musique et son comportement.

Lorsque Bob Dylan interpréta sa chanson anti-militariste la plus célèbre, "Blowin' in the Wind", à la fin de son concert, de nombreux cadets se levèrent, et les yeux fermés, chantèrent à voix douce avec lui.

Comme Cook le fait remarquer, ceux qui trouvaient Omaï fascinant n'étaient pas gênés par le fait qu'il dénonçait l'institution la plus sacrée de leur culture. Les cadets de West Point furent fascinés de façon similaire par Bob Dylan. A Tahiti, la culture occidentale imprégnée d'une compassion évangélique pour les victimes contamina un culte sacrificiel mal préparé à résister à l'éthique occidentale. A West Point, la compassion pour les victimes qui est au cœur de la culture occidentale s'empara d'une de ses plus formidables institutions culturelles. Dans les deux cas, nous avons affaire à un étranger qui parle au nom des victimes et apporte un message nouveau qui paraît plus fascinant que le système sacrificiel officiel. Il envahit l'espace culturel et en sape les fondations sacrificielles. Ce qui était implicite dans le récit de Cook devient explicite dans le compte-rendu du concert de Dylan : la conséquence de cette fascination est un phénomène

mimétique. Même si on nous dit seulement que les Tahitiens se désintéressèrent de leur rite pour écouter les récits de voyage d'Omai, il n'est pas difficile de comprendre qu'un certain nombre d'entre eux prendront vite pour modèle celui qu'ils trouvent si fascinant. Pour les cadets de West Point, cette perspective est tout à fait explicite. Non seulement chantèrent-ils avec Bob Dylan, mais au cours du concert, ils furent nombreux à "accompagner les chansons en plaquant des accords sur des guitares imaginaires".

•

Voici ma définition de ce qu'est un *réactionnaire*. Un réactionnaire est quelqu'un qui ne s'est pas aperçu de ce que le poème de Patmore révèle : à savoir, que nous vivons dans un monde où même les formes les plus officielles de violence n'ont plus la capacité qu'elles avaient autrefois à rétablir l'ordre, alors que le pouvoir mimétique de la violence est aussi fort qu'il y a dix mille ans. Voici ma définition de ce qu'est un *révolutionnaire*. Un révolutionnaire est quelqu'un qui ne s'est pas aperçu de ce que le témoignage de Kierkegaard révèle : à savoir, que rendre l'indignation morale complice des comportements qui ont provoqué cette indignation ne peut guère mener bien loin. Voici ma définition d'un *romantique*. Un romantique est quelqu'un qui observe des Tahitiens se presser autour d'Omai ou des cadets de West Point danser dans les allées lors d'un concert de Bob Dylan et qui s'imagine que le monde va enfin aller mieux. Méfiez-vous de ces trois-là.

### **Celui qui fascine**

Gardons à l'esprit la visite de Cook à Tahiti et celle de Dylan à West Point et penchons-nous sur une histoire similaire, mythologique cette fois. Contrairement aux voyages de Cook ou de Dylan, celle-ci nous permet d'observer l'intégralité du processus par lequel un culte religieux intact entre en crise, se désintègre dans la violence et le chaos avant d'être restauré par un mécanisme sacrificiel. Que nous ne soyons plus capables, à notre époque, de restaurer ainsi par le sacrifice une pratique rituelle, rend cette d'histoire encore *plus* pertinente, car les maladies pour lesquelles il n'existe aucun remède sont celles qu'il faut de toute urgence éviter. Pour cela, nous

devons nous efforcer de comprendre les paradoxes qui découlent de ce que Girard appelle le “désir mimétique”, la pièce maîtresse de sa théorie anthropologique et l’élément essentiel qui permet de l’appliquer de façon universelle. La meilleure façon d’observer les paradoxes du désir mimétique est peut-être d’étudier son fonctionnement dans les sociétés archaïques et j’aimerais pour cela me pencher un instant sur un mythe extrêmement connu.

La figure centrale de la mythologie Aztèque, dans les régions centrales du Mexique, était le dieu-roi Quetzalcoatl, le serpent à plumes. Pendant de nombreuses années, les adorateurs de Quetzalcoatl vécurent au sein d’une culture florissante. D’après les récits que nous possédons, nous savons que pendant l’âge d’or de l’ère Toltèque, alors que Quetzalcoatl était la principale divinité, le culte qu’on lui célébrait n’entraînait qu’un nombre limité de sacrifices humains, peut-être même aucun. Le système se perpétuait par le sacrifice de serpents, d’oiseaux et de papillons. Si le capitaine Cook avait pu observer la culture toltèque lorsqu’elle était à son apogée, il aurait été témoin d’un spectacle fort différent de ce qui lui fut donné de voir à Tahiti. Pourtant, les mythologies aztèque et toltèque suggèrent que cette période de ferveur religieuse et de stabilité culturelle fut brutalement interrompue par l’arrivée d’un étranger qui popularisa un nouveau style musical et qui se moqua avec impudeur des tabous culturels. Comme dans le cas du dieu grec Dionysos, le comportement spectaculaire de ce personnage étrange et fascinant plongea la société dans le chaos. Au bout du compte, il fut mis à mort par la même société qui le trouvait si intrigant, meurtre qui coïncida avec un regain de ferveur religieuse et un renforcement de l’harmonie sociale si soudain que tout le monde fut persuadé que le personnage qu’ils avaient mis à mort était un dieu. On lui éleva un culte et on lui offrit régulièrement des sacrifices humains.

Pour pouvoir apprécier ce mythe à sa juste valeur, il nous faut le lire comme le récit d’un événement véritable mal compris et rapporté avec des distortions. Comme je l’ai déjà indiqué, la racine grecque du mot “mythe” (*mu*) implique la *mutation* ou la *mutilation* systématique du souvenir d’un événement réel. Si les mythes peuvent avoir une valeur anthropologique, nous devons essayer de reconstituer les événements réels qu’ils transfigurent. C’est ainsi que je vais procéder.

Le règne de Quetzalcoatl fut glorieux, mais il finit par devenir vieux et fatigué. Un jour, son peuple vit avec étonnement arriver un étranger particulièrement séduisant et puissant.

Comme le capitaine Cook à Tahiti, il n'appartenait pas à leur culture. Comme Omaï, il était jeune et bien fait de sa personne. Comme Dylan, il avait du talent et chantait un air nouveau. Tous, surtout les jeunes, le trouvaient fascinant. De plus en plus de gens se mirent à le suivre et à copier ses manières. La figure vénérable de Quetzalcoatl et les rituels que ses fidèles devaient accomplir paraissaient de moins en moins attirants, tandis que la silhouette vigoureuse et intense de l'étranger fascinait de plus en plus. Bien sûr, personne ne savait alors que cet homme étrange était le dieu Tezcatlipoca. Comme c'est le cas à chaque fois, sa divinité n'apparut que lorsque ses adorateurs l'eurent tué.

Selon la légende, Tezcatlipoca, dont le nom signifie "le miroir fumant", portait sur lui un miroir enveloppé dans une peau de lapin. Équipé de ce miroir, il pénétra dans le palais de Quetzalcoatl et demanda à l'un des serviteurs qu'il prévienne le grand homme vénérable qu'il désirait s'entretenir avec lui. Avec la même audace que Cook et Omaï à Tahiti ou que Dylan à West Point, il s'installa dans le royaume de Quetzalcoatl en faisant peu de cas de ses idoles les plus prestigieuses. Quetzalcoatl reçut l'étranger avec amabilité, aussi aimablement que l'avait fait le chef Otoo ou le comité d'organisation de West Point. Tout à coup, Tezcatlipoca sortit le miroir qu'il avait emporté et le tint de façon à ce que Quetzalcoatl puisse y voir son reflet. "Regarde donc ta propre chair, lui dit Tezcatlipoca, vois ce que nous voyons".

Face à ce jeune homme robuste et viril, le vieux roi-dieu Quetzalcoatl se vit pour ce qu'il était avec une clarté consternante. Le miroir et le bel étranger étaient arrivés en même temps et n'étaient en fait qu'une seule et même chose. Face au vigoureux et fringant Tezcatlipoca, Quetzalcoatl vit qu'il avait vieilli, que sa peau s'était fripée, qu'il avait perdu ses forces. Après avoir contemplé son image fanée, Quetzalcoatl se tassa sur son trône, atteint dans sa grandeur, ne pouvant plus cacher que sa puissance et sa virilité avaient décliné. Pendant ce temps, de même que les Tahitiens s'étaient mis à préférer les Européens aux dieux et aux cultes traditionnels et de même que les cadets de West Point s'étaient retrouvés envoûtés par le musicien fascinant qui les faisait danser avec ses chansons, les fidèles de Quetzalcoatl commencèrent à trouver l'étranger plus fascinant que le vieux dieu-roi.

Alors que Quetzalcoatl était encore sous le choc de la prise de conscience de sa mortalité, Tezcatlipoca présenta au vieux roi une potion préparée par la déesse Mayahuel, celle qui

éveille les passions. D'après le mythe, Quetzalcoatl refusa tout d'abord de boire la potion. Tezcatlipoca insista pour qu'il y trempe au moins un doigt et qu'il le porte ensuite à sa bouche. C'est ce qu'il fit. La boisson était bien sûr enivrante. Quetzalcoatl prit le récipient des mains de Tezcatlipoca et but avec avidité jusqu'à être saoul. Puis il envoya des serviteurs chercher sa sœur, Quetzalpetlatl, à qui il fit boire de la potion. Excités par l'alcool, le frère et la sœur s'écroulèrent sur le sol en un enlacement incestueux. Lorsque l'aube se leva, Quetzalcoatl se rendit compte que, enivré par la boisson revigorante, il avait brisé le tabou de l'inceste au nom duquel, dans les sociétés primitives, on sacrifie de nombreux rois accusé de ne pas l'avoir respecté. Il déclara : "J'ai péché, je ne suis pas digne de régner". Il existe différentes versions de ce qui arriva par la suite à Quetzalcoatl. Toutes mettent clairement en scène soit une mise à mort sacrificielle, soit une expulsion, soit les deux.

Au sein de sa propre culture, Quetzalcoatl était source d'intenses processus de fascination. Tant que ses fidèles demeurèrent sous l'emprise de son pouvoir et de son charme, les plus infimes rituels sacrificiels suffirent à préserver la cohésion sociale. Le déclin de Quetzalcoatl nous amène à nous poser la même question que nous nous étions posés à propos du chef Otoo et de ses grands prêtres : sur qui la fascination va-t-elle dorénavant se porter ? Étant donné les circonstances de l'élimination de Quetzalcoatl, la question est presque inutile. Le fringant jeune homme dont le miroir brillant renvoya à Quetzalcoatl le reflet de sa décrépitude était devenu le point de mire de tous les regards, avant même que Quetzalcoatl ne soit mis à mort. Les jeunes femmes de la cour, particulièrement, étaient attirées par lui. Il réussit sans grande difficulté à en séduire quelques unes, entraînant un effondrement des codes sociaux et des règles de bienséance que tous observaient jusque-là. A sa prestance physique s'ajoutait un mépris effronté des principes que tous les Aztèques, sauf les dieux, se devaient de respecter, ce qui avait dû rendre cet étrange inconnu encore plus fascinant et rendre encore plus crédible le mythe de son origine divine qui se développa par la suite.

A un moment donné, lors d'une cérémonie religieuse importante, les regards de la communauté se fixent non pas sur le déroulement habituel du rituel mais sur un superbe et fascinant étranger. Une telle scène est la réplique exacte de ce que décrit le capitaine Cook le jour où Omai fut cause de tant d'excitation ; elle ressemble au concert de West Point où les cadets

furent envoûtés par Bob Dylan. Le rituel se poursuit alors que tous ont les yeux fixés sur le mystérieux étranger qui en perturbe le déroulement en dansant et en chantant un air connu de lui seul. Pour le plus grand dépit des prêtres, tous commencent à *imiter* la nouvelle façon de chanter et de danser. Ce mythe est bien une version primitive du concert de Dylan à West Point où des “cadets impeccables...dansant dans les allées en roulant des épaules, les bras tendus vers le ciel... accompagnaient les chansons en plaquant des accords sur des guitares imaginaires [et] sautaient sur place en de frénétiques pogos”. La société aztèque devenait un “pays des miroirs”. Si les Aztèques n’avaient pas eu un système sacrificiel solide sur lequel retomber, ils auraient très bien pu, après avoir profité d’une semaine inoubliable de modernité, retourner à l’état sauvage. Ils choisirent au contraire de recourir, à dose homéopathique, à la sauvagerie discrète qui est au cœur de toute religion primitive.

### **La naissance d’un dieu**

Le rituel qui s’était développé autour de Quetzalcoatl fut rejeté en faveur des danses et des airs nouveaux du fascinant Tezcatlipoca. Il chantait et dansait tel un Dionysos déchaîné et les gens le suivaient partout où il allait. Plus ils étaient nombreux à le suivre, plus la fascination qu’il exerçait s’intensifiait. Comme le joueur de flûte des bacchantes, après avoir jonché le paysage culturel des tabous et des coutumes que tous observaient auparavant si scrupuleusement, Tezcatlipoca conduisit ses fidèles jusqu’à la rivière. La foule était si énorme, nous explique le mythe, que le pont s’effondra et nombreux furent ceux qui tombèrent et furent transformés en pierres.

Il n’y a que dans les mythes que les gens se transforment en pierres. Lorsqu’un pont s’effondre sous le poids de la foule, les gens se noient ou sont écrasés, mais ils ne se transforment pas en pierres. Dans de nombreuses sociétés primitives, en revanche, les formes les plus classiques de violence spontanée se font par jet de pierres. Des pierres volent et des gens meurent. Lorsque la pensée mythologique commémore les actes de violence frénétique commis au cours d’une crise importante, elle *musarde*. Les traces de violence collective ne disparaissent pas toujours car si le mythe doit servir de “bande-son” à de futures commémorations sacrificielles, il faut garder des



traces de cette violence.

Pour pouvoir exploiter la richesse anthropologique des mythes, il faut chercher là où le récit semble passer la violence sous silence. Dans notre cas, il s'agit du moment où les gens meurent et se transforment en pierres. De toute évidence, ce dont le mythe parle est plus que l'effondrement d'un pont sous une charge trop importante. Il s'agit plutôt d'évoquer l'instant où l'ordre social s'est effondré sous le poids d'un excès de simulations mimétiques, comme c'est toujours le cas pour certains concerts rock ou matchs de football. A propos d'un autre épisode de violence spontanée, le mythe raconte comment, quelques temps après, Tezcatlipoca est apparu une fois encore à la communauté. Il tendit la main, et comme par magie, une poupée se mit à y danser. Une foule l'entoura bientôt et le mythe explique que l'excitation suscitée par l'étonnant tour de magie provoqua une telle bousculade que nombreux furent ceux qui moururent étouffés. Dans les deux épisodes, le mythe fait allusion de façon oblique à la violence, une violence dont nul n'est vraiment responsable. Avec un peu d'attention, pourtant, nous devrions percevoir que le mythe décrit une société en proie à une crise violente.

Si une société en proie à une telle crise ne trouve pas un moyen de rétablir l'ordre, elle risque de disparaître. Elle ne peut rétablir l'ordre que si un autre dieu, tout aussi terrible et fascinant que Quetzalcoatl, prend sa place. Comme par miracle, à ce moment précis, un tel dieu apparaît. Voilà que l'individu qui se moquait des tabous et mettait la société en émoi était en fait un dieu déguisé. Le crise sociale qui débuta lorsqu'il se mit à briser les tabous fut résolue lorsque sa divinité devint manifeste et qu'il se transforma en pourfendeur divin de briseurs de tabous. L'ordre social violemment perturbé par le bel étranger qui n'était fascinant que de façon *profane* est rétabli lorsqu'il devient fascinant de façon *profonde*, c'est-à-dire religieuse. Comment une telle transformation peut-elle se produire ? Comment une société peut-elle franchir le seuil magique qui sépare la fascination profane de la fascination profonde, l'imitation de l'adoration ? Le mythe nous l'explique.

Après qu'un grand nombre de ceux qui étaient fascinés par Tezcatlipoca se sont transformés en pierres, et qu'un nombre plus grand encore ont été étouffés, ceux qui jusque-là n'étaient que fascinés par l'étranger dionysiaque se mirent de surcroît à le craindre. Lorsque la fascination devient religieuse, elle suscite des comportements frénétiques, l'effroi et la crainte

sacrée. A la fascination (*fascinans*) s'ajoute la terreur (*tremendum*). Il s'agit là, comme l'a démontré Rudolf Otto dans son ouvrage de référence, des principales caractéristiques de l'émotion religieuse. Une société en proie à la fois à la fascination et à la crainte sacrée est une société qui commence à trouver une solution à la crise culturelle qu'elle traverse au sein même de cette crise, une solution qui passera par la violence et débouchera sur le type de paix précaire que les religions archaïques font de leur mieux pour préserver à l'aide des mythes, des rituels et des interdits. Otto décrit très précisément l'effondrement mental qui se produit, mais il ne donne aucune indication quant au phénomène de contagion sociale qui en est à l'origine :

Autant le divin, sous la forme du démoniaque, est pour l'âme objet de terreur et d'horreur, autant, en même temps, il charme et attire. La créature qui devant lui tremble, s'humilie et perd courage éprouve en même temps l'impulsion de se tourner vers lui et même de se l'approprier d'une façon quelconque. Le mystère n'est pas seulement pour elle l'étonnant, il est le merveilleux. A côté de l'élément troublant apparaît quelque chose qui séduit, entraîne, ravit étrangement, qui croît en intensité jusqu'à produire le délire et l'ivresse ; c'est l'élément dionysiaque de l'action du *numen*.<sup>4</sup>

Otto évoque ici l'extrême ambiguïté psychologique des accès de frénésie sociale qui se transforment tout d'abord en violence avant de se muer en religion archaïque. Alors que la communauté se trouve dans cet état exacerbé, des événements se produisent qu'on évoquera ensuite de façon mythologique. Dans le cas de la légende de Tezcatlipoca, le mythe nous dit que Tezcatlipoca s'adressa à la communauté, alors en pleine frénésie meurtrière, et leur expliqua que pour éviter que ne se renouvelent, à l'avenir, des catastrophes comme il s'en était produit à la rivière lorsque les gens s'étaient transformés en pierres, ou lorsqu'il avait fait sa démonstration de magie et que certains spectateurs avaient péri étouffés, il fallait qu'ils le lapident. C'était sa présence, leur dit-il, qui était la cause de tant de morts et de désordres.

Il n'y a que dans les mythes que les gens demandent à être lapidés. *Après coup*, on pourra dire que la lapidation de Tezcatlipoca a été approuvée par le dieu lui-même, car il n'y a qu'après coup que l'on pourra expliquer la paix soudaine qu'a entraînée son meurtre, et on l'expliquera en faisant de Tezcatlipoca un être divin, car les dieux ne périssent sous les coups des mortels que s'ils le veulent bien. Lapidation et divinisation sont synonymes et c'est là que se

trouve la réponse à notre question sur la façon dont une société peut transformer la fascination profane en fascination religieuse. Mais une question demeure : comment une culture procède-t-elle pour institutionnaliser l'*esprit de corps* primitif (en français dans le texte, n.d.t.) qu'elle a découvert par hasard au cours de la crise de folie meurtrière ? Il nous faut à nouveau nous tourner vers le mythe et dégager les indices qu'il n'a pas réussi à camoufler entièrement.

### **Faire de la tourmente une institution**

Ceux qui avaient lapidé Tezcatlipoca étaient sous le coup d'une frayeur si intense qu'ils ne pouvaient ni ne voulaient toucher son cadavre. Il fut tout d'abord abandonné, ce qui suggère très clairement une lapidation spontanée. De toute évidence, aucun prêtre n'était présent lors du sacrifice, car laisser un cadavre à l'abandon est le genre de bévue liturgique que même l'institution religieuse la moins expérimentée et la plus inepte ne commettrait pas. C'est ce que le mythe confirme lorsqu'il nous apprend que la puanteur qui se dégageait du cadavre en décomposition de Tezcatlipoca provoqua la mort de plusieurs personnes. C'est ici que les romantiques qui essayent de dédouaner les mythes se transforment tout à coup en épidémiologistes : les gens sont certainement morts à cause des microbes qui émanaient du cadavre en décomposition, nous disent-ils. Par pitié, épargnez-nous ce genre d'explications ! Ce mythe parle de violence. Si des gens se mettent à mourir au beau milieu du récit, ce n'est pas par manque d'hygiène. Le fait qu'ils meurent montre que la crise n'a pas encore atteint sa véritable conclusion. Il reste un élément qui empêche la communauté de transformer en vérité religieuse irréfutable l'intuition qu'elle a du caractère divin de leur victime, précisément la vue et l'odeur du corps en décomposition, rappel obsédant de la mortalité de l'homme. La puanteur du corps en décomposition est une métaphore concrète de la conscience ténue que la foule a d'avoir commis un meurtre. La tête parfumée d'Orphée est une chose, le corps puant de Tezcatlipoca une autre. Il faut d'une façon ou d'une autre neutraliser la vérité accablante du cadavre et l'odeur de la mort. Le mythe ajoute que surmontant sa grande peur, la foule réussit à tirer le cadavre de Tezcatlipoca à l'extérieur de la ville. Une fois le cadavre dérangeant évacué, les responsables de la lapidation du "dieu" se trouvèrent tout-à-coup en mesure de mieux apprécier l'importance et la valeur sacrée de

ce qu'ils avaient accompli. Ils se rendirent compte que l'étranger était un dieu, le dieu de la fascination, de la frénésie et de la violence : un Dionysos aztèque. Le dieu avait demandé à ses fidèles de le lapider, et quand ce fut fait, il récompensa leur obéissance en leur faisant don de la cohésion sociale que la lapidation avait suscitée.

Une fois sa place assurée au cœur de leur culte religieux, les Aztèques gardèrent un respect mêlé de crainte pour Tezcatlipoca, leur fascination étant dorénavant inextricablement mêlée à la peur. Ils étaient sous le charme. Il devint essentiel d'accomplir des rituels destinés à apaiser le courroux du dieu. La crise sacrificielle que la société avait traversée avait atteint son terme, l'harmonie sociale avait été rétablie, mais cette harmonie était marquée par la peur qu'elle puisse de nouveau disparaître, que le dieu donne à nouveau libre cours à sa violence, si ses adorateurs ne prenaient les précautions qui s'imposaient. Comme c'est le cas dans toutes les sociétés archaïques, ces précautions prirent la forme d'une reconstitution rituelle des étapes principales de la visite fascinante et terrifiante du dieu, sans oublier l'épisode essentiel de sa mise à mort. De toute évidence, la recette de l'harmonie sociale était la mort violente de Tezcatlipoca, il était donc nécessaire de la reproduire pour assurer la pérennité de cette harmonie.

Les Aztèques avaient une telle crainte que leur dieu ne revienne répandre la violence qu'ils lui offrirent d'abondants sacrifices humains. Pour ne pas courir le risque de décimer la population locale, des troupes de guerriers attaquaient régulièrement les tribus voisines afin de s'y approvisionner en prisonniers qui serviraient de victimes lors des cérémonies sacrificielles que le culte exigeait. Dans ce cas précis, comme dans de nombreuses autres cultures antiques et/ou primitives, les guerres n'avaient comme raison d'être que de fournir des victimes sacrificielles. Dans de tels contextes, elles n'étaient provoquées ni par des différences politiques ni par la nécessité de se procurer des terres ou des matières premières, mais par l'obligation d'approvisionner le système sacrificiel en victimes dont un nombre prodigieux semblait nécessaire pour apaiser l'ire divine. On peut facilement deviner que le processus fonctionnait comme une boucle sans fin, dans la mesure où des sacrifices rituels étaient célébrés afin de s'attirer les faveurs du dieu si précieuses lors des raids ou des guerres menés afin d'obtenir des victimes sacrificielles. De façon brutale et primitive, ou subtile et raffinée, le système génère sa propre logique, celle qui s'est réaffirmée avec vigueur suite à la mort et à la divinisation de Tezcatlipoca. Le nouveau dieu

exige du sang frais.

Je voudrais maintenant essayer d'expliquer comment les sociétés antiques réussissaient à sortir du "pays des miroirs" dans lequel il leur arrivait de se perdre. Le respect scrupuleux du rituel prenait chez les Aztèques de multiples formes, mais l'essentiel consistait en une reconstitution complexe de la visite mémorable de Tezcatlipoca au royaume des mortels. Ce rituel d'une extrême importance était l'aboutissement d'un processus qui durait une année entière et qui commençait lorsque le plus beau et le plus fascinant des prisonniers de guerre était choisi pour incarner Tezcatlipoca au cours de l'année. On apprenait à celui qui incarnait le dieu à danser, à chanter et à jouer de la flûte. On lui expliquait soigneusement comment se rendre séduisant, comment se comporter de façon à ce que quiconque le verrait serait inmanquablement subjugué par ses manières. Il apprenait à fumer, à s'asseoir et à marcher avec élégance. Il portait les plus beaux habits qu'il décorait avec des fleurs. A l'instar du modèle divin qu'on lui demandait d'incarner, il devenait l'objet suprême de fascination pour la société. Huit serviteurs s'occupaient de lui constamment, prenant soin que son apparence et sa conduite soient à chaque instant le plus séduisant possible. Tout au long de l'année, il recevait des hommages et des présents. Vingt jours avant la fête solennelle de Tezcatlipoca, il recevait pour épouse quatre des plus jolies jeunes femmes de la société. Cette cérémonie marquait le début d'une période de festivités et de danses qui durait jusqu'au jour du grand rituel proprement dit. Quand ce jour particulièrement sacré arrivait enfin, le dieu qui venait de passer une année entière au sein de la communauté, que tous avaient admiré avec fascination, et dont nul ne pouvait dorénavant se souvenir qu'il était un guerrier malchanceux d'une tribu voisine, était escorté jusqu'à la terrasse du temple, par le peuple en liesse, tandis que se déroulaient des réjouissances débridées. Sous les regards de plus en plus effrayés des fidèles rassemblés, le grand dieu Tezcatlipoca lui-même gravissait les marches du temple, brisant à chaque marche une des flûtes dont il s'était servi pendant son séjour chez ceux qui allaient le mettre à mort. Arrivé au sommet, le dieu à la beauté sans pareil, le dieu du désordre et de la paix, de la danse et de la mort, du prestige et de la violence était allongé sur l'autel. D'un seul coup habile, brusque et violent de son couteau d'obsidienne, le grand prêtre ouvrait la poitrine du dieu, en extirpait le cœur encore palpitant et le brandissait en offrande au soleil.

Le rite accomplissait ce que tout rituel archaïque a comme vocation d'accomplir : il

faisait revivre dans un cadre contrôlé et avec une mise en scène religieuse la crise sacrificielle spontanée qui s'était effectivement déroulée dans le passé. Dans ce cas précis, la crise avait débuté lorsqu'un étranger fascinant et audacieux, qui tournait les tabous en dérision, jouait une musique enivrante et semait le chaos dans l'ordre social, fut mis à mort par une foule déchaînée puis divinisé par ceux que sa mort avait amené à vivre une expérience cathartique communautaire. Le rôle cathartique et la signification religieuse que le mythe et le rituel lui donnèrent renforcèrent de la façon la plus viscérale qui soit la différence entre le *sacré* et le *profane* dont dépendent toutes les autres distinctions culturelles. En orientant de façon explicite et méthodique toute fascination mimétique vers le "dieu", le rituel permettait d'évacuer à l'extérieur de l'ordre social toutes les passions humaines dangereuses, tels que l'envie, la jalousie, la rivalité et le ressentiment, auxquelles la fascination peut conduire si elle ne s'applique qu'à des créatures non divinisées. Ces passions seraient alors le carburant idéal de futures crises sociales. La mort cathartique de celui sur qui toute la fascination était concentrée a permis de "transcendantaliser" le désir.

Pour apprécier la fonction culturelle de ce rite à sa juste valeur, il suffit de suivre le regard des spectateurs, regard qui tout au long de l'année s'est posé, fasciné, sur l'incarnation du dieu. Ce dernier agissait comme un aimant qui aurait concentré sur sa personne les désirs de ses adorateurs ; sa fonction était d'intensifier par avance ces désirs, avant de les transfigurer et les transformer en adoration. Tout le temps que cet être radieux avait marché au milieu d'eux, les Aztèques avaient abrité en leur sein quelqu'un que l'on s'était efforcé de rendre plus fascinant que n'importe quel autre membre de la communauté. Au jour dit, tous ses admirateurs *tendirent* progressivement le cou pour le suivre du regard au fur et à mesure qu'il gravissait les marches du temple avec la solennité que le rituel exige. Plus il montait, plus le regard de ses admirateurs se levaient vers le ciel, et plus leurs pupilles se dilataient et se troublaient. Plus le double rayonnement du soleil et du formidable rituel éblouissait les adorateurs, plus l'effet cathartique était puissant. Au point culminant du rite, aveuglés de soleil et de solennité, les Aztèques passaient de la fascination à la crainte sacrée propre aux religions primitives grâce à un meurtre, et le meurtre devenait religion grâce au mythe et au rituel.

## Réfléchir à nos désirs

Depuis l'aube de l'humanité, les être humains ont eu recours à l'efficacité de ce type d'organisation sacrificielle pour concentrer leurs passions mimétiques sur des victimes choisies à l'avance et restaurer l'harmonie de la société en en faisant des "boucs émissaires". Aujourd'hui, nous n'avons plus d'excuses. Non seulement ne pouvons-nous plus croire, comme les Aztèques le faisaient, que nos victimes sont des dieux, mais la certitude que nous avons que nos victimes sont le diable incarné ne peut se maintenir que tant que durent les phénomènes de contagion sociale qui sont à l'origine de cette métamorphose. "Dès le lendemain matin", nous commençons à reprendre nos esprits. Nous ne disposons pas de mécanismes sacrificiels qui pourraient à la fois convertir tous nos désirs mimétiques en unanimité sociale et en stabilité psychologique, et renforcer la conviction que nous avons de notre rectitude morale. Nous ne pouvons plus échapper à nos passions mimétiques, qu'il s'agisse de l'adulation, de l'envie, du ressentiment ou de la rivalité, en participant à des actes épisodiques de violence collective, mais nous ne faisons que commencer à voir les conséquences d'un tel changement. Nous vivons dans un monde en proie aux passions mimétiques. Nous appelons "modernité" un monde qu'ont envahi des désirs et des fascinations mimétiques fébriles. Les moyens de télécommunication nous donnent une capacité d'émulation que les Aztèques n'auraient pu imaginer. On nous pousse à envier, à désirer, à entrer en concurrence, à éprouver du dépit, à convoiter, à être ambitieux. Nous vivons dans ce qu'Auden appelle le "pays des miroirs", mais nous ne possédons plus de "miroir fumant" sur lequel concentrer toutes nos passions mimétiques, bouc émissaire que nous pourrions alors expulser, ou transformer en dieu par la religion. Lorsque dans les minutes qui suivent une pendaison publique, certains se mettent à se battre avec des visages haineux, qu'une fillette suspend une poupée à un bâton et que des enfants attrapent et pendent un chat, c'est non seulement nos victimes, mais nous-mêmes qui nous balançons au bout de la corde.

Les Aztèques et tous ceux qui ont vécu sous la férule d'une religion primitive ont pu croire, en leur temps, que leurs victimes étaient des dieux. Les chasseurs de sorcières et leurs héritiers idéologiques ont pu croire, en leur temps, que leur victimes étaient des démons. Mais aujourd'hui, la seule chose qu'il nous reste à frapper, c'est le visage d'un homme. Ce sont les

textes et les traditions bibliques qui ont déchiré le voile du sacré et de la mystification sacrificielle, et nous ont forcés à regarder le visage de la victime et à entendre sa voix. Nous avons toutes les raisons du monde de nous réjouir d'avoir été libérés de l'emprise du système sacrificiel, mais si nous voulons, à l'avenir, éviter les catastrophes culturelles qui semblent être la caractéristique du XXe siècle, il nous faudra examiner le problème du désir mimétique et nous rendre compte que nous n'avons plus de rituels pour en exorciser les conséquences les plus dramatiques. Au moment même où s'effondrent les structures sacrificielles, la tradition biblique qui a contribué à leur effondrement nous met en garde contre les ravages de la rivalité, du désir mimétique, de la convoitise et du ressentiment. Le système sacrificiel se désintègre, bon débarras. Mais s'il disparaît alors que les passions mimétiques qu'il avait pour fonction de maîtriser continuent leur croissance exponentielle, son effondrement entraînera le type de crises implacables que les religions sacrificielles avaient pour fonction d'éviter.

Le commentaire le plus juste sur notre situation pourrait bien être celui qu'Anna Quidlen, la journaliste du *New York Times*, nous a offert, de façon certes désinvolte mais néanmoins pertinente, en conclusion de l'article que j'ai déjà cité au chapitre 4. Le lecteur se souvient peut-être que dans cet article Quidlen revenait sur un procès intenté par la station de télévision KQED suite au refus des autorités californiennes d'autoriser la retransmission télévisée en direct des exécutions publiques. Dans le passage que j'ai cité, Quidlen faisait allusion à l'accord passé entre un journaliste et Caryl Chessman, lors de son exécution en 1960 ; ce dernier avait accepté de lui indiquer d'un signe de tête si le cyanure était douloureux. Quidlen conclut son article par ces mots :

Ce qui est choquant, ce n'est pas la présence des caméras et des micros. Ce qui est choquant existe bel et bien, que des journalistes en soient ou non témoins. "Je trouve cela barbare", une journaliste du nom de Mary Crawford écrit après avoir assisté à l'exécution de Chessman. Ce n'est pas de la diffuser à la télévision qui le rendra plus barbare. Cela ne fera que rendre la réalité plus tangible et notre implication plus flagrante. Si nous voulons des exécutions, nous devrions pouvoir les regarder. Si cela nous est insupportable, c'est qu'il est peut-être temps de réfléchir à nos désirs.<sup>5</sup>

Même si la dernière remarque de Quidlen semble anodine, elle résume très



précisément la situation que j'ai jusqu'à présent essayé de décrire à l'aide d'anecdotes. Elle affirme que notre aversion pour les actes de violence sacrificielle officielle de notre culture indique qu'il "est temps de réfléchir à nos désirs". J'en suis convaincu. La raison pour laquelle l'effondrement des pratiques sacrificielles exige que nous réfléchissions à nos désirs c'est que ce sont précisément ces "désirs" qui sont à l'origine des troubles sociaux auxquels la violence collective a de tous temps servi de remède. Si la race humaine est dorénavant contrainte de vivre sans ces "protections sacrificielles", il est alors temps de réfléchir aux "désirs" qui pendant des milliers d'années ont fait de la violence rituelle le seul moyen d'éviter "le feu éternel" (Matt. 18,8) et l'effondrement de la culture.

Je me suis servi de trois récits, chacun décrivant la décomposition d'un système donné de violence sacrée et l'intensification des phénomènes de fascination mimétique qui y correspond. Les Tahitiens commencèrent à trouver Omaï plus fascinant que le système sacrificiel qu'il contestait. Les cadets de West Point imitèrent Bob Dylan alors que ce qu'il chantait remettait en cause leurs convictions les plus profondes. Les Aztèques abandonnèrent Quetzalcoatl en faveur de l'éblouissant Tezcatlipoca. Dans chaque cas, un système sacrificiel cède la place sous la pression de ce que Girard appelle le désir mimétique. Non seulement ne possédons-nous plus de système sacrificiel pour échapper au tourbillon social et psychologique frénétique dans lequel nous entraîne l'envie, la convoitise, la rivalité et le ressentiment, mais nous vivons dans un monde de plus en plus gouverné par ces passions à cause, précisément, de l'effondrement du système sacrificiel. Comme l'affirme Girard : "Le désir, c'est ce qui arrive aux rapports humains quand il n'y a plus de résolution victimaire, et donc plus de polarisations vraiment unanimes, susceptibles de déclencher cette résolution".<sup>6</sup>

Ce "désir", que je vais analyser plus en détail dans le chapitre suivant, est ce qui détruit les relations humaines et déstabilise notre équilibre psychologique. Dans tous les cas où la tradition biblique rend moralement impossible le maintien du système sacrificiel d'une culture donnée, les conséquences dramatiques du désir mimétique sont intensifiées précisément parce qu'il n'existe plus de moyen fiable de concentrer ce désir sur un objet étincelant, qu'il soit convoité ou haï, et de s'en débarrasser aux dépens de cet objet.

Pour aussi anodine que la remarque de Quindlen puisse être, elle fait apparaître la

question essentielle. Réfléchir à nos désirs entraînerait non seulement un grippage des rouages de la machine sociale et économique contemporaine, mais aussi une refonte complète de nos réflexes sociaux et psychologiques les plus profonds. Toutefois, si nous voulons vraiment éviter les catastrophes qui se profilent à l'horizon, la seule chose à faire, c'est précisément de réfléchir à nos désirs. Comme St. Augustin l'a dit avec tant d'éloquence il y a quelques siècles, ce n'est que lorsque nous commencerons à réfléchir à nos désirs que nous commencerons à réfléchir, tout court. Et il y a un certain nombre de choses sur lesquelles il faut de toute urgence commencer à réfléchir, en tout premier la nature même du *désir*.

## Chapitre 6

### Savoir le lieu pour la première fois

L'arbre de la liberté doit être régulièrement arrosé du sang des patriotes et des tyrants. C'est sa nourriture naturelle.<sup>1</sup>

Thomas Jefferson

•

Tous les sacrificateurs du monde, lorsqu'on leur demande pourquoi ils sacrifient, avancent la même justification : il faut refaire ce que firent les ancêtres, il faut répéter la violence fondatrice sur des victimes de substitution.<sup>2</sup>

René Girard

•

Nous ne cesserons pas notre exploration  
Et le terme de notre quête  
Sera d'arriver là d'où nous étions partis  
Et de savoir le lieu pour la première fois.<sup>3</sup>

T.S. Eliot, "Little Gidding"

•

Comme l'explique Girard, les passions qui conduisent à des comportements violents ont pour origine le *désir mimétique*, expression qu'il emploie pour montrer à quel point l'être humain est prédisposé à être "influencé", et à quel point son désir dépend de celui qu'il observe chez les autres. Dans son usage contemporain, le terme "désir" renvoie presque exclusivement à la dimension autonome et spontanée que lui donne Freud ; dans la culture populaire, la notion de désir est quasiment synonyme de vie. Le sens girardien a ses origines chez Platon, Saint Paul et Saint Augustin, et trouve un écho littéraire entre autres chez Shakespeare, Cervantès et Dostoïevski. Le désir qui intéresse Girard est celui qui crée et détruit les cultures, façonne et décompose les personnalités. La nature véritable du désir est si insaisissable que nous sommes parfois tentés de renoncer à ce terme et de le remplacer par un autre, mais cela ne servirait qu'à préserver un des plus graves contre-sens de la modernité et à rendre accessoire une question qui

devrait être essentielle.

Dans la discussion qui suit, gardez à l'esprit que lorsque je parle de désir, ou de désir mimétique, ou des passions qui en résultent, le mot "désir" représente *l'influence que les autres ont sur nous*. J'emploie les termes "passions" mimétiques ou "exaspération" du désir mimétique pour faire allusion aux conséquences sociales ou psychologiques de cette influence. Comme j'ai essayé de le montrer, les passions mimétiques comprennent la jalousie, l'envie, la convoitise, le ressentiment, la rivalité, le mépris et la haine. La force mimétique qui déclenche ces passions est également à l'origine des comportements les plus positifs et les plus prometteurs. Ainsi, c'est leur nature mimétique qui permet aux êtres humains d'apprendre, et qui leur donne envie de prendre comme modèle des individus positifs et d'imiter leurs actions. Nous sommes des créatures imitatives. Nous avons beau essayer de dissimuler notre nature, y compris à nous mêmes, nous ne pourrions jamais en changer. Il faut alors se poser les vraies questions : qui imitons-nous ? Est-ce que nos comportements imitatifs nous aident à trouver notre véritable personnalité ou nous en empêchent ? Finissons-nous par transformer nos modèles en rivaux ?

Les avantages considérables de notre nature mimétique n'apparaissent que dans des situations qui excluent la rivalité ou qui la codifient soigneusement et en limitent les conséquences. Lorsque dans ce type de situations, la jalousie, l'envie ou le ressentiment apparaissent, les bénéfices de la mimésis positive en sont immédiatement compromis. Si les passions qui découlent de désirs antagoniques ne sont pas éliminées ou sévèrement contrôlées, les tensions sociales qu'elles déclenchent annuleront les bienfaits de la mimésis positive. C'est la culture qui protège l'humanité des ravages qu'occasionnent ces passions, et qui nous protège de la violence apocalyptique vers laquelle nous serions irrémédiablement entraînés. Les différentes cultures ont tenu et tiennent encore ces passions en respect grâce aux ressources sacrificielles du sacré primitif et à ses formes contemporaines affaiblies. Au fur et à mesure que les Évangiles ont rendu moralement et culturellement problématique le recours au système sacrificiel, les passions mimétiques qu'il pouvait jadis contrôler ont pris de l'ampleur, jusqu'à provoquer la crise sociale, psychologique et spirituelle que nous connaissons.

## D'où nous étions partis

C'est en étudiant le roman européen que Girard s'est aperçu de la puissance du désir mimétique sur le plan social et psychologique.<sup>4</sup> Les œuvres des grands romanciers mettent en scène des désirs mimétiques ou médiatisés. En fait, le succès de la littérature romanesque repose en partie sur le fait qu'elle permet aux lecteurs de vivre par procuration toutes les émotions liées au désir mimétique, du bonheur à la souffrance. Dans une certaine mesure, le roman, en tant que genre littéraire, était un des symptômes de l'exacerbation du désir mimétique dont il rendait fidèlement compte. N'oublions pas que ce sont des figures littéraires qui servirent de modèles mimétiques à des personnages tels que Don Quichotte, Madame Bovary ou l'Homme du Souterrain de Dostoïevski.

Les romans fournirent à Girard le premier indice qui lui permit comprendre que l'époque moderne était victime d'une épidémie de désir mimétique qui avait petit à petit subverti les différentes structures sociales que les cultures traditionnelles avaient de tout temps utilisées pour éviter que de telles crises ne se produisent. Jusqu'à un passé récent, les sociétés occidentales avaient pu exploiter le potentiel économique, et dans une certaine mesure, politique, que représentait l'explosion de désir mimétique. Mais de même que l'exploitation du potentiel politique du racisme ou celui, économique, de la consommation de drogues à un prix, la choix opéré par les occidentaux d'exploiter le désir plutôt que de le dénoncer et de renoncer aux chimères et aux illusions qu'il fait miroiter recèle de graves dangers. Au moment précis où le miracle économique que le désir mimétique a rendu possible fait chaque jour de nouveaux adeptes aux quatre coins du globe, les conséquences sociales et psychologiques catastrophiques du désir font voler en éclats l'organisation sociale, familiale en particulier, qui permet précisément de profiter de la richesse économique.

Une question essentielle demeure : est-ce que les corollaires du désir mimétique que sont l'envie, la convoitise, l'ambition et le ressentiment pourraient, dans un contexte économique et politique approprié, jouer un rôle social positif, ou est-ce que les mises en garde formulées par le christianisme à l'encontre du désir et de son potentiel destructeur (mises en garde que le monde post-freudien trouvait si amusantes) restent pertinentes à un niveau que Freud n'a pas osé

explorer ? Nous allons bientôt avoir la réponse car alors même que l'Occident fait tourner sa machine économique grâce au désir mimétique, le recours au système sacrificiel pour transformer les effets pervers du désir mimétique en saine camaraderie fonctionne de moins en moins. L'épidémie de désir mimétique se répand en Occident au moment précis où éclate l'ambiguïté morale et l'inefficacité culturelle du système sacrificiel conçu pour en limiter les conséquences négatives. Le coup de génie de Girard a été de s'apercevoir de la corrélation entre ces deux développements. "Le désir, c'est ce qui arrive aux rapports humains quand il n'y a plus de résolution victimaire, affirme-t-il".<sup>5</sup> Un trait spécifique de la culture occidentale provoque apparemment une crise au sein de cette culture en empêchant *d'une façon bien précise* que les mécanismes d'expulsion sacrificielle continuent à fasciner et à galvaniser les foules. De quoi s'agit-il ?

Ce qui allait par la suite devenir l'astrophysique a débuté lorsque les chercheurs se sont aperçus que l'univers était en expansion. De même, Girard a élaboré sa théorie du désir mimétique lorsqu'il s'est aperçu que les romanciers européens décrivaient une explosion de désir mimétique dans la culture occidentale. C'est en cherchant le sens de cette explosion que Girard s'est tourné vers des récits anthropologiques pour explorer le rôle de la mimésis dans un contexte référentiel plus étendu. Cette exploration le conduisit à suggérer, dans *La violence et le sacré*, que la violence est à l'origine de toutes les cultures.<sup>6</sup> Quelques années plus tard, il suggéra une hypothèse encore plus audacieuse dans *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Dans cet ouvrage fondamental, il affirme que le thème central de la littérature biblique est une aversion de plus en plus marquée pour la violence sacrée et pour les sacrifices religieux sanglants, aversion qui s'accompagne d'une tendance à appréhender les phénomènes historiques du point de vue de la victime. Il s'est par la suite rendu compte que ce thème s'était réalisé historiquement de façon décisive dans la crucifixion et qu'il a trouvé sa forme littéraire la plus aboutie dans le Nouveau Testament. D'un point de vue anthropologique, la crucifixion est donc l'élément décisif dont le Nouveau Testament révèle la portée universelle. Les convulsions de notre époque ne sont qu'un post-scriptum complexe à ce texte. On ne pourra saisir l'essence de la crise contemporaine ni comprendre ces convulsions si l'on ne tient pas compte de la remise en question profonde qu'ont entraînée l'aversion de la Bible pour les sacrifices et sa compassion pour les victimes.

Un monde en proie à une violence telle qu'aucun individu ni aucune institution n'a suffisamment de prestige pour la contrôler, ce n'est rien d'autre que le monde tel qu'il existait avant la mise en place de la culture. Mais c'est également le monde vers lequel nous retournons, aujourd'hui que les mythes qui établissaient une distinction entre la bonne et la mauvaise violence se désintègrent sous l'effet de la révélation biblique. Sans cette distinction, la civilisation que la violence rend *possible* ("l'histoire") devient la civilisation que la violence rend *impossible* ("l'apocalypse"). Nous sommes confrontés à une situation dans laquelle, selon Andrew McKenna, "la perspective d'une fin violente de l'humanité renvoie à la violence de ses origines".<sup>7</sup> En d'autres termes, l'aventure humaine est revenue à son point de départ. La seule chose qu'il nous reste à faire, et la seule chose en fait qu'il nous faille faire si nous voulons éviter la catastrophe, c'est savoir le lieu pour la première fois.

Le mot "religion" vient du Latin *religare*, qui signifie relier. La religion primitive est ce qui unit la communauté en la re-liant au moment de son origine, au moment où elle s'est réunie autour de sa première victime. D'un point de vue anthropologique, les termes religion et *religare* se construisent autour d'une re-présentation rituelle de l'acte de violence qui a fondé la communauté. C'est un retour réitéré "d'où nous étions partis". Mais ce n'est pas un retour grâce auquel la communauté peut vraiment savoir le lieu pour la première fois. Elle ne connaît, par exemple, que le souvenir mythifiée du démembrement qui s'est produit *in illo tempore*, au commencement du "monde". Que ce soit par la violence collective spontanée ou par le rituel, les êtres humains retournent sans relâche "d'où nous étions partis" En revanche, si nous savons vraiment le lieu pour la première fois, ce sera bien "pour la première fois", car une fois que nous le saurons, il deviendra impossible d'y retourner dans le même esprit. La condition *sine qua non* pour que perdurent les religions ainsi que les mythes et les constructions culturelles grâce auxquels elles se développent, est que nous ne comprenions pas ce qui s'est passé "d'où nous étions partis".

Lorsque nous saurons "d'où nous étions partis", si nous y retournons, nous n'y trouverons pas le souvenir émouvant d'un passé glorieux, rien qui pourrait nous inciter à accomplir aujourd'hui quelque action exemplaire. Nous n'y trouverons au contraire que des preuves de la violence collective et des mensonges des religions qui nous rappelleront à quel point notre monde est délabré et que nous en sommes complices. Savoir le lieu pour la première fois le

lieu d'où nous étions partis, c'est profiter de la force régénératrice des origines pour la *dernière* fois.

Arriver là d'où nous étions partis et contempler ce lieu sans le voile de la mythologie ni l'écran de l'histoire qui en justifient la violence, c'est se retrouver abasourdi face au spectacle de violence sacrificielle. Revenir là d'où nous étions partis et savoir le lieu pour la première fois, c'est observer une scène structurellement identique à la crucifixion. Savoir le lieu pour la première fois c'est se retrouver au pied de la Croix. Celui qui peut y arriver sans se retrouver prisonnier de ce Girard appelle "les ficelles lilliputiennes de la piété et de l'antipiété"<sup>8</sup>, verra alors "les choses cachées depuis la fondation du monde". (Matt. 13:35) Un tel spectacle permet de comprendre à quel point nous dépendons de la culture pour notre santé mentale et nos rapports aux autres, et à quel point la culture est bâtie sur le mensonge, le mythe et la superstition religieuse.

A l'instar de la violence "fondatrice" que les physiciens estiment être à l'origine de l'univers, et dont ils n'ont que des preuves indirectes, la violence "fondatrice" à l'origine du processus d'homínisation ne peut se déduire qu'à partir des traces qu'elle a laissées. Comme les physiciens, nous devons également nous contenter d'effets secondaires, avec des rituels de deuxième et troisième générations, et avec les représentations de l'événement fondateur qu'offrent les religions et les mythes. Pour que notre exploration puisse se poursuivre, il nous faut donc suivre la piste qu'indiquent ces traces mythologiques et essayer de reconstituer les événements qui les ont laissées.

Aucune reconstitution ne sera satisfaisante si elle ne propose pas une explication convaincante du passage apparemment incompréhensible du pré-humain à l'humain tel que nous le connaissons, c'est-à-dire le passage du pré-culturel au culturel. L'idée que la violence puisse être la clé de ce passage est peut-être moins gênante à nos yeux que l'idée que cette violence soit d'origine mimétique. Ainsi donc, avant d'arriver "là d'où nous étions partis" d'un point de vue anthropologique, je voudrais m'efforcer de décrire cette origine d'un point de vue plus psychologique. Nous ne comprendrons, pour la première fois, ce qui fonde notre culture que si nous comprenons mieux les réflexes sociaux et psychologiques qui structurent ces fondements. Avant d'essayer de comprendre la violence à l'origine de la culture, observons avec attention les forces sociales et psychologiques qui justifient que nous ayons *besoin* de culture.



## Au jardin d'enfants

Imaginez la scène suivante. Un petit enfant se trouve seul dans un jardin d'enfants dans lequel sont éparpillés une douzaine de jouets. Il rêve et ne fait preuve que d'un intérêt superficiel pour le jouet qui se trouve le plus près de lui. Un autre enfant pénètre dans le jardin d'enfants et inspecte la pièce. Il aperçoit l'autre enfant et les différents jouets. Vient l'instant où le deuxième enfant va se choisir un jouet. Lequel va-t-il très probablement trouver le plus intéressant ? N'importe quel parent vous le dira, il s'agira de celui auquel le premier enfant semble s'intéresser, même si cet intérêt n'est pour l'instant que superficiel. Le deuxième enfant est très certainement plus intéressé par l'autre enfant que par n'importe quel jouet, mais son intérêt va instantanément se transposer en intérêt pour le jouet auquel le premier enfant semble s'intéresser. N'importe quel parent a été témoin de ce type de scène des centaines de fois. C'est une des tâches les plus fréquentes du rôle de parent que de régler les conflits qui résultent de ces situations. Nous en plaisantons. Nous haussons les épaules. Nous essayons même parfois de profiter de ces conflits pour obtenir de nos enfants le comportement désiré. Mais rarement nous demandons-nous ce que ces petites scènes nous révèlent du désir, et de cette petite boule de désir que nous appelons le moi.

Imaginez, maintenant, ce que la plupart des parents pourrait prévoir. Le deuxième enfant manifeste de l'intérêt pour le jouet qui semble intéresser le premier enfant. Il veut s'en saisir. Que se passe-t-il ? La rêverie du premier s'interrompt brutalement. D'un coup, il s'accroche au jouet comme si sa vie en dépendait. Vexé au plus point, le premier enfant s'exclame "c'est à moi !" L'intensité de sa réaction suscite chez le deuxième enfant un désir d'appropriation bien supérieur à celui qui l'animait lorsqu'il s'est approché pour se saisir du jouet. Les deux enfants sont simplement en train d'alimenter leurs désirs réciproques en se montrant l'un à l'autre à quel point le jouet est désirable. Chacun exacerbe le désir de l'autre en menaçant de lui interdire toute possibilité d'appropriation de l'objet. Au fur et à mesure que les passions s'exaspèrent, la possibilité que les parents puissent trouver un compromis s'évanouit rapidement. La possibilité de s'amuser à tour de rôle avec le jouet, ainsi que le suggère l'adulte, est rejetée comme une trahison. Si l'on propose alors un deuxième jouet en tous points identique au premier, de sorte que chaque

enfant ait chacun le sien, il y a de fortes chances pour que la dispute s'apaise, mais l'intérêt pour le jouet qui ne fait plus l'objet d'un conflit diminuera très certainement lui aussi.<sup>9</sup> Tant que le conflit n'est pas résolu, chaque enfant rejette énergiquement la suggestion que la responsabilité du conflit est partagée. Chacun demeure persuadé que seul l'autre est responsable de la dispute.

Dès le jardin d'enfants, nous pouvons donc parfaitement observer la dynamique de base du mécanisme du bouc émissaire. Par des mots, des gestes ou des actes, chaque enfant dit à l'autre : "c'est à cause de toi qu'il y a un problème !" La dynamique de la petite dispute insignifiante qui se déroule dans le jardin d'enfants est identique à celle qui conditionne, à une autre échelle, les conflits religieux, ethniques ou nationalistes. Les phénomènes de violences collectives qui ont des conséquences sociales sérieuses impliquent en général la victimisation par toute une foule d'une seule personne, ou d'un seul sous-ensemble culturel, mais la victimisation sociale ne représente que le transfert sur une personne ou un sous-ensemble de toutes les intentions sacrificielles d'ordre privé qui envahissent une société juste avant qu'elle n'atteigne le paroxysme d'unanimité sacrificielle.

Chez des enfants assez grands pour s'exprimer par la parole, on peut raisonnablement s'attendre à un dialogue de ce genre :

Premier enfant : je l'avais en premier !

Deuxième enfant : tu n'y jouais pas, c'est moi qui l'ai voulu en premier !

Premier enfant : non, c'est moi qui le voulais en premier.

Deuxième enfant : non, c'est moi en premier !

Demandons-nous à présent qui a raison. Lequel des deux était le premier à le vouloir ? Le plus étonnant est que nous ne pouvons pas vraiment répondre à cette question. Si l'on disait à chaque enfant que son désir pour le jouet a été provoqué par le désir de celui qui est désormais son rival, il le nierait avec véhémence. D'une certaine façon, il aurait raison, en cela qu'aucun n'enfant n'a sûrement cherché consciemment à imiter l'autre. C'est pour cela que le terme "imitation" n'est pas entièrement satisfaisant. Il implique une dimension volontaire que le terme "mimésis" ne contient pas.

Ce qui est le plus évident dans cette dispute, tellement courant que nous ne le voyons même plus, ce que les deux enfants rejeteront avec le plus de force, et dont nous, adultes,

semblons prêts à ignorer les conséquences, c'est la force du désir mimétique. Il est clair que le désir de chaque enfant pour le jouet suscite et renforce celui de l'autre. Aucun de ces désirs n'était entièrement spontané. Le désir résulte d'une *in-fluence* et à son tour, il exerce une influence sur les autres. L'objet désiré est toujours situé à la *con-fluence* de plusieurs désirs.<sup>10</sup> Si l'on expliquait à un des deux enfants qu'il ne veut le jouet que parce que l'autre le désire, il le nierait et affirmerait avec force que *son* désir est le vrai, et que celui de son rival n'en est qu'une forme secondaire et dérivée. Enfants comme adultes ont fait de multiples fois l'expérience de ce genre de situations. Ils ont appris à y faire face en développant peu à peu des réflexes subtils pour manipuler les conflits mimétiques à leur avantage. Le désir, notion dont les romantiques comme les freudiens font tant de cas, n'est pas le gyroscope infallible que la modernité porte aux nues. C'est au contraire le compas le moins fiable et le plus capricieux qui soit, dont l'aiguille hésite toujours en présence d'un autre désir.

Si l'un des deux enfants avait pu comprendre la dynamique du conflit (exposer son désir suscite celui des autres, et les transforme en rivaux), il se serait comporté de façon plus adulte. C'est-à-dire qu'il aurait joué de façon beaucoup plus subtile avec des passions telles que le désir, l'envie, la rivalité et l'ambition, tout comme il aurait à son tour, sans s'en rendre compte, été leur jouet.

## L'étal

Imaginez une autre scène. Cette fois, vous déambulez dans un grand magasin et passez, sans guère y prêter attention, devant un étal. Sur cet étal se trouvent toutes sortes d'articles en solde. Il n'y a pas grand chose qui soit vraiment digne d'intérêt. Il vous reste quelques minutes avant que l'autobus qui vous ramène chez vous ne s'arrête devant le grand magasin, vous prenez donc le temps de jeter un coup d'œil à l'étal. Une autre personne s'arrête également. Parmi les articles en solde se trouve des petits gadgets scintillants. Vous n'avez pas vraiment besoin d'un petit gadget scintillant de plus. Mais lorsque l'autre personne se saisit de l'un d'eux, vous vous rappelez tout à coup que vous n'avez aucun petit gadget dans votre bureau, et que celui que vous avez dans la cuisine valait trois fois plus cher que ceux-ci. Il y a encore quelques gadgets sur l'étal.

Vous feriez peut-être bien d'en acheter un avant qu'ils soient tous vendus. Malgré tout, vous êtes un peu gêné de vous emparer de ce petit gadget brillant aussitôt après l'autre personne. (Pourquoi donc ? quelqu'un pourrait-il vous surprendre et se dire que vous n'avez de goût personnel ? Quelle horreur !) Mais il y a une autre raison. Vous vous "rendez compte", sans vraiment prendre le temps d'y réfléchir, que si vous preniez un de ces gadgets, l'autre personne le remarquerait, ce qui l'amènerait à se "rendre compte", de la même façon plus ou moins consciente, que ces gadgets sont vraiment une affaire et elle ne lâcherait plus celui qu'elle a tenu déjà. C'est précisément ce que vous voulez éviter car vous vous êtes "rendue compte" que celui qu'elle tient est le dernier modèle en vert et que le vert est ce qui irait le mieux dans la pièce du fond (vous vous "rendez compte" que le vert est d'ailleurs votre couleur préférée).

Vous essayez d'avoir l'air le plus naturel possible, de ne pas montrer trop d'impatience au cas où votre propre excitation enflammerait le désir de l'autre personne, auquel cas vous pourriez dire adieu à votre gadget vert. Vous vous saisissez alors d'un ensemble de taies d'oreiller beiges et faites semblant de vous y intéresser. L'autre personne a reposé le gadget vert et s'intéresse à présent à un bleu (votre conscience n'a pas tout à fait le temps de vous suggérer que "le bleu va avec tout".) Le vert est désormais libre, mais il se trouve juste devant l'autre client. S'en saisir si peu de temps après qu'il l'a reposé serait un peu gênant, et même un peu impudent, sans que vous sachiez bien pourquoi. Vous jetez un coup d'œil à votre montre. Votre bus va passer dans trois minutes. Vous vous sentez irrité, en colère même. Quelques minutes plus tard, vous vous retrouvez dans le bus bondé que vous avez réussi à prendre juste à temps. En plus de votre malette et de votre manteau, vous avez dans les bras ce ridicule gadget vert. Vous savez bien ce que le jeune homme élégant aux lunettes en écaille, près de la fenêtre, doit se dire. Vous vous dites "Ca n'a aucune importance".

•

Si cette petite parabole vous paraît encore plus bête que celle avec les enfants (et je suis le premier à admettre qu'elle est plutôt stupide), il suffit de remplacer le petit gadget vert par autre chose (amant, argent, pouvoir, mari ou femme, promotion professionnelle ou prestige

social) pour en apprécier la justesse. Comme cette petite histoire et la précédente le montre, le désir mimétique est plus *méta*-physique que physique. Il a tendance à devenir obsessionnel plus rapidement et plus violemment que des désirs purement physiques, qu'il conviendrait mieux de nommer "appétits" plutôt que désirs. Les désirs à l'origine des mélodrames qui marquent l'histoire de l'humanité sont le produit de la mimésis et non d'appétits physiques. Les désirs mimétiques ont une particularité exaspérante : on ne peut jamais les satisfaire. Ce qui les rend encore plus puissants. Comme le dit un vieux proverbe, on n'a jamais assez de ce dont on ne veut pas. "Le monde que j'essaie de comprendre, écrit l'économiste A. O. Hirschman, est un monde dans lequel les hommes pensent qu'ils veulent obtenir quelque chose, et une fois qu'ils l'ont obtenu, ils se rendent compte avec consternation qu'ils ne le veulent pas autant qu'ils le pensaient, ou qu'ils ne le veulent pas du tout, et que c'est autre chose, à quoi ils ne pensaient même pas, qu'ils veulent vraiment".<sup>11</sup>

Afin de nous comprendre et de comprendre le monde dans lequel nous vivons, nous devons nous poser le genre de questions que cet économiste se pose, mais nous devons nous les poser sur un plan anthropologique, et non seulement économique ou psychologique. Hirschman fait allusion à une caractéristique du comportement humain : le désir est toujours désir pour quelque chose d'autre, quelque chose que quelqu'un d'autre désire. Pourrait-on, en étudiant cette caractéristique propre à l'homme, repérer l'origine de l'humain ? Pouvons-nous imaginer par quel processus l'*anthropoïde* est devenu *anthropos* ?

### **Naissance du religieux**

Ce qui caractérise les primates supérieurs est leur capacité mimétique. Nous utilisons volontiers le verbe "singer", par exemple, pour parler d'imitation. Parmi les grands singes, cependant, les conflits peuvent encore être réglés de façon instinctive. Les mécanismes de domination et d'obéissance mettent un terme à la rivalité mimétique avant qu'elle n'atteigne un stade d'intensité et de violence trop important. Cependant, comme Aristote l'a fait remarquer, "l'homme diffère des autres animaux en raison de sa plus grande aptitude à imiter (*mimesis*)".<sup>12</sup> Les premiers hominidés étaient de nature si mimétique que tout contact entre eux suscitait de

violentes passions que les mécanismes de domination et d'obéissance n'arrivaient pas à contrôler. Comme le suggère mes deux paraboles, en raison de cette propension au mimétique, un geste d'appropriation finit toujours par susciter chez une tierce personne du désir pour l'objet vers lequel son attention a été ainsi attirée. L'exemple des enfants qui affirment chacun que leur désir de prendre le jouet est premier et sans rapport avec le désir de l'autre montre à quel point la propension au mimétique est source de conflits. Quiconque éprouve un désir suscité par un autre désir (le deuxième enfant du jardin d'enfants), va imiter le geste d'appropriation. Les deux désirs entrent alors en conflit et chacun étant le rival de l'autre, leur intensité s'accroît, ce qui amène les gestes d'appropriation à devenir de plus en plus spectaculaires. Ces gestes spectaculaires ont un fort impact et sont vite imités par quiconque observe la scène. Au bout du compte, de simples passants sont entraînés dans la *mêlée* (en français dans le texte, n.d.t.).

Une fois que les mécanismes de domination et d'obéissance sont devenus inopérants, les conflits prennent une intensité et une violence accrues sur le plan social, émotionnel et physique. De nouveau, comme au jardin d'enfants, au fur et à mesure que la rivalité s'accroît, chacun se retrouve de plus en plus obsédé par son rival, et en peu de temps, cette obsession de l'autre surpasse en intensité émotionnelle l'intérêt que suscite l'objet pour lequel chacun prétend éprouver du désir. Chaque rival devient la *raison d'être* (en français dans le texte, n.d.t.) de l'autre, et l'objet à l'origine du conflit ne garde de l'intérêt que comme preuve tangible de ce que leur rivalité a une cause objective et n'est pas seulement motivée par la volonté d'éliminer le rival. La rivalité est dorénavant devenue métaphysique, c'est-à-dire qu'elle résulte de passions que la rhétorique et les arguments adoptés par chaque rival ne sert qu'à obscurcir. Chacun désire l'élimination de son rival bien plus que l'objet à l'origine de la rivalité. Au fur et à mesure que les passions mimétiques suivent leur cours prévisible, passant du désir à la rivalité et finalement à la violence, les gestes d'appropriation avec lesquels le processus s'est enclenché sont remplacés par des gestes d'accusation et de violence. Si ce processus n'avait pas été interrompu, la propension irrésistible de l'humanité à l'imitation (source de violence comme de progrès) aurait débouché, il y a des milliers d'années, sur des carnages.

Ce qui dans la vie de l'homme interrompt ce processus, c'est la culture. Ce sont les structures culturelles qui remplacent les formes de contrôle instinctives tels que les mécanismes de

domination et d'obéissance. Il est cependant évident que nous ne pouvons postuler l'existence d'un contrôle de type culturel tant que nous n'avons pas proposé d'explication à l'apparition de la culture, phénomène qui a dû se produire sans qu'un tel contrôle existe. Comment la culture est-elle donc apparue ? Girard affirme, avec justesse à mon avis, qu'il n'existe dans la scène proto-historique qu'une constante probable, la mimésis, et qu'une conséquence sociable prévisible, la conflit. Serait-il alors concevable que la mimésis qui aujourd'hui provoque la désintégration de notre culture ait pu, sous une autre forme, en être à l'origine ? J'en suis certain

Pour comprendre comment cela a pu se passer, il est important de bien voir que le désir mimétique est par nature extrêmement volatile. Il se déplace d'un objet à l'autre, selon ce que les modèles-obstacles lui indiquent comme étant digne d'être désiré. Le désir mimétique est contagieux, et en contaminant l'ordre social, il conduit à la rivalité et la violence. A chaque étape de la crise, les passions mimétiques deviennent plus explosives, plus violentes et plus sensibles à la suggestion. Quand la violence est à son comble, que plus rien ne tient, la transformation stupéfiante qui donne naissance à la culture se produit. Elle se produit à un moment où seule compte la pure réciprocité de la violence. Chacun fait à son rival immédiat ce que ce dernier lui a fait. Quand ce processus atteint son niveau d'efficacité maximale, toutes les différences s'évanouissent. Chacun se comporte exactement de façon identique, rendant la violence qu'il a subie ou celle dont il a été témoin. En d'autres termes, la violence de la foule préculturelle est une violence d'ordre apocalyptique.

Tout a commencé par un geste d'appropriation dirigé vers un objet particulier et qui a déclenché d'autres désirs d'appropriation du même objet. Un certain nombre de gestes d'appropriation dirigés vers un objet unique entraîne des conflits. Au point culminant de la désintégration violente, quelqu'un accomplit un geste mimétique différent qui est imité encore plus rapidement et violemment que les gestes d'appropriation à l'origine de la crise : lorsque la frénésie du groupe est son apogée, quelqu'un désigne un rival d'un doigt *accusateur*, geste qui s'avère, dans de telles circonstances, avoir un effet mimétique extrêmement puissant. La foule devient meurtrière. Le chaos qui résulte des conséquences mimétiques du *geste d'appropriation* trouve sa résolution dans un *geste accusateur*, accompli au plus fort de la crise, et dont l'impact mimétique est encore plus irrésistible. Imiter un geste d'appropriation ou un regard de convoitise crée une

situation conflictuelle par rapport à celui que l'on imite. Au contraire, imiter le geste accusateur permet de se joindre à l'élan communautaire. Il s'agit là d'un moment charnière que l'on peut expliquer en fonction des dynamiques mimétiques en jeu dans ce type de situations proto-culturelles.

Au cours du crescendo qui caractérise les crises où toute la communauté se retrouve unie contre un seul individu, il suffit, pour que la mêlée devienne une forme *d'exorcisme communautaire*, que l'un des participants accumule injures et accusations sur l'un de ses rivaux immédiats, avec suffisamment d'hystérie et de véhémence pour que par contagion l'accusation entraîne les autres participants, ce qui ne peut manquer de se produire. Littéralement en un clin d'œil, la violence chaotique qui s'était emparée de la communauté et avait balayé toute différence sociale, se trouve remplacée tout d'abord par des cris unanimes, puis par le silence terrifié qu'inspire le sacré. C'est à ce moment précis qu'apparaissent les religions primitives, au moment où, comme l'écrit Girard, le "climat d'hallucination et de terreur [dans lequel] se déroule la crise religieuse primordiale" atteint son apogée, et où "un calme profond rend plus mystérieux encore l'ensemble de l'expérience".<sup>13</sup> *Au commencement était le silence.*

La culture humaine en tant que telle commence lorsque la communauté des bourreaux contemple le corps de la victime, muets d'étonnement devant le miracle de camaraderie qui vient juste de se produire. Alors que l'instant auparavant, la dissension l'emportait, il règne dorénavant, autour du corps de la victime, un silence effrayé. L'intensité de la scène, qui débouche sur la première expérience de solidarité sociale, autorise à en faire le point de départ du processus d'humanisation. C'est le moment où la rupture avec le règne animal antérieur, celui du primate pré-humain, est consommée. Le meurtre, la paix, *l'esprit de corps* (en français dans le texte, n.d.t.) et l'apparition d'une crainte d'origine sacrée se produisent au même moment, celui que d'innombrables mythes commémorent comme l'origine du monde. La fascination religieuse profonde que les membres de la foule meurtrière éprouvent à ce moment critique représente un équilibre plus ou moins parfait entre le "désir" pour l'objet, qu'il s'agisse du désir de s'approprier le cadavre, de le frapper une dernière fois, de le démembrer ou de le dévorer, et la crainte que tout geste suscité par ce désir ranimera la violence. Rudolf Otto n'a peut-être pas parfaitement saisi la nature du sacré primitif, mais il a bien compris cette irrésistible combinaison d'attraction et de



répulsion. “Autant le divin, sous la forme du démoniaque, est pour l’âme objet de terreur et d’horreur, autant, en même temps, il charme et attire, écrit-il dans le passage que j’ai déjà cité. La créature qui devant lui tremble, s’humilie et perd courage éprouve en même temps l’impulsion de se tourner vers lui et même de se l’approprier d’une façon quelconque”.<sup>14</sup>

Ce qui empêche de concrétiser le désir d’appropriation de l’objet sacré, c’est que ce même désir se retrouve chez tous ceux qui ont participé à la mise à mort. Obéir à cette impulsion, tendre effectivement la main vers l’objet sacré sur lequel toutes les attentions convergent serait un *geste d’appropriation* si provocant, et accompli à un moment d’une intensité telle que les affrontement et les violences reprendraient immédiatement et que celui qui aurait par son geste provoqué cette reprise en serait très certainement la prochaine victime. La mise à mort a apporté la paix. Toucher le corps de la victime détruirait cette paix. L’esprit primitif arrive à cette conclusion évidente : le dieu qui apporté la paix à la communauté par sa mort déchaînera de nouveau la violence si l’aura sacrée qui émane de son corps ou l’espace sacré qui l’entoure ne sont pas respectés. C’est là que naît le sacré. Le cadavre est le premier objet sacré. Ou comme l’écrit Andrew McKenna, “En premier est la victime...La sacré lui succède”.<sup>15</sup> De fait, plusieurs mains qui se tendent vers le corps de la victime, mais s’arrêtent à un certain point de crainte de provoquer de nouvelles violences, voilà peut-être bien le premier geste identifiable d’hommage d’essence religieuse. Le premier acte d’imploration terrifiée d’une religion primitive a très bien pu être ce geste de “désir” figé par la crainte du sacré et se transformant en marque de révérence. La violence de la foule aboutit à un moment “inoubliable” d’un point de vue culturel, au cours duquel le *silence* et l’*hésitation* posent les bases du système religieux qui commémorera par la suite cet événement (les mythes) et re-présentera sa puissance cathartique (le rituel).

### **La victime en sursis**

Si l’un de ceux qui ont participé à la folie meurtrière ne se retire donc pas à temps et touche le cadavre, il sera très probablement mis à mort dans la mêlée qui suivra son geste d’appropriation. Avec le recul, son geste impie apparaîtra comme un sacrilège, une terrible transgression, une violation du sacré qui aura réveillé la colère vengeresse du dieu. Il sera

considéré comme celui qui a enfreint la distinction entre le sacré et le profane, le premier homme au monde à transgresser un tabou. “Violence” et “violation” ont la même racine latine ; la crainte des conséquences violentes qu’entraîne la violation d’un tabou est un des moteurs des religions primitives.

En revanche, si quelqu’un empieète sur le sacré avec suffisamment d’audace, de révérence ou d’autorité, la communauté sera peut-être trop fascinée ou paralysée par la témérité inouïe de la transgression pour se retrouver immédiatement unie contre le profanateur. Dans le moment qui s’écoule entre la “violation” (le fait de toucher le corps ou de pénétrer dans la zone sacrée), et la nouvelle flambée de violence, la foule contemple le profanateur avec la même horreur mêlée de déférence qu’elle manifeste vis-à-vis du cadavre sacré ou de l’espace sacré qu’il a osé approcher. Dans cet instant intermédiaire entre la transgression et la violence, l’aura sacrée dont bénéficie le profanateur lui confère un immense prestige social. S’il réussit à exploiter ce prestige avec habileté, le profanateur peut repousser indéfiniment les conséquences violentes de son acte, et peut-être même, lorsqu’elles se produisent (si elles se produisent), à les détourner sur un tiers. Quoi qu’il en soit, la transgression restera dans les mémoires, et la place unique au sein du groupe qu’elle vaut à son auteur fera que l’attitude de la communauté à son égard oscillera par la suite entre la crainte et la fascination. Le profanateur qui a montré qu’il pouvait approcher le sacré en toute impunité a de fortes chances de servir à la fois de médiateur, interprète des mystères du sacré, et de victime toute désignée. La relation de la communauté avec le profanateur révèle la même relation paradoxale, mélange d’attirance et de répulsion, qu’elle entretient avec le sacré dont il est devenu le représentant et le porte-parole. C’est ainsi que des formes primitives de royauté et de clergé peuvent émerger. “Le roi ne règne qu’en vertu de sa mort future, écrit Girard, il n’est rien d’autre qu’une victime en instance de sacrifice, un condamné à mort qui attend son exécution”.<sup>16</sup>

Les preuves anthropologiques de ce qu’avance Girard sont nombreuses et convaincantes. A fins d’illustration, permettez-moi d’en citer quelques unes. Dans *Masse et puissance*, Elias Canetti cite un nombre importants d’observations anthropologiques de première main, dont un nombre étonnement important atteste sans ambiguïté d’une relation entre royauté et sacrifice. Deux d’entre elles sont particulièrement intéressantes pour notre propos.

Canetti cite un récit publié en 1861 par Du Chaillu, témoin du processus de sélection d'un nouveau roi au Gabon et du rituel d'intronisation qui suivit. Le nouveau roi est tout d'abord choisi en secret par les anciens de la tribu. Voici ce qui se passe ensuite :

Comme il se promenait sur la plage le matin du septième jour, toute la population le prit à parti par surprise. On le soumit alors à un usage qui précède le couronnement et qui ne peut que dégoûter du trône tout homme qui ne serait pas très ambitieux. Ils l'entourèrent de leur masse compacte et le couvrirent d'injures telles que n'en peut inventer que la pire populace. Certains lui crachaient au visage, quelques uns lui assénaient des coups de poing ou lui donnaient des coups de pied, d'autres encores lui lançaient des objets dégoûtants, tandis que les misérables qui étaient trop loin et ne pouvaient atteindre le pauvre garçon que de leur voix, l'insultaient... Le silence se fit ensuite. Les Anciens se levèrent et le peuple répéta les mots qu'ils prononcèrent solennellement : "Nous te choisissons maintenant pour roi. Nous promettons de t'écouter et de t'obéir". On le drapa ensuite d'un vêtement rouge et il reçut alors les plus grandes marques de vénération de ceux qui venaient de l'insulter à l'instant.<sup>17</sup>

Comme tous les rituels, celui met en scène un événement qui s'est déjà déroulé. Lequel ? Peut-on douter un instant qu'il s'agisse d'un meurtre collectif ? Certainement pas. "Les coups et les insultes auxquels il est soumis avant d'occuper ses fonctions préfigure ce qui l'attend plus tard, conclut Canetti. De même qu'il a dû les accepter, il devra plus tard accepter son destin".<sup>18</sup> Une étude postérieure du rituel d'intronisation chez les Bambara confirme cette analyse. Canetti résume les informations et les commentaires qu'il a à sa disposition puis cite directement Monteil, l'auteur de ces travaux :

Parfois, la durée de son règne est fixée d'emblée à un certain nombre d'années. Le roi de Djonkon, on l'a vu, régnait sept ans à l'origine. Selon une tradition des Bambaras, le nouveau roi déterminait lui-même la longueur de son règne. "On lui passait au cou une bande de coton, dont deux personnes tiraient les deux extrémités en sens contraire pendant qu'il extrayait d'unealebasse autant de cailloux qu'il pouvait en tenir : ces cailloux indiquaient le nombre d'années de son règne, à l'expiration desquelles on l'étranglait".<sup>19</sup>

Vers la fin des années quatre-vingt Simon Simonse a étudié des rituels similaires que

certaines sociétés traditionnelles du sud-est du Soudan respectent encore. Ses observations sont aussi spectaculaires et convaincantes que celles des chercheurs du XIXe siècle. Simonse commente ainsi les similitudes entre le rituel d'intronisation d'un nouveau roi et des phénomènes de violence collective : "Cérémonies d'intronisation et funérailles constituent des mises en scène différentes d'un même scénario. Il s'agit d'indiquer le point de départ et le terme de la carrière royale, d'essence victimaire".<sup>20</sup> En d'autres termes, le règne du souverain n'est rien d'autre qu'un *entracte* prolongé au beau milieu d'un rituel sacrificiel violent. Comme c'était le cas pour celui qui incarnait Tezcatlipoca au cours du rituel Aztèque, la figure fascinante du roi primitif est considérée pendant quelque temps comme le représentant du dieu, incarnation de sa puissance surnaturelle aux yeux de ses adorateurs, avant d'être sacrifié à un moment déterminé soit par le rituel soit par des circonstances sociales. Si pendant le laps de temps au cours duquel le souverain fait fonction d'intermédiaire avec le divin, il "accumule" suffisamment de prestige sacré, au moment où son sacrifice est exigé, il sera éventuellement en mesure de contrôler suffisamment le rituel pour offrir une victime de substitution et préserver ainsi son rôle au sein de la culture et continuer à incarner par son règne la fascination religieuse. Ce phénomène de substitution représente un tournant essentiel dans le processus de transition qui conduit d'une violence collective cathartique à des institutions culturelles durables.

Ceux qui deviennent les dieux-rois, les shamans, ou les prêtres des cultes naissants sont ceux qui ont su franchir la frontière qui sépare le sacré du profane sans encourir la colère divine, ou du moins, sans en être la victime immédiate. Figures centrales du culte, ils servent d'intermédiaires à la propagation du sacré dans la communauté. En définitive, leur rôle n'est pas d'empêcher que le sacré soit contaminé par le profane mais au contraire, de protéger les adorateurs de la violence dont l'autel est un rappel éblouissant. Ils jouent ce rôle en partie en se tenant en première ligne pour contrer la menace d'une explosion de violence sacrée. Car le prestige religieux dont jouissent ces personnages et l'obéissance prudente que leur témoigne la communauté prouvent bien qu'ils demeurent des victimes potentielles. A ceux qui pensent que l'adulation dont ils font l'objet est la marque de leur popularité, permettez-moi de citer une dernière fois Elias Canetti :

Le roi paraissait rarement en public. Son pied ne devait pas

toucher le sol, car les fruits de la terre en eussent été desséchés ; il ne devait rien ramasser sur la terre non plus. S'il venait à tomber de cheval, on le mettait autrefois à mort. Personne n'avait le droit de dire qu'il était malade. Quand une maladie l'affectait, on l'étranglait en grand secret... On lui reconnaissait un pouvoir sur la pluie et les vents. Une suite de sécheresse et de mauvaises récoltes trahissait un relâchement de sa force, et on l'étranglait alors en secret, la nuit.<sup>21</sup>

De toute évidence, au fur et à mesure que les cultures s'institutionnalisent, les traces les plus visibles de la violence fondatrice tendent à disparaître. Pour autant, elles ne sont pas entièrement effacées, et même si les structures de la violence mystificatrice jouent un rôle de plus en plus secondaire, le fait même que la violence soit à l'origine de la culture a des implications considérables pour notre espèce, des implications que nous ne pouvons plus ignorer.

### **Le schéma mythique**

En adoptant une conduite violente que l'hypothèse mimétique girardienne explique parfaitement, la foule met en place les éléments constitutifs d'un culte religieux primitif : *l'esprit de corps* (en français dans le texte, n.d.t.), la puissance du sacré, des individus prestigieux pouvant agir et parler au nom de ce culte, ainsi que des mythes, des rituels et des interdits qui vont dorénavant structurer la vie sociale. Les mythes, rituels et interdits que la culture met en place représentent les outils indispensables à une meilleure propagation au sein du corps social des avantages liés à *l'esprit du corps* qu'a provoqué le meurtre fondateur. Les *mythes* n'existent que pour donner une représentation faussée de la violence fondatrice, en faire une violence "divine" à l'origine de la création du monde. Les *interdits* contrôlent les comportements qui pourraient résulter du déclenchement spontané d'une nouvelle crise violente. Dans un premier temps, les interdits marquent avec précision la limite entre le sacré et le profane et punissent avec sévérité ceux qui la transgressent. Les interdits ultérieurs sanctionnent les comportements qui pourraient favoriser l'apparition d'une nouvelle crise sociale, tels que les gestes trop violents, les vols, les insultes, les mauvais sorts, l'adultère, etc. Les *rituels* font exactement le contraire. La phase initiale d'un rituel met souvent en scène la violation spectaculaire de certains tabous. Les rituels réitèrent dans un

contexte soigneusement contrôlé la crise violente que les interdits s'efforcent d'éviter ou de limiter. Alors qu'au cours de la crise primitive il y eu transfert spontané (mimétique) de l'hostilité collective vers une victime unique, au moment d'intensité maximal de la frénésie mimétique, les rituels exigent au contraire que la violence soit transférée sur la victime rituelle avec un soin extrême. Le rituel le plus répandu est le sacrifice humain, dont le but est de restaurer régulièrement le zèle religieux et l'*esprit de corps* (en français dans le texte, n.d.t.) qui résultent de la violence fondatrice et de rappeler à la tribu les conditions qui permettent à la relative paix sociale de durer.

Il nous est difficile, à nous modernes, d'imaginer le soulagement incroyable qu'à dû représenter pour des peuples primitifs la domestication par un dieu puissant d'une violence qui, sinon, pouvait en permanence se répandre et échapper à tout contrôle, comme ils ne le savaient que trop. Pour nous, la religion est une entreprise pieuse et respectable. Nous sommes horrifiés de nous apercevoir qu'elle a pour origine le mensonge et le meurtre. Il faut néanmoins considérer que mensonges et meurtres représentent une amélioration considérable par rapport aux vagues de folie meurtrière qui devaient déferler sur le monde proto-humain lorsque la violence ne pouvait plus être contrôlée instinctivement, avant que des formes de violence collectives n'aient produit les premières religions.

Malgré les abominations commises en son nom, le sacré primitif a néanmoins permis que le monde antique devienne un endroit moins violent. A sa façon, la violence calculée du rituel nécessaire à sa fonction cathartique est certes tout aussi horrible, mais c'est ce qui permet souvent d'éviter que la violence ne se déploie à une échelle plus grande. Même si les peuples antiques étaient induits en erreur par le système sacrificiel, face à la menace permanente que représentait l'état sauvage, leur volonté de vivre dans un monde contrôlée par le sacré n'a rien d'irrationnel ni de cruel. Le sacré était leur protection, c'est grâce à lui qu'ils repoussaient l'apocalypse. Nous n'avons donc aucunement le droit d'être méprisant ni condescendant vis-à-vis de nos ancêtres ; la pire forme de mépris ou de supériorité est à ce titre l'attitude romantique qui consiste à répéter, avec émotion, les gestes et les paroles du chœur dans *Agamemnon* :

Ni je n'ai vu, ni je ne puis dire la suite...

## Démythifier les mythes

Joseph Campbell admirait les cultes que les peuples du Proche-Orient célébraient lors des mystères, et il considérait cette région du monde comme un “croissant fertile” sur le plan de la production mythique, à l’origine de la plus importante tradition mythologique. Campbell répète pour la millième fois le cliché selon lequel le christianisme n’est qu’une variante médiocre des mythes fondamentaux de Dionysos, Orphée ou Bacchus, privant ainsi l’étude comparée des religions d’un outil critique incomparable. Il affirme que le christianisme n’est “qu’une variante populaire, compréhensible, facile à contrôler politiquement et au service de l’Etat, dans laquelle les symboles qui font ailleurs l’objet d’une approche mystique sont soumis à une interprétation littérale réductrice qui y voit la trace d’événements historiques réels ou fictifs”.<sup>22</sup> “Depuis des millénaires, ajoute-t-il, bien avant le christianisme, les peuples primitifs célébraient des dieux dont la mort et la résurrection fondaient l’univers”.<sup>23</sup> Mais si à l’origine de ces mythes se trouvaient les innombrables victimes de la violence collective dont le sang constitue la force vitale de la culture conventionnelle ? Mais si le choix de métaphores anagogiques, plutôt que de véritables récits historiques, revenait à se boucher les oreilles avec du coton dès que le coq se met à chanter ?

Campbell méprisait le Christianisme parce qu’il décrit un meurtre collectif sans les beautés métaphoriques si joliment préservées dans les récits mythiques. En refusant la *métaphore anagogique* et en décrivant des “événements historiques réels”, le christianisme aurait, selon Campbell, apporté la preuve de son manque de raffinement. Que dire ? Faut-il prendre les récits médiévaux de chasse aux sorcières pour des *métaphores anagogiques* ? Campbell se plaint de l’attention répétitive que porte le christianisme à des événements historiques “réels ou fictifs”, comme si la différence entre les deux n’avait aucune importance. Campbell avait toutes les informations à portée de la main, mais il était trop influencé par Nietzsche, Schopenhauer et Jung pour s’en rendre compte. Il rejette le *réalisme objectif* de la tradition judéo-chrétienne en faveur d’une vague et mythique forme de *subjectivité* dont le caractère douteux sur le plan spirituel aurait pu se déduire de la solennité avec laquelle on l’avait érigée en principe fondamental. Il faudrait tout un livre pour revenir en détails sur l’ironie de cette situation. En deux mots, elle découle du fait que plus on s’éloigne de l’essence de la révélation chrétienne, plus l’antagonisme entre

objectivité et subjectivité s'accroît, moins l'objectivité devient crédible et plus la subjectivité se vide de sa substance. Tandis qu'au cœur de la révélation chrétienne, là où convergent la Croix et Celui qui est tourné vers Dieu, l'objectif et le subjectif sont réconciliés à un niveau que seuls les grands mystiques ont su apprécier.

Campbell et les autres avaient bien sûr raison de trouver des similitudes entre la crucifixion du Christ et les nombreux mythes de démembrement et de révélation divine. Mais ces similitudes ne privent le christianisme de sa prétention à avoir une portée universelle, elles lui en fournissent la substance. Personne ne nie que la crucifixion ait *vraiment eu lieu*, qu'un Juif nommé Jésus de Nazareth ait été exécuté en public par ordres des gouverneurs romains de Palestine, et à la demande des coreligionnaires du condamné. De même, ce qui a donné naissance aux mythes de type dionysiaque, orphique ou bachique, était sûrement un meurtre collectif, un "récit historique réel", mais bien entendu, le récit mythique fait taire toute curiosité quant à ce qui a pu effectivement se passer. Soyez certains, cependant, que les peuples antiques ne concoctaient pas des *métaphores anagogiques* pour le plaisir de discuter de leurs conséquences psychiques autour d'un café. Leur soucis était de se prémunir contre la violence qui menaçait en permanence leurs fragiles sociétés.

Ce que n'arrivent pas à comprendre ceux qui perpétuent les clichés sur la similitude entre la crucifixion et les mythes dionysiaque, orphique ou bachique, c'est que les Évangiles racontent l'histoire de la crucifixion *du point de vue de la victime*. Les Évangiles démontrent que les foules vertueuses, et les fonctionnaires politiques et religieux qui les flattaient, avaient tort d'un point de vue moral mais qu'elle se trouvaient sous l'emprise d'une fascination mentale qui les persuadait du contraire. "Pardonne-leur, ils ne savent pas ce qu'ils font". L'érudition nécessaire à la compréhension des similitudes entre la Passion et les mythes archaïques a-t-elle donc à ce point épuisé les énergies que nul n'a pu voir la différence évidente entre les deux ? Renoncer à voir cette différence, c'est renoncer à tout espoir d'une quelconque lucidité mentale, et transformer l'étude comparée des religions en une parodie ce qu'elle devrait être. La victoire de l'Évangile, c'est de refuser d'interpréter les récits de meurtre collectif comme des *métaphores anagogiques* et de préférer s'intéresser à des "événements historiques réels". Se pâmer devant des occasions psychologiques ou littéraires manquées ne peut cacher le fait que c'est précisément cette victoire qui nous prive de



nos béquilles culturelles, précipitant ainsi le monde dans une crise de maturité.

Une fois révélée la violence que dissimulaient jadis les mythes, ces derniers servent alors à réactiver les scrupules moraux qu'ils servaient autrefois à apaiser. C'est ainsi que nous devons aujourd'hui nous les utiliser. Ils doivent nous permettre d'en comprendre bien plus que ne l'imaginent ceux qui se gargarisent de leur richesse poétique. Loin d'être des cartes incroyablement imaginatives de l'"inconscient", les mythes représentent les traces narratives de ce qui est à l'origine de l'inconscient, à savoir le *fascinans* et le *tremendum* du sacré primitif.

L'état d'esprit que le meurtre sacrificiel instaure incite la communauté des bourreaux à se souvenir du meurtre comme d'un événement sacré et créateur. L'Esprit de l'Évangile, en revanche, n'oublie pas les accusations mensongères, les complots sordides, les procès truqués et la faiblesse de la foi de ceux qui ont fui. Ceux que le Paraclet a inspirés se dépouillent de leurs illusions, et font l'expérience de la dés-illusion, de la pénitence et de la sortie de la culture, comme ce fut le cas pour Pierre et Paul. La vérité vers laquelle le Paraclet conduit l'humanité n'est pas une vérité qui peut se trouver par une opération purement intellectuelle, comme on peut acquérir des connaissances dans une salle de classe, par exemple, ou dans un livre. La vérité (*aletheia*) que révèle le Paraclet guérit de l'oubli que produisent les mythes. C'est une révélation qui se produit lorsque ceux qui en font l'expérience cessent d'oublier le prix qu'ils ont dû payer pour trouver un équilibre social et psychologique et bâtir leur foi. C'est pourquoi, de nouveau selon l'Évangile de Jean, le Paraclet pousse ceux qu'il inspire vers la Croix, car la Croix est l'image méta-religieuse et contre-mythologique par excellence, le pivot autour duquel s'articule la révolution anthropologique universelle.

Joseph Campbell connaissait parfaitement un nombre impressionnant de mythes et de traditions mythologiques qu'il savait d'exploiter pour mieux comprendre ce fameux "inconscient" balisé par Jung et ses disciples. Mais lorsqu'il dédaigne les "événements historiques réels", il se prive la perspective réaliste qui a joué un rôle fondamental dans le développement intellectuel occidental, et il renie la tradition même qui permet de comprendre la vérité des mythes. Le mot *histoire* signifie "enquête". L'enquête historique classique, c'est-à-dire l'enquête qui n'est pas sous l'influence de la révélation évangélique, refuse de s'intéresser à ce qui risquerait d'invalider ses conclusions. L'enquête que l'"histoire" mène dans l'univers des "événements

historiques réels” est certainement trop respectueuse et trop fragile pour pouvoir déconstruire les mythes avec la détermination morale et religieuse qui s’impose. Mais elle ne devrait être remplacée que par une enquête encore moins respectueuse. Campbell parlait au nom des derniers représentants du romantisme qui souhaitaient se passer d’enquête de façon à pouvoir justement extirper les dernières gouttes de psychologie des mythes dont l’Évangile avait déjà révélé la dimension sacrificielle et dont la capacité à fasciner et à produire de la culture avait déjà été sérieusement entamée. Les résultats médiocres, douteux même, de cette entreprise furent obtenus aux dépens des formidables progrès anthropologiques que l’on aurait pu espérer d’une enquête sérieuse sur les “événements historiques réels” à l’origine des constructions mythologiques.

Pressentant peut-être ce que pouvait donner d’une enquête historique incontrôlée, les Grecs prirent la précaution d’attribuer une muse spécifique à l’histoire, Clio, dont le nom (du grec *kleiein*) signifie “chanter les louanges”. Avec comme symbole célèbre la couronne de laurier, Clio veillait à ce que le souvenir du passé ne serve qu’à susciter le désir d’en reproduire les actions d’éclat, et d’en égaler les auteurs.

Même les plus décidés à découvrir la vérité et à démanteler les constructions mythiques échoueront s’ils ne possèdent pas les outils nécessaires pour déchiffrer le noyau sacrificiel au cœur de la réalité mythique. C’est la compassion dont la Bible fait preuve pour les victimes qui est à l’origine d’un intérêt historique pour les “événements historiques réels”, et cet intérêt a permis l’éclosion de la première contre-culture du monde, que nous appelons la “culture occidentale”. Le poète Howard Nemerov a dénoncé la construction mythique de la Muse en des termes qui vont au cœur du problème :

...ne nous parle pas de nouveaux  
Enchantements, Clio. L’histoire a donné  
Et repris. Les meurtres deviennent des souvenirs,  
Et les souvenirs deviennent de splendides occasions :  
Comme le rêve qu’interprète celui qui dort encore,  
L’interprétation n’est que l’antichambre du rêve.<sup>24</sup>

Au point *crucial* du réalisme historique occidental se trouve la *Croix*, mais la force maximum de sa révélation ne se fera sentir que si nous prenons en compte l’extraordinaire voyage religieux et anthropologique qui nous y a conduit : l’histoire du pays d’Israël aux temps biblique.

Sous l'influence de Clio, les meurtres sont devenus des souvenirs, et les souvenirs des devoirs solennels. Si on les interprète sous l'influence apaisante de Clio, nous ne pouvons que pénétrer dans la pièce d'à côté, celle des rêves. Quand l'antichambre de ces rêves commence à ressembler à Auschwitz, à Hiroshima ou à la Bosnie, le moment est venu de se passer des interprétations apaisantes. Pour en trouver de plus dérangeantes, mais aussi de plus riches et de plus éclairantes, intéressons-nous aux textes bibliques.

## Chapitre 7

### Un texte en travail

L'homme d'aujourd'hui...doit lire la Bible comme s'il ne la connaissait pas, comme s'il s'agissait d'un ensemble de textes sans relation entre eux, comme s'il n'était pas tous les jours confronté à des concepts et à des propos factices qui s'appuient sur la Bible.<sup>1</sup>

Martin Buber

•

La Bible que j'ai sous les yeux comporte 1679 pages. Dès la huitième page apparaît la première scène de violence. Elle se conclut par la première mort. Puisque quelques lignes avant ce meurtre, il est écrit que la mort est le châtement du péché, le fait que la mort qui suit le premier péché soit un meurtre ne peut pas être pris à la légère. Comme on s'en doute, la tradition biblique réagit de façon riche et complexe à cette réalité fondamentale qu'est la mortalité de l'homme. Cependant, à en croire le Nouveau Testament, la prise de conscience décisive de notre mortalité se produit au moment précis où nous mettons un terme à notre complicité inconsciente avec les structures de la violence sacrée, ou juste après (n'oublions pas que c'est ceux dont les illusions sacrificielles ont été le plus radicalement détruites par la Croix qui soudain se sont soudainement mis à vivre dans la lumière de la résurrection. Il faut garder à l'esprit le lien subtil mais essentiel entre par exemple le choc moral qu'éprouve Paul lorsqu'il prend conscience de sa complicité avec la violence sacrée, et la façon dont il envisage la mort par la suite : "Où est-il, Ô Mort, ton aiguillon ?")

Ce n'est donc pas vraiment un hasard s'il est écrit que la mort est le châtement infligé à Adam et Eve pour leur péché et si la première mort qui suit ce péché est un meurtre. Le fait qu'un meurtre soit mentionné avant une mort naturelle, et que celui qui est tué soit *innocent* est un des premiers et plus clairs indices de la portée anthropologique de la littérature biblique. Dès qu'il touche le sol, le sang d'Abel se met à crier. Le Dieu de la Bible l'entend et exige une explication en des termes qui obligent le meurtrier à regarder la vérité en face. "Qu'as-tu fait ?" demande Yahvé.

Non seulement la première mort de la Bible est-elle un meurtre, mais le premier meurtrier de la Bible est aussi le fondateur de la première culture que mentionne la Bible. Mais la Bible ne chante pas les louanges de ce fondateur ; elle ne célèbre pas la splendeur de sa violence. Elle s'en souvient comme d'un meurtrier. Malheureusement, la lucidité morale de l'Ancien Testament (sa préférence brutale pour la vérité) ne l'emporte pas toujours de manière aussi décisive que dans l'histoire de Caïn et d'Abel. Pourtant, cette lucidité n'est jamais complètement étouffée et elle devient de plus en plus irrépressible au fur et à mesure que se multiplient les tentatives pour la réprimer. Dans la littérature biblique, les forces du mythe et de la révélation s'affrontent avec audace et détermination. Si cette lutte est d'une valeur morale parfois douteuse, si son orientation théologique est parfois erronée, les textes où on peut l'observer constituent néanmoins l'œuvre la plus importante à notre disposition pour comprendre le passage de la religion à la foi, du mythe à l'Évangile.<sup>2</sup>

La violence est fréquente dans la littérature biblique. De toute évidence, ces textes sont troublés, mais ce qui les trouble, c'est la vérité. La grandeur de l'Ancien Testament tient à la franchise avec laquelle il rend compte du conflit dans lequel se débat Israël, entre sa dépendance d'un système où la violence et le pouvoir sont sacralisés, et ses scrupules moraux et théologiques quant à un tel système. Cette tension caractérise la vie religieuse en Israël à l'époque biblique. Avec beaucoup d'à-propos, Eric Gans décrit la Bible hébraïque comme un "processus de découverte" dont la pertinence tient à ce que la découverte en question est "une révélation morale de portée universelle".<sup>3</sup> Par nature, les révélations morales sont rarement suivies de progrès moral. Un processus de longue haleine comme la Bible n'a pu aboutir que parce que ces textes recèlent quelque chose qui a survécu à la fois aux tendances mythifiantes de leurs auteurs et aux attentes pieuses de leurs lecteurs. S'il est des textes dont on peut dire qu'ils sont "d'inspiration divine", c'est bien ceux qui révèlent ce que ni leurs auteurs ni leurs lecteurs ne souhaitaient voir révélé.

Le récit que nous propose la Bible est à la fois magnifique et brutal. Il est à la fois absolument unique et parfaitement paradigmatique, fictif et réaliste, et pour une bonne part, constitué d'un amalgame de faits attestés et d'inventions délirantes typique de la littérature légendaire. Mais comme c'est le cas pour les mythes et les vestiges de littérature mythique, même

les passages de la Bible les moins fiables sur le plan historique n'ont pas été, selon la formule de Martin Buber, "entièrement inventés à la table de travail". Quelle que soit la vérité historique des personnages de Moïse ou de Josué, par exemple, et quelle que soit la manière dont on a pu enjoliver le récit de leurs tribulations et de leurs exploits, ces textes recèlent une part de vérité historique. Pour y accéder, il nous faudra parfois aborder ces textes d'une manière plus rude que la piété conventionnelle n'y est accoutumée. Comparée au matériau mythique, la littérature biblique est néanmoins beaucoup plus explicite et elle invite le lecteur à la dépouiller des vestiges mythiques maladroits et affaiblies qui pourraient en obscurcir les traces historiques.

Pour un texte qui se propose d'évoquer l'histoire et le destin d'un peuple, la Bible est remarquablement exempte de trace mythique, non parce que ses auteurs ont réussi à contrôler leur tendance à mythifier la violence, mais parce que quelque chose dans leur conscience les empêchait de fabriquer des mythes convaincants. Le véritable esprit biblique agit à la manière d'un détecteur de mensonges. Il amplifie les faibles signaux d'anxiété et de nervosité qui apparaissent à chaque fois que la Bible a recours à la pensée mythologique, et il transforme ces signaux en protection contre les tentatives d'obscurcissement textuel qui les accompagnent. A bien des égards, la Bible hébraïque est le long récit des différentes tentatives qu'un peuple peu enclin au mythe et déçu par la religion primitive a effectuées avec un succès mitigé pour réussir à combiner mythe et religion et poursuivre ainsi son entreprise culturelle. Les intentions des auteurs et des compilateurs de ces textes ont dû bien sûr fluctuer, mais si leur but était de susciter la ferveur religieuse, le résultat est à la fois plus complexe et plus contradictoire. Pour que ces textes puissent se transformer en manuel de piété religieuse et apporter un réconfort moral, des efforts d'interprétation et d'édition considérables sont nécessaires. Ils n'ont pas manqué. Certains, armés de ciseaux et de colle se sont efforcés de faire de la Bible un livre plus aimable. D'autres, pour de louables raisons, ont préféré une lecture allégorique des passages dérangeants. Au bout du compte, nous nous retrouvons avec un texte sage et plaisant, capable de flatter l'esprit contemporain, mais pas de l'étonner. Cette flatterie n'a que trop duré.

On a tort de déplorer que la Bible dissimule la révélation d'un Dieu d'amour, non-violent et miséricordieux par une représentation qui l'assimile au mensonge et à la violence collective. Ce reproche repose sur un malentendu quant à la véritable portée anthropologique et

spirituelle de la littérature biblique. On ne peut qu'approuver toute tentative visant à éviter que ces textes n'aient les effets pervers qu'ils ont parfois eu dans un monde où la nostalgie de la violence sacrée reste forte. Si l'histoire a montré qu'une lecture exagérément pieuse de ces textes pouvait réveiller cette nostalgie, elle a aussi plus récemment prouvé que ce n'est pas en rejetant ces textes dérangeants en faveur d'autres apparemment plus édifiants que nous nous guérirons de cette nostalgie. Au cœur de ces textes, un combat se déroule qui oppose le pouvoir fascinant de la violence sacrée à la prise de conscience que le Dieu d'Israël est le défenseur des faibles, des exclus et des victimes. Ce combat n'est pas une des bizarreries quelque peu ironiques de la Bible ; c'est son essence même. La crise dans laquelle le monde s'enfonce aujourd'hui n'est rien d'autre que la phase ultime de ce combat. De l'Ancien Testament, Andrew McKenna a pu dire que "nous ne le lisons pas, c'est lui qui nous lit, et notre tâche lorsque nous nous efforçons de le comprendre, est de nous comprendre nous-mêmes aussi bien qu'il ne le fait".<sup>4</sup>

Buber a raison d'insister sur le fait que les textes bibliques n'ont pas été inventés à la table de travail. Il s'agit souvent de découvertes faites, non seulement à l'occasion de défaites historiques, mais en plines périodes d'échec moral et spirituel. Girard utilise une expression remarquable pour décrire l'Ancien Testament ; il parle d'un "texte en travail". Même si l'on peut observer, dans les différents textes qui constituent l'Ancien Testament, le développement d'un thème central, il ne s'agit pas, toujours selon Girard, "d'un processus chronologique et progressif, mais d'un combat marqué de victoires et d'échecs".<sup>5</sup>

Je suis contraint, par manque de place, de limiter mon étude de la littérature biblique à un nombre bien trop restreint d'exemples. Les passages que j'ai choisi de commenter sont ceux qui à mon avis illustrent le mieux comment la Bible a tenu la chronique des efforts accomplis par l'homme pour renoncer aux formes primitives de religions et aux rituels sacrificiels et réussir à se déprendre des structures de la violence sacrée. Contrairement à ce que font la plupart des commentateurs qui veulent prouver la valeur du texte biblique, à plusieurs reprises, je me tournerai vers les textes les plus problématiques. J'aurai souvent l'occasion de montrer comment cette littérature essaye de sacrifier la violence et de perpétuer les mythes qui la justifient. Sa qualité la plus mystérieuse est pourtant que l'exégète n'a pas d'efforts particuliers à fournir pour percevoir, au-delà de ces tentatives, la violence dérangeante qu'ils ne réussissent jamais à

dissimuler parfaitement. Ces textes provoquent souvent une inquiétude morale chez le lecteur pour les mêmes raisons que l'histoire du christianisme institutionnel est source d'inquiétude pour les Chrétiens. Dans les deux cas, la mythologie à laquelle le texte a recours pour se justifier est absurde, et ce qu'elle en révèle sur le plan moral, très clair.

Selon la tradition biblique, le signe distinctif de la race humaine est qu'elle est déchue. Elle subit la malédiction que son obstination, son insolence, son orgueil et son absurdité ont provoquée. Le monde moderne ne goûte guère cette idée de déchéance, mais ce n'est pas parce les preuves en seraient aujourd'hui moins convaincantes qu'autrefois. Il nous faut comprendre que la notion biblique de déchéance est inséparable de la notion biblique de la bienveillance de Dieu et de la création. Lorsque la Bible dit que nous sommes des créatures déchues, c'est une façon d'affirmer que s'interroger sur les problèmes du monde, c'est s'interroger sur les problèmes de l'*homme*.

### **Le Jardin et la Chute**

Le récit de la chute dans la Genèse est un récit de désir mimétique, non le désir au sens freudien ou romantique du terme, mais le désir qu'entraîne l'observation du désir de l'autre. Le geste séducteur du serpent invite Eve à trouver désirable, "séduisant à voir", le fruit défendu. Au-delà de ce désir, il y a le désir de *ressembler à Dieu*, car le serpent dit à Eve qu'en mangeant le fruit, elle sera *comme Dieu*. La chute a donc deux causes : désir mimétique pour le fruit, et rivalité mimétique et ressentiment vis-à-vis du divin. Le fruit défendu n'est que le procédé auquel l'auteur a recours pour rendre intelligible sous une forme narrative le désir mimétique et le ressentiment.<sup>6</sup> Voici donc en quoi consiste la chute : désir mimétique et ressentiment dans un contexte où il n'existe aucun appétit non satisfait et où le ressentiment ne peut s'exercer que contre un Etre Transcendant unique. Il s'agit là, pourrait-on dire, d'une épreuve idéale. L'épreuve, représentée par l'arbre, porte sur la capacité des êtres humains à supporter la plus anodine des interdictions et la plus bénéfique des transcendances sans pour autant succomber à l'envie et au ressentiment. Si même dans ces conditions, les êtres humains marchandent et complotent pour ressembler à Dieu et s'ils se divisent dans leur volonté d'égaliser ou de surpasser leur modèle/rival, toute forme de



prestige social dont jouissent ses pairs ne pourra que représenter un obstacle permanent à son bonheur et à sa tranquillité d'esprit. C'est ce que le livre de la Sagesse formule ainsi :

...c'est par l'envie du diable que la mort est entrée dans le monde ; ils en font l'expérience, ceux qui lui appartiennent. (Sg 2,24)

Même dans un contexte aussi peu propice à la convoitise et au ressentiment que le Jardin d'Eden, il suffit que le serpent exhibe son désir pour faire trébucher la race humaine et la mettre sur le chemin de la violence et de la cupidité.

Nous sommes des créatures faites "à l'image de Dieu". Consciemment ou non, nous façonnons nos vies en fonction de notre expérience de Dieu ou de quoi que ce soit qui fait office de dieu. Il s'agit peut-être là d'une vérité que nous refusons d'admettre, mais quoi que l'on fasse, chacune de nos actions en est la confirmation. Comme le dit le prophète Jérémie, une fois que l'être humain est tombé dans le chaudron du désir mimétique, il se comporte comme des chèvres écervelées en chaleur, qui courent en tous sens, course frénétique qui s'achève, comme Jérémie le souligne, sur l'autel sacrificiel où périssent les victimes humaines (Jr. 2,24-25)

Au verset 6 du chapitre 3 de la Genèse, Adam et Eve mangent le fruit défendu. Au verset 12, Adam chasse Eve, faisant d'elle un bouc émissaire : "C'est la femme que tu as mise auprès de moi qui m'a donné de l'arbre, et j'ai mangé !" Au verset 13, Eve fait du serpent un bouc émissaire : "C'est le serpent qui m'a séduite et j'ai mangé !" La déchéance est résumée avec une économie de moyens saisissante. L'histoire raconte comment les êtres humains entrent dans relation dénaturée et fautive à la fois avec Dieu et entre eux à cause de leur incapacité à se trouver en présence de l'"autre", qu'il s'agisse de l'altérité humaine ou divine, sans être la proie de l'envie, du ressentiment, de la fourberie et de la dissimulation. Adam et Eve cachent leur nudité, car ils se rendent dorénavant compte que la sexualité recèle de multiples dangers inconnus, ce qui est bien évidemment le cas dans un monde régi par le désir mimétique. Quels que soient les dangers pour la communauté que peut susciter l'appétit sexuel, ils sont dérisoires comparés à ce qui se passe lorsque la pulsion sexuelle est contaminée par le désir mimétique. Après la chute, l'appétit physique devient l'esclave du désir métaphysique. La feuille de vigne n'est pas un détail. C'est à la fois le symptôme de la dissimulation qui accompagne la chute et le symbole des dangers que l'attirance sexuelle fait courir dans un monde où les passions mimétiques (la convoitise, l'envie et

la jalousie) entachent les relations sexuelles des êtres humains.

Comme je l'ai déjà indiqué, le premier acte de violence que l'on trouve dans la Bible est le meurtre d'Abel par son frère Caïn. Parce que les frères et les sœurs sont les uns pour les autres les modèles de désir mimétique le plus facilement disponible, ils deviennent très souvent des rivaux mimétiques. Les mythes, les légendes et les Ecritures sont remplis d'histoires de frères ennemis. Le ressentiment, fruit de ces passions, est ce qui nourrit la violence, et dans l'histoire d'Abel et de Caïn, il débouche sur la violence. La première violence de la Bible est de toute évidence le résultat d'une *rivalité mimétique*, de même que la chute de l'humanité résulte du *désir mimétique*. Le meurtre d'Abel par Caïn a lieu au chapitre 4 de la Genèse. Le chapitre 5 est consacré à la liste des patriarches. Au chapitre 6, nous apprenons que la terre est désormais "remplie de violence" (6,11). Il faut pas longtemps à la Bible pour nous mettre sous nos yeux le problème essentiel de l'humanité.

### **La substitution sacrificielle : Caïn et Abel**

Dans l'histoire de Caïn et d'Abel, le conflit atteint son paroxysme lors des sacrifices offerts à Yahvé. On nous apprend que Yahvé trouva la sacrifice animal d'Abel plus agréable que les premiers fruits de la récolte que lui offrit Caïn. Cela peut paraître injuste et même rétrograde si l'on juge qu'une civilisation agricole est plus avancée qu'une culture nomade. Le point essentiel ici n'est pourtant pas la préférence de l'auteur pour l'élevage de moutons plutôt que pour le travail de la terre. La vraie question, à laquelle les anciens étaient forcément plus sensibles que nous, est que les sacrifices avec mise à mort "marchent" en général mieux que ceux où nul sang n'est versé. Dans le cas d'Abel et de Caïn, l'offrande de produits de la terre ne peut résoudre la rivalité entre les deux frères, de même que la pendaison du poème de Patmore n'apaise pas les tensions entre spectateurs qui s'étaient disputés pour avoir "la meilleure place" et quittèrent le lieu de la pendaison "le visage haineux". Dans les deux cas, et dans bien d'autres, le meilleur moyen de se rendre compte du but recherché par le sacrifice est d'observer ce qui se passe lorsqu'il échoue. *Le but d'un sacrifice est d'éviter ce qui se passe lorsqu'il échoue.* Ce qu'on peut affirmer avec une certitude complète, c'est que l'offrande de Caïn n'a pas réussi à apaiser son ressentiment. Comme tout

sacrifice qui échoue, il n'a fait qu'exacerber les tensions qu'il n'a pu résoudre. Au bout du compte, l'histoire d'Abel et de Caïn fournit une parabole du dilemme sacrificiel auquel les Israélites ont été confrontés pendant des siècles et auquel nous sommes tous encore confrontés. Sous la pression toujours plus forte de la révélation biblique, le système sacrificiel ne fonctionne plus, à commencer par sa forme la plus abominable, le sacrifice humain. Mais si l'on essaye de quitter trop brutalement le système sacrificiel, on prive la société du seul rituel efficace qui puisse guérir les tensions auxquelles le désir mimétique conduit inévitablement. Lorsque la Bible nous dit que les sacrifices d'animaux offerts par Abel étaient agréables à Dieu, cela signifie qu'ils avaient une certaine efficacité sociale et religieuse, alors que les fruits de la récolte offerts par Caïn n'en avaient aucune.

Il y a, me semble-t-il, une dimension tragique à l'histoire de Caïn, qui ressemble à bien des égards à la tragédie du Moïse biblique. Caïn renonce à l'origine sacrificielle de la vie religieuse et culturelle avec trop de légèreté. Son innovation rituelle ne repose sur aucun scrupule moral ou religieux apparent. Sans cette motivation, le renoncement au sacrifice ne provoque nulle prise de conscience des responsabilités religieuses ou morales. Se passer du système sacrificiel sans accepter une plus grande responsabilité morale et religieuse implique de suivre Caïn sur un chemin obscur qui, dans la Bible, conduit en cinq générations jusqu'à Lamek, qui déclare :

J'ai tué un homme pour une blessure  
un enfant pour une meurtrissure  
C'est que Caïn est vengé sept fois  
Mais Lamek, septante-fois !  
(Gn 4,23-24)

L'histoire de Caïn montre ce que l'histoire du XXe siècle montre également, à savoir que si nous nous passons des structures sacrificielles sur lesquelles la religion et la culture reposent depuis si longtemps, sans renoncer en même temps aux passions mimétiques qui avaient à l'origine rendu ces structures nécessaires, alors, tôt ou tard, nous deviendrons des meurtriers. Devons-nous pour autant accepter des structures sacrificielles que nous trouvons choquantes d'un point de vue moral ? Sûrement pas. C'est Nietzsche qui a affirmé, à l'opposé de la tradition biblique, que nous devons trouver le courage d'accomplir des actes de violence sacrificielle pour lesquels nous éprouvons une répugnance d'ordre moral. Il est important de noter que Caïn ne

renonce pas aux conventions sacrificielles de son époque parce qu'il les trouve choquantes sur le plan moral et dépourvues de signification religieuse, contrairement aux positions qu'adoptèrent, plus tard, les prophètes. La Bible apporte de nombreuses preuves que l'humanité *peut* se passer de l'organisation sacrificielle, et il me semble que les modalités selon lesquelles cette transformation doit s'opérer devraient toujours être déterminées par de réelles motivations morales ou religieuses. Il n'y a qu'avec de telles motivations que nous pouvons raisonnablement espérer que les êtres humains fournissent les efforts nécessaires pour arriver à vivre sans structures sacrificielles. Car pour nous passer de ces structures, il nous faudra renoncer à nos désirs conflictuels et aux mélodrames dont le système sacrificiel cherche à éviter les conséquences les plus tragiques.

Bien que cela semble évident, on n'a rarement tenu compte de ce que l'histoire de Caïn aborde le problème anthropologique du sacrifice, de même que le récit de la chute aborde le problème anthropologique du désir et de la rivalité mimétiques. Toutefois, comme pour la plupart des thèmes majeurs de la Bible, ce n'est que parce que ces thèmes reviennent sans relâche que l'on finit par en saisir l'importance. L'histoire de Caïn, par exemple, ne devient intelligible qu'à la lumière de celle d'Abraham et d'Isaac. Le chapitre suivant y est consacré.

### **Abraham et Isaac**

Dans l'antiquité, le sacrifice humain était bien plus répandu que nous le pensons d'ordinaire chez les peuples du Moyen-Orient vis-à-vis desquels Israël a cherché à se définir culturellement. Le renoncement d'Israël au sacrifice humain s'est fait sur une longue période au cours de laquelle il y a eu des retours en arrière temporaires. Nul récit biblique ne montre mieux à quel point la Bible est en contradiction avec elle-même sur le sujet du sacrifice que celui d'Abraham et d'Isaac. Comme le récit de la chute, celui du sacrifice (interrompu) d'Isaac par Abraham risque d'être masqué par la structure narrative du texte. Et de la même façon que l'auteur des Chants du Serviteur Souffrant reste trop dépendant de la logique sacrificielle pour pouvoir offrir un compte-rendu vraiment lucide du destin du Serviteur Souffrant, dans le récit éblouissant du sacrifice interrompu d'Isaac, la même logique dissimule l'enseignement que les auteurs ont cherché à transmettre. En conséquence, la perspective religieuse est légèrement

décalée, mais d'une façon qui en renforce la portée. On nous dit qu'à la suite de "l'épreuve" sur le Mont Moriyya, Dieu répand ses bienfaits sur Abraham et lui fait une promesse parce qu'il était prêt à accomplir ce que Dieu l'a finalement empêché de faire, sacrifier son fils. Cette lecture devait avoir une certaine cohérence dans l'univers opaque du sacrifice humain auquel il renvoie, et elle pouvait avoir une certaine pertinence psychologique, mais le véritable esprit biblique n'est pas nostalgique du passé sacrificiel et n'éprouve guère d'intérêt pour la psychologie. Ce qu'il est important de comprendre, dans ce récit, c'est que la foi d'Abraham ne se mesure pas à ce qu'il était prêt à accomplir ce qu'il n'a finalement pas fait, mais à ce qu'il n'a *pas* accompli ce qu'il était prêt à faire, et à ne pas l'accomplir par fidélité à un Dieu au nom duquel ses contemporains croyaient que le sacrifice devait être accompli.

La question fondamentale, dans le récit de la substitution opérée par Abraham d'un bélier à la place de son fils est précisément la question de cette substitution. Abraham renonce au sacrifice humain et "inaugure" les rituels de substitution où l'animal remplace l'homme. D'un point de vue anthropologique, la tentative faite par Caïn de remplacer le sacrifice d'un être vivant par celui d'une plante a évidemment eu lieu bien après la substitution d'animaux à la place d'êtres humains, telle qu'on l'observe dans le récit d'Abraham et d'Isaac. Néanmoins, la succession des deux récits telle qu'elle existe est extrêmement judicieuse.

L'innovation rituelle à laquelle Caïn s'essaye est faite de façon trop inconsidérée. La solution de rechange aux sacrifices d'êtres vivants qu'il propose ne repose sur aucun impératif moral ou religieux. C'est ainsi à mon avis qu'il faut comprendre l'échec du sacrifice proposé par Caïn. Une innovation sacrificielle qui ne repose sur aucun motif religieux ou moral ne peut qu'échouer, et l'échec entraîne le fratricide. La solution de Caïn n'obéissant à aucun impératif moral, elle n'a aucune portée religieuse. En revanche, le renoncement d'Abraham au sacrifice humain est d'une grande richesse morale et d'une indéniable efficacité anthropologique comme religieuse. C'est Abraham, et non Caïn qui accomplit le premier pas important de la Bible vers le renoncement au sacrifice. Apparemment moins importante que le renoncement absolu de Caïn aux sacrifices d'êtres vivants, la substitution opérée par Abraham d'un bélier à la place d'un être humain constitue une étape plus "réaliste" dans le démantèlement historique des systèmes sacrés de violence sacrificielle auquel l'humanité procède.

La Bible choisit de souligner l'importance du geste d'Abraham en en faisant le père de la foi et en déclarant que lorsque le moment serait venu, l'humanité dans son ensemble ("toutes les nations") recevrait l'héritage d'Abraham et deviendrait son descendant spirituel. Car ce qu'Abraham a accompli, c'est l'acte biblique par excellence : il a renoncé à une forme de sacrifice qui était devenu intolérable, et qui plus est, il l'a fait au nom d'un Dieu dont ses contemporains étaient persuadés qu'il exigeait d'eux des sacrifices dépassés. En net décalage par rapport à Caïn, Abraham effectue une modification du système sacrificiel motivée par des impératifs à la fois moraux et religieux. Ceux qui renoncent à l'organisation sacrificielle pour des raisons superficielles prennent les mêmes que risques que Caïn et ceux qui s'opposent au changement alors même qu'ils éprouvent une aversion morale et religieuse pour le sacrifice risquent de succomber à un nihilisme identique à celui adopté par Nietzsche qui neutraliserait leurs facultés morales.

Les récits bibliques ne se contentent pas d'insister sur la nécessité de mettre un terme au sacrifice d'êtres humains et de les remplacer par des animaux. Comme dans le récit d'Abraham et d'Isaac, ils attirent l'attention sur le fait que les animaux sacrifiés sont des victimes de substitution, immolées à la place des humains. La présence de victimes humaines potentielles, auxquelles les animaux ont sûrement été substitués à la dernière minute, comme dans le cas d'Isaac, donne de toute évidence une intensité accrue aux sacrifices d'animaux. En même temps que le proximité de victimes humaines potentielles préservait le pouvoir de fascination du sacrifice, son remplacement par un substitut animal rappelait à Israël sa supériorité morale sur ses contemporains dont les bûchers sacrificiels se nourrissaient encore trop souvent de victimes humaines. Que la liturgie puisse régresser vers le sacrifice humain conférait au rituel une intensité qui assurait que, paradoxalement, il irait jusqu'à son terme sans risquer cette régression.

Au fur et à mesure que des institutions culturelles durables sont apparues, presque toutes les cultures antiques ont tôt ou tard remplacé les sacrifices humains par des sacrifices d'animaux. La spécificité de l'expérience hébraïque est que cette transition de l'humain à l'animal a eu lieu sous l'impulsion d'impératifs *moraux* et *religieux*. En Israël comme ailleurs, d'autres rituels sociaux aboutissant à des sacrifices humains, telles que les guerres ou les exécutions publiques, se sont perpétués, bien sûr, jusqu'à nos jours. Mais malgré sa lenteur, la machine biblique est

efficace. Tôt ou tard, ces vestiges rituels de sacrifices humains paraîtront aussi inacceptables d'un point de vue moral que les sacrifices archaïques auxquels nous pensons aujourd'hui avec horreur et stupéfaction. Mais alors même que ces résidus sacrificiels se désintègrent et perdent leur légitimité morale et politique, si nous n'apprenons pas à vivre sans leur protection, nous ne les aurons éliminés que pour nous retrouver désemparés face à la catastrophe qu'ils avaient pour fonction de prévenir.

A l'arrière-plan de presque tous les récits bibliques, il existe une crise culturelle, latente ou déclarée, en rapport avec l'affaiblissement du potentiel mythologique du système sacrificiel et le dérèglement de son fonctionnement rituel. C'est là la force incomparable de la littérature biblique. Puisque nous vivons dans les dernières phases d'un processus historique dont la Bible décrit l'origine avec tant de clarté, nous nous devons d'essayer de comprendre la nature et la direction de la révolution anthropologique que ces textes ont déclenchée et dont ils ont rendu compte. Bien évidemment, je n'envisage pas de me lancer dans une analyse détaillée de l'ensemble de la Bible. Dans les pages qui suivent, je m'efforcerai de mettre en évidence la nature du processus historique et religieux qui donne tout son sens au texte biblique. Puisque que la toile de fond anthropologique et religieuse qui rend la littérature biblique compréhensible est identique à celle devant laquelle se joue la crise culturelle contemporaine, l'exploration biblique qui suit n'est qu'une façon de plus de réfléchir aux doutes qui nous assaillent.

### **Moïse et les Commandements**

Le récit de la chute, le meurtre d'Abel par Caïn, la découverte par Abraham que le Dieu qui l'avait attiré dans ce pays inconnu ne devait pas être adoré dans le sang, toutes ces légendes ne sont que l'ouverture de la grandiose et dissonante symphonie qu'est l'Ancien Testament. Le reste de la Genèse raconte les vies des patriarches d'Israël. Ce n'est qu'avec le personnage biblique de Moïse que le récit du voyage d'Israël dans l'histoire commence vraiment. La Bible ne se contente pas d'affirmer qu'un tel personnage a réellement existé, elle nous en apprend beaucoup sur son compte. Cet homme n'a peut-être pas vraiment existé, mais il ne fait aucun doute que les histoires bibliques qui le concernent sont enracinées dans l'histoire et que

cette expérience historique a une portée anthropologique et religieuse sans précédent. Si à trop ergoter sur le degré exact d'historicité de ces textes, leur incomparable valeur anthropologique s'en trouve diminuée, notre rigueur historique aura desservi nos intentions premières et notre détermination à exhumer le passé de l'humanité n'aura permis que de mieux l'enterrer, cette fois à coup de scrupules exégétiques. Afin d'essayer de rester fidèle à cet éminent projet anthropologique, je considérerai dans la plupart de cas que le texte biblique, même lorsqu'il est de toute évidence légendaire, est fiable sur le plan historique.

Le récit de l'Exode est à la fois riche en détails et particulièrement précieux pour comprendre notre époque. On y observe pourtant une tension interne entre les efforts déterminés d'Israël pour s'extirper du monde étouffant du sacré primitif et son incapacité à maintenir sa propre cohésion culturelle sans avoir recours à quelque résidu de système sacrificiel. De même que dans la Genèse les récits de la chute et du meurtre d'Abel soulignent la portée anthropologique fondamentale de la mimésis et du sacrifice et suggèrent qu'une relation les unit, de même, dans l'Exode, le récit spectaculaire des événements fondateurs de l'Israël biblique symbolise la lutte historique et religieuse dont la Bible est la chronique.

De même qu'Abraham, en levant les yeux, a aperçu un bélier pris dans un buisson, de même Moïse, en levant les yeux, a pu voir une société égyptienne balayée par une violente crise sacrificielle. Nombreux étaient ceux qui mouraient et le spectre de la mort était palpable. Moïse s'est emparé du potentiel interprétatif qu'offrait la situation avec une dextérité comparable à celle d'Abraham s'emparant du bélier sur le mont Moriyya. Si le repas pascal inaugure sous Moïse la culture israélite, alors, l'acte fondateur d'Israël n'est pas une violence sacrificielle mais l'interprétation qu'en propose Moïse. De même que le Dieu de la Bible n'a pas créé le monde par la violence mais par la parole, le premier chef politique de la Bible n'a pas créé la culture en sacrifiant la violence collective de sa propre communauté mais en interprétant la violence que d'autres avaient déclenchée. Quelle que soit la nature de la violence qui terrorisait les Hébreux d'Égypte, terrés dans leurs logis aux portes marquées de sang afin de la détourner, et quelles que soient les raisons qui ont fait que les Hébreux n'ont pas été victimes de cette violence, comme on aurait pu s'y attendre, la violence qui a accompagné le premier acte de prise de conscience culturelle d'Israël n'a pas été commis par ceux qui en la subissant ont découvert leur identité



religieuse. Le fait que Moïse ait interprété la violence comme étant l'œuvre de Yahvé est en quelque sorte un "mythe", mais il n'a pas de conséquences mythifiantes au sens que j'ai donné à ce terme. Il ne s'agissait pas d'une tentative destinée à *camoufler la violence fondatrice des Hébreux*. Au contraire, c'était une façon de rendre hommage à Yahvé pour avoir permis à certains Hébreux d'échapper à la violence de leurs oppresseurs.

Lorsque Moïse et ceux qui avaient été les esclaves des égyptiens atteignirent le Sinaï, ils n'avaient qu'une conscience extrêmement réduite d'avoir un but commun. N'ayant pour tout rituel qu'une fête des moissons quelque peu modifiée et pour tout héritage que les histoires qu'on se raconte à la veillée, Moïse s'efforça tout d'abord de donner une cohésion sociale aux réfugiés dont il était devenu le chef en mettant au point un code de comportement éthique, les dix commandements. Ces commandements, dont la liste est donnée dans le chapitre 20 de l'Exode, sont ambitieux, originaux et exigeants sur le plan moral. Ils manquent singulièrement de prescriptions rituelles. Par rapport au désir mimétique, ces commandements sont remarquables de pertinence.<sup>7</sup> A tel point qu'en fait le dernier d'entre eux ne se contente pas d'interdire les conduites de rivalités et la violence mais la convoitise qui donne naissance à la rivalité et à la violence. Telle est la teneur du dixième commandement :

Tu ne convoiteras pas la maison de ton prochain. Tu ne convoiteras pas la femme de ton prochain, ni son serviteur, ni sa servante, ni son bœuf, ni son âne, rien de ce qui est à ton prochain. (Ex 20,17)

A propos de cette mise en garde contre la convoitise, H. L. Ellison a écrit qu'elle "ne condamne pas le désir d'accroître ses possessions, mais le désir que cela se fasse *aux dépens des autres*".<sup>8</sup> Dans un commentaire d'une grande perspicacité sur la convoitise, C. K. Barrett montre que si le dixième commandement n'interdit de façon explicite que les formes de désir mimétique les plus susceptibles de conduire à la violence, il est aisé de reconnaître au-delà des transgressions spécifiques mentionnées, le problème plus vaste du désir mimétique en lui-même. Barrett écrit :

Il est bien sûr mal de désirer la femme de son voisin ; mais au-delà de ce désir coupable, dont la culpabilité est liée à l'objet, se trouve un désir coupable *pour lui-même*, indépendamment de son objet, et qui est un péché même si éventuellement il peut être d'apparence tout-à-fait respectable.<sup>9</sup>

Les interprétations rabbiniques de l'Ancien Testament accordent une place privilégiée au premier et au dernier éléments dans un ensemble de textes ou de prescriptions. Quand cette méthode interprétative est appliquée aux dix commandements, les deux commandements qui sont mis en relief sont l'injonction de n'avoir qu'un Dieu, "Je suis Yahvé, ton Dieu...tu n'auras pas d'autres dieux devant moi", et celle de renoncer à la mimésis conflictuelle de rivalité, "tu ne convoiteras pas". Dans l'ensemble, les autres commandements traitent des conséquences sociales et religieuses en cas de non-respect du premier et du dernier. Si les commandements qui insistent sur la véritable transcendance et condamnent la rivalité mimétique étaient universellement respectés, l'ordre social serait soulagé des tensions qui conduisent à la détérioration de l'organisation sociale, à la nécessité d'avoir des victimes et au bout du compte à la religion sacrificielle. La reprise dans le Nouveau Testament de ces commandements (tu aimeras Dieu et tu aimeras ton voisin comme toi-même) les amplifie au point de rendre implicite les commandements intermédiaires. Nous sommes des créatures mimétiques, bien sûr, et il nous est impossible d'éliminer la mimésis. Sans elle, l'humanité n'existerait pas. Mais l'humanité telle qu'elle existe a versé le sang, et interdire les formes les plus destructrices de désir mimétique est une tentative louable de réduire la violence. Mais tant que nous n'avons de point focal transcendantal sur lequel concentrer nos instincts mimétiques les plus forts et nos "désirs" les plus irrésistibles, nous n'avons aucune chance d'éliminer l'excès de passion mimétique. C'est pourquoi le premier commandement doit être pris en compte pour comprendre le dernier. C'est aussi la raison pour laquelle il *est* le premier. Il insiste sur le fait qu'il nous faut "désirer" et avoir pour modèle ultime l'Unique, à l'image duquel nous sommes faits, pour reprendre la formule biblique qui exprime quelque chose de presque trop profond pour que le langage l'exprime.

### **L'exigence de rituel**

Le Moïse à qui nous avons d'abord affaire dans les récits bibliques est un homme moralement révolté par les souffrances qu'endurent les esclaves avec lesquels il sent une affinité. Après de nombreuses années de dur labeur dans une culture qui leur était étrangère, les Sémites avaient presque complètement perdu les traditions religieuses et culturelles communes qu'ils

avaient pu partager. Pour ce qui le concerne, au début Moïse semble peu s'intéresser aux questions religieuses. Il se préoccupe plus de questions morales. Son premier geste en tant que libérateur fut de tuer un maître d'esclaves égyptien cruel. C'était une façon futile de résister à la violence par la violence, motivée de toute évidence par des raisons de justice sociale plus que par une conviction religieuse. D'après le récit biblique, ce n'est que lorsque Moïse a quitté l'Égypte pour le pays de Madiân et qu'il épousa une femme dont le père était un prêtre madiânite qu'il observa pour la première fois la religion des peuples semi-nomades dont il allait par la suite se servir pour façonner celle des Israélites. Je pense donc qu'il n'est dénué d'intérêt, pour comprendre Moïse, de se rendre compte que sa compassion pour les victimes et sa volonté de libération préexistaient à sa rencontre avec une religion culturelle.

Par ailleurs, les aspects culturels de la religion madiânite semblent n'avoir eu qu'une influence réduite sur Moïse. Il fit l'expérience du divin non pas près de l'autel madiânite de Jéthro mais lorsqu'une voix surgit d'un buisson ardent lui parla dans le désert. Ce fut dans la solitude, loin des autels et des rituels de Jéthro, que Moïse fit l'expérience du Dieu qu'il essaya sa vie durant de mettre au cœur de l'entreprise culturelle israélite. En réponse à la question de Moïse sur son identité, la voix divine répondit simplement : "je suis celui qui est". Ce n'était pas le dieu des montagnes, du tonnerre, de la pluie ou de la fertilité que Moïse rencontra, ce n'était pas non plus le dieu local des Madiâns. Le Dieu dont Moïse fit l'expérience dans le désert était un Dieu dont le nom est une forme emphatique du verbe "être". C'était un Dieu dépourvu de puissance terrestre, qui choisissait ses agents dans les classes sociales les plus humbles. La grandeur et la tragédie de Moïse, me semble-t-il, consiste à essayer de placer un Dieu immatériel qui éprouve de la compassion pour les perdants au centre d'une culture qui devait gagner pour survivre. Il donna aux Hébreux un Dieu qui éprouvait de la compassion pour les miséreux et les humbles, un Dieu qui se définit par le fait qu'il refuse d'être défini, un Dieu ouvertement opposé à toute forme d'idolâtrie propre à la vie religieuse conventionnelle de l'époque. Le Dieu de Moïse était un Dieu qui se méfiait des religions.

Quoi qu'il en soit, lorsque Moïse eut condensé l'expérience du buisson ardent et celle du mont Sinaï en un code religieux et moral qu'il proposa à ses compagnons, il avait malgré tout suffisamment de respect pour la force de la religion sacrificielle pour vouloir célébrer la

ratification de ce code par un sacrifice. Le sacrifice rituel qu'il accomplit, cependant, n'était guère plus qu'une façon de garantir l'obéissance aux dix commandements en les drapant de solennité rituelle. Mais de toute évidence, le code moral que Moïse proposait ne provenait pas du rituel. Le rituel était plutôt quelque chose qui venait après coup pour ratifier, de façon maladroite, le code. C'était un rituel grossier au cours duquel une quantité importante d'animaux furent sacrifiés et leur sang répandu sur l'autel et sur le peuple.

Moïse commit la même erreur que Caïn, mais il ne la commit pas exactement de la même façon. Alors que Caïn avait dédaigné le sang du sacrifice, Moïse semble avoir tout d'abord simplement accompli de façon irréfléchie des versions peu convaincantes de sacrifices. Les sacrifices de Moïse valent à peu près ce que valent ceux de Caïn. Leur effet cathartique n'était que temporaire. Quand Moïse se retira sur la montagne pour consulter Yahvé, l'exigence de cultes rituels ressurgit rapidement, et Aaron, le frère de Moïse, ne se fit pas prier pour la satisfaire. Le peuple se prosterna devant l'effigie du dieu cananéen de la fertilité, puis ils burent et mangèrent et "se divertir", un euphémisme pour décrire les orgies sexuelles qui accompagnent traditionnellement les rituels de fertilité. Descendant de la montagne, Moïse entendit les chants du rituel païen. Caïn avait essayé de renoncer aux sacrifices d'êtres vivants de façon prématurée. A sa façon, en prenant pour acquis les sacrifices et en y ayant recours avec désinvolture, Moïse avait sous-estimé la puissance et le sens de la religion sacrificielle tout autant que Caïn. Caïn est devenu un meurtrier, et Moïse a commis la même erreur fondamentale que Caïn.

Moïse vit que le peuple s'était déchaîné - car Aaron les avait abandonnés à la honte parmi leurs adversaires - et Moïse se tint à la porte du camp et dit : "Qui est pour Yahvé, à moi !" Tous les fils de Lévi se groupèrent autour de lui. Il leur dit : "Ainsi parle Yahvé, le Dieu d'Israël : ceignez chacun votre épée sur votre hanche, allez et venez dans le camp, de porte en porte, et tuez qui son frère, qui son ami, qui son proche". Les fils de Lévi firent ce que Moïse avait dit, et du peuple, il tomba ce jour-là environ trois mille hommes. Moïse dit : "Vous vous êtes aujourd'hui conféré l'investiture pour Yahvé, qui au prix de son fils, qui au prix de son frère, de sorte qu'il vous donne aujourd'hui la bénédiction". (Ex 32,25-29)

Trois mille personnes tuées lors de violences collectives. C'est un exemple de la

franchise incroyable de la littérature biblique. La franchise du texte est une franchise qui s'applique à l'échec de Moïse et tout autre lecture ne ferait que renforcer les traces de mythification de la violence sacrée qu'il contient et que la Bible recouvre malgré elle. Tout comme Aaron avait répondu à la demande populaire d'idoles en insistant pour que l'idole soit appelée Yahvé, Moïse prit le contrôle de la frénésie sacrificielle lors de l'épisode du veau d'or, canalisa la violence, évinça les prêtres et déclara que la violence qui avait mis un terme à la débauche était la violence de Yahvé. Il est extrêmement important de remarquer que les violences qui ont accompagné l'épisode du veau d'or se sont achevées grâce à la mise en place d'un clergé israélite dont la tâche sera par la suite de préserver un culte comportant le sacrifice d'animaux mais dont l'initiation a consisté à mettre à mort "qui son fils, qui son frère". Tuer son frère, c'est commettre une fois de plus le crime de Caïn, et tuer son fils, c'est abroger l'innovation religieuse mise en place par Abraham.

Moïse a essayé de fonder une entreprise culturelle en promulguant un idéal religieux élevé (un Dieu tellement qui se méfie tellement de l'idolâtrie que sa première interdiction porte sur les "images gravées") et en publiant un ensemble exigeant d'admonitions morales. En raison de ce qui apparaît aujourd'hui comme une sorte de préoccupation culturelle de dernière minute, le rituel auquel il a eu recours pour célébrer l'alliance avec Yahvé et ratifier le nouveau code moral combinait un rituel sémitique archaïque avec quelques gestes sacrificiels maladroits et gratuits. Le Dieu de Moïse était celui du buisson ardent, un Dieu qui se méfiait des religions. Le code moral défini par Moïse avait la capacité de calmer suffisamment les ardeurs mimétiques de ceux qui l'adopteraient pour qu'ils puissent arriver à accepter un tel Dieu. Mais le vide culturel qu'il laissait derrière lui fut rapidement comblé par un rite de fertilité cananéen. La réaction violente de Moïse contre ce retour au paganisme fut suivie de la mise en place officielle du culte israélite, et les prêtres qui en eurent le contrôle étaient les Lévites qui avaient joué un rôle clé dans la violence par laquelle la résurgence rituelle cananéenne s'était achevée.

Lorsque Moïse s'aperçut que les Israélites étaient retombés dans l'idolâtrie païenne, il jeta les tables de la loi à terre et les brisa. On considère en général que la destruction du code originel était un geste d'irritation incontrôlé, mais ce n'est pas ce que dit le texte. Considéré, en particulier, à la lumière de ce qui se passe par la suite, le geste de Moïse a tout l'apparence d'une

véritable et très concrète *décision*. La destruction des tables sur lesquelles étaient gravés les commandements originaux conduisit à la mise en place d'une seconde alliance, rapportée dans Exode 34.10 Voici comment est présentée la deuxième série de commandements :

Yahvé dit à Moïse : “Taille deux tables de pierre semblables aux premières, et j'écrirai sur les tables les paroles qui étaient sur les premières tables que tu as brisées”. (Ex 34,1)

Il faut désormais remplacer le premier code, et tout indique que le code de remplacement sera en tous points identique au premier. En affirmant l'identité des deux codes, les auteurs du texte ont tout fait pour que le lecteur ne puisse ignorer qu'ils sont entièrement différents. Le nouvel ensemble de commandements ne s'intéresse qu'au maintien des procédures rituelles et cultuelles.

Tout être ouvrant le sein maternel est à moi...tu n'offriras pas avec du pain levé le sang de ma victime, et la victime de la fête de Pâque ne sera pas gardée jusqu'au lendemain...Tu ne feras pas cuire un chevreau dans le lait de sa mère. (Ex 34,19, 25, 26)

“Tout être ouvrant le sein maternel est à moi” revient à exiger que tout premier-né soit sacrifié. C'est une exigence que l'on trouve parfois sans restriction, mais dans notre texte, elle s'accompagne d'une exception majeure : “Tous les premiers nés de tes fils, tu les rachèteras”. (Ex. 34,19) Ce rachat implique une double substitution. Tout d'abord, celle du prêtre qui prend la place du premier-né, puis celle de l'animal qu'il offre à sa place sur l'autel. Le prêtre est non seulement l'exécuteur divin, mais il est aussi la victime désignée à la place de qui la victime véritable est immolée. Mais si le rituel sacrificiel se désintégrait, la substitution serait peut-être abrogée et le prêtre lui-même serait immolé. Le prêtre était donc Abel tout autant que Caïn, ou Isaac tout autant qu'Abraham. On comprend, à l'extrême précision apportée à en décrire les procédures rituelles, que le système des substitutions sacrificielles était extrêmement délicat. La moindre erreur pouvait entraîner la désintégration du système et aboutir à la mort d'un être humain ou à l'échec du rituel, ce qui risquait de provoquer de mettre la société en crise. Si vous cherchez un guide de procédures liturgiques à suivre dans des circonstances aussi incertaines, consultez le Lévitique.

## L'institution du bouc émissaire

Il n'y a pas grand-chose d'édifiant dans l'évolution qui conduit du rituel improvisé à la dernière minute par lequel Moïse essaie de ratifier la première alliance, au système sacrificiel d'une incroyable complexité qui est peu à peu devenu la préoccupation religieuse essentielle d'Israël. Elle a néanmoins une importance anthropologique considérable dans la mesure où elle permet d'avoir la trace du processus lent et complexe par lequel le système sacrificiel a été abandonné. Les prescriptions et les proscriptions subtiles qui se sont développées autour du culte sacrificiel ont joué dans l'histoire d'Israël un rôle en bien des points comparable à celui des réformes législatives et politiques dans l'histoire de la culture occidentale. Cela veut dire que le système religieux d'Israël était tout aussi instable que l'a été le système social et politique occidental et pour des raisons identiques : aucun des deux n'a jamais réussi à trouver une formule sacrificielle qui serait à la fois acceptable d'un point de vue moral et suffisamment fascinante pour avoir des bénéfices durables sur le plan social. La nature instable du culte israélite et son recours aux sacrifices d'animaux rendaient d'autant plus important que les prescriptions rituelles soient suivies avec un soin extrême, au risque sinon que les prêtres ne perdent leur contrôle de la violence rituelle. Les dangers auxquels les prêtres sont confrontés peuvent facilement se déduire des textes qui décrivent les précautions que Aaron et ses fils devaient prendre avant d'approcher l'autel. Il faut remarquer par exemple le soin extrême avec lequel Aaron et les prêtres doivent se vêtir avant un sacrifice rituel :

Tu feras le manteau de l'éphod tout entier de pourpre violette... Sur son ourlet... une clochette d'or... Aaron le portera pour officier, on en entendra le bruit quand il rentrera dans le sanctuaire de Yahvé, ou qu'il en sortira, *et il ne mourra pas*.

Tu feras une fleur d'or pur et tu y graveras en intaille, comme un sceau : "Consacré à Yahvé". Tu la placeras sur un cordon de pourpre violette, et elle sera sur le turban : c'est sur le devant du turban qu'elle sera. Elle sera sur le front d'Aaron, et *Aaron se chargera ainsi des fautes* concernant les choses saintes que consacreront les Israélites, pour toutes leurs saintes offrandes. Elle sera sur son front toujours pour leur attirer la faveur de Yahvé.

Pour les fils d'Aaron, tu feras des tuniques et des ceintures.

Tu leur feras aussi des calottes qui leur feront une glorieuse parure. Tu en revêtiras Aaron, ton frère, et ses fils, puis tu les oindras, tu les investiras et tu les consacreras à mon sacerdoce. Fais-leur, pour couvrir leur nudité, des caleçons de lin qui iront des reins jusqu'aux cuisses. Aaron et ses fils les porteront quand ils entreront dans la Tente du Rendez-vous, ou qu'ils s'approcheront de l'autel pour faire le service dans le sanctuaire, *afin de ne pas se charger d'une faute qui entraînerait leur mort*. (Ex 28,31, 33, 35-38, 40-43 ; c'est moi qui souligne).

On n'aurait certainement pas pris de telles précautions si l'expérience n'avait pas montré leur nécessité. Si les prêtres hébreux s'habillaient pour la liturgie sacrificielle comme les agents d'une brigade de déminage, c'est qu'ils avaient de bonnes raisons de le faire. C'étaient les prêtres qui "se chargeraient des fautes et mourraient" si le rituel tournait mal. Mais les mesures prises contre de telles éventualités n'étaient pas toujours efficaces. Un certain nombre de textes de l'Ancien Testament laissent penser que des dysfonctionnements rituels ont pu se conclure par des violences. Le récit le plus spectaculaire est peut-être celui de la mort des deux fils d'Aaron, qui périrent tous les deux dans l'exercice de leur fonction sacerdotale. Le passage qui décrit l'événement est aussi bref qu'il est riche en sous-entendus :

Les fils d'Aaron, Nadab et Abih, prirent chacun leur encensoir. Ils y mirent du feu sur lequel ils posèrent de l'encens, et ils présentèrent devant Yahvé un feu irrégulier qu'il ne leur avait pas prescrit. De devant Yahvé jaillit alors une flamme qui les dévora, et ils périrent en présence de Yahvé.

Moïse dit alors à Aaron : "c'est là ce que Yahvé avait déclaré par ces mots :

En mes proches je montre ma sainteté,  
et devant tout le peuple je montre ma gloire".

Aaron resta muet. (Lv 10,1-3)

Comme l'écrit un exégète accompli à propos des manquements liturgiques des fils d'Aaron : "Il est difficile de déterminer la nature exacte de leur faute".<sup>11</sup> C'est le moins que l'on puisse dire. Même quand elle essaie de mythifier la violence, la Bible hébraïque fait preuve d'une franchise involontaire quant au caractère arbitraire de la violence et est d'une grande maladresse quand il s'agit d'établir la culpabilité de la victime. La seule explication que le texte propose de la culpabilité des prêtres est la vague suggestion qu'ils auraient allumé leurs encensoirs de la



mauvaise façon. La tendance a longtemps été de lire ces passages énigmatiques comme des allégories. Quelles que soient les bonnes intentions d'une telle lecture, dans des cas comme celui-ci, elle ne peut que trahir leur sens biblique véritable.

“Aaron resta muet”, nous dit le texte. La rencontre inoubliable entre Moïse et Aaron est exemplaire de la tension qui existe entre la révélation biblique et la mystification mythologique, mais sur un plan symbolique et structurel, elle représente un moment extrêmement important de l'expérience anthropologique voulue par Moïse. Le silence d'Aaron, qu'il s'agisse d'un geste de déférence envers le sacré ou d'un acte de réalisme social, a permis de préserver le système sacrificiel, le seul rempart qu'Israël avait à sa disposition contre la chaos et la violence. Mais en restant silencieux, Aaron a mis un terme à la révolution religieuse amorcée par Abraham lorsqu'il a substitué un animal à son fils. Lors du rituel dont nous étudions, à la place (ou en plus) de l'animal, les fils du prêtre ont été immolés, et il n'y a eu aucune protestation. La voix que Moïse avait entendue au pays de Madiân est restée silencieuse. La voix qui aurait parlé au nom des victimes a été réduite au silence. Le silence du monde mythique plane un instant sur l'univers biblique.

À la suite de cet épisode, et comme preuve tangible de ses conséquences probables sur le culte religieux, le texte abandonne le mode narratif en faveur d'un catalogue de recettes cultuelles et de prescriptions permettant de faire la différence entre le pur et l'impur. À la fin de cette section du Lévitique (chapitres 11 à 16), se met en place l'institution du “bouc émissaire”. Au cours de ce rite, deux chèvres sont choisies, on tire au sort pour savoir laquelle sera dédiée à Yahvé (sacrifiée en expiation des péchés), et laquelle sera expulsée dans le désert, demeure du démon Azazel. Dans la traduction latine de la Bible, “la chèvre que l'on expulse” devient *caper emmissarius*, “le bouc émissaire”. On ne peut comprendre la portée de ce rituel qu'après avoir lu le premier verset du passage qui le décrit :

Yahvé parla à Moïse après la mort des deux fils d'Aaron qui périrent en se présentant devant Yahvé. (Lv 16,1-2a)

Il n'était pas nécessaire que ce verset nous rappelle que la mort des fils d'Aaron a précédé le passage que nous allons lire. L'ordre chronologique du texte était bien suffisant. En fait, ce verset attire l'attention du lecteur sur la relation de cause à effet qui relie la mort des deux

prêtres et le sacrifice expiatoire. Le rituel du bouc émissaire est une innovation liturgique spécialement mise au point pour éviter le type de frénésie qui a conduit à la mort des deux prêtres. Le rituel au cours duquel ils ont péri était lui-même un rituel expiatoire au cours duquel de nombreux animaux étaient immolés dans une tentative désespérée, semble-t-il, d'apaiser Yahvé et d'éviter le châtement divin qui se serait inévitablement produit. Toute innovation rituelle visant à éviter le retour de ce type de crise devait pour une part soulager la communauté de sa conviction d'être impure et de la culpabilité que cela entraîne. C'est précisément la fonction du rituel du bouc émissaire. Une innovation rituelle est devenue nécessaire parce qu'au-delà d'une certaine limite, le scrupule religieux renforce plutôt qu'il n'apaise l'angoisse et à la culpabilité. Plus Israël se montre scrupuleux sur le plan religieux, plus le nombre d'interdits est élevé. Plus le nombre d'interdits est élevé, plus le risque de les enfreindre par mégarde augmente ; l'angoisse s'en accroît d'autant et le sens du scrupule en est à son tour amplifié. C'est un cercle vicieux dans lequel tous les systèmes religieux sacrificiels sont prisonnier à jamais. La relation que Paul établit entre la Loi et la mort dans ses épîtres déconstruit de façon étonnante le mécanisme de ce cercle vicieux.

## Chapitre 8

### Traverser le Jourdain, vis-à-vis de Jéricho

Si tout culte sacrificiel repose sur une violence fondatrice, il est clair qu'au bout d'un certain temps, cette fondation se désagrège et une crise mimétique se déclenche que les sacrifices ne sont plus capables d'endiguer. Elle doit s'exaspérer à tel point qu'elle finira par ramener les conditions de possibilité du meurtre fondateur, l'exaspération maximale.

Toute violence fondatrice inaugure un cycle sacrificiel qui durera jusqu'à ce que le pouvoir sacré de l'acte fondateur soit dissipé.<sup>1</sup>

René Girard

•

Lorsqu'il affirme que "la lumière luit dans les ténèbres", le prologue de l'Évangile de Jean fait référence à l'ensemble du texte biblique. Cela ne signifie pas seulement que la lumière a réussi à repousser les ténèbres. Le sens en est plutôt que la crucifixion a effectivement transformé les ténèbres du monde en un instrument de la révélation. "La lumière luit *dans* les ténèbres". Lorsqu'on a compris cela, on se rend compte à quel point les efforts pour recouvrir d'or ou de goudron les textes bibliques sont déplacés. Ces textes arrivent à se mettre eux-mêmes en question et à se racheter avec tellement plus de pertinence que leurs détracteurs ou leurs défenseurs qu'il est toujours un peu comique de vouloir être l'un ou l'autre.

L'expérience historique d'Israël est que ni l'échec ni la défaite ne sont des obstacles à la relation à Dieu, et qu'ils ne compromettent pas sa mission historique. Même s'il a fallu aux génies religieux d'Israël des siècles pour en comprendre les implications les plus profondes, avec le recul, on s'aperçoit bien que le Dieu des Israélites est un Dieu qui prônait une vision inversée du monde, un Dieu qui s'intéressait tout particulièrement aux plus démunis sur le plan de la richesse, du prestige et du pouvoir. On le comprend, un peuple dépositaire d'un tel héritage n'est pas vraiment à son avantage quand il s'agit d'utiliser les mécanismes sacrificiels ou la violence collective, et le texte biblique laisse voir que l'appareil sacrificiel d'Israël était en permanence

soumis à de fortes tensions. Le premier signe révélateur de la perte d'efficacité d'un système sacrificiel est l'émergence de tensions sociales que les rituels sacrificiels ordinaires ne sont pas en mesure de résoudre. Tandis qu'Israël se débattait pour trouver des solutions sacrificielles à ses tensions sociales, ses formes de sacrifices rituels s'avérant soit trop volatiles pour demeurer dans le champ du rituel, soit trop peu cathartiques pour permettre l'évacuation des tensions sociales, Moïse puis Josué se trouvèrent dans l'obligation de compléter les sacrifices rituels en effectuant de violentes purges quasi-rituelles de dissidents et en livrant des guerres saintes contre des ennemis extérieurs. Les textes qui décrivent ce déplacement du centre de gravité sacrificiel d'Israël sont d'une valeur inestimable pour comprendre la relation entre la violence, la religion et la culture.

Un des plus révélateurs de ce type de récits se trouve dans le Livre des Nombres. Il met en scène un groupe de Lévites dissidents conduits par Coré qui s'étaient dressés contre le pouvoir de Moïse et d'Aaron. Plus précisément, ils remettaient en cause les droits et privilèges exclusifs du clergé ordonné dont Aaron était à la tête. Pour résoudre le différend, Moïse organisa une joute liturgique. Moïse dit à Coré :

“Demain matin, Yahvé fera connaître qui est à lui, qui est l'homme consacré qu'il laissera approcher de lui. Celui qu'il fera approcher de lui, c'est celui-là qu'il choisit... Toi et tout ton groupe, venez demain vous mettre en présence de Yahvé, toi et eux, ainsi qu'Aaron. Que chacun prenne son encensoir, y mette de l'encens, et que chacun apporte son encensoir devant Yahvé -deux cent cinquante encensoirs. Toi et Aaron aussi, apportez chacun votre encensoir”. Chacun prit son encensoir, y mit du feu et déposa de l'encens par-dessus. (Nb 16,5, 16-18)

Ce récit stupéfiant nous fait comprendre que la controverse au sein de la communauté des Israélites sera réglée en déterminant quelle faction réussira à voiler la scène liturgique du plus épais nuage d'encens. D'un point de vue anthropologique, la question sous-jacente que soulèvent Moïse et Coré est de savoir qui pourra avec le plus d'efficacité donner une légitimité religieuse à la violence qu'ils s'appêtent tous deux à déchaîner. Il s'agit bien là d'un de ces précieux textes qui nous permettent de voir à quel point religion, violence et culture sont intimement mêlées.

Des deux forces en présence, celle qui finira par prendre le contrôle de la vie

politique d'Israël est celle qui saura mettre en scène le spectacle liturgique le plus étourdissant. D'un point de vue symbolique, il n'est pas surprenant que ce texte, comme bien d'autres, accorde autant d'importance à la fumée de l'encens et au rôle qu'elle joue dans les rituels. L'encensoir est un de ces objets symboliques étonnants qui nous permettent de comprendre l'essentiel de la problématique religieuse et culturelle. Semblable aux nuées qui accompagnent si souvent, dans ce type de récits, les épiphanies divines par lesquelles la gloire de Yahvé se manifeste, le nuage d'encens, dont il est une forme proche, constitue un symbole extrêmement pertinent des mystifications et des dissimulations dont on entoure la violence sacrée. Sans ces mystifications, la forme de violence que ces nuages enveloppent n'aurait pu être différenciée, sur le plan religieux, de celle qu'elle combat.

Les rebelles, bien sûr, perdent la joute. Au début, même l'histoire biblique est écrite du point de vue des gagnants.<sup>2</sup> Juste avant que l'on n'arrive au paroxysme du récit, Moïse assure à l'assemblée de façon solennelle que ce qui va se passer n'est pas à son instigation, mais à celle de Yahvé. Puis il avertit tout le monde de s'éloigner de la demeure de Coré. Le mot "demeure" est la traduction du mot hébreu *miskan*, le terme habituel pour désigner le tabernacle sacré. Cela peut signifier que Coré et ses partisans avaient érigé un autel rival et y avaient célébré des rituels qui rivalisaient avec ceux que célébraient Aaron et ses prêtres. Presque chaque strophe de ce texte met le lecteur attentif en face du fait que dans le monde qu'on l'invite à observer, il est impossible de faire la différence entre la violence et la religion. Moïse prononce un jugement solennel à l'encontre des dissidents et déclare que la violence dont ils vont être victimes est voulue par Yahvé, propos spectaculaires dont l'impact sur une foule énervée pouvaient facilement être anticipé par un chef expérimenté :

Comme il achevait de prononcer toutes ces paroles, le sol se fendit sous leurs pieds, la terre ouvrit sa bouche et les engloutit, eux et leurs familles, ainsi que tous les hommes de Coré et tous ses biens.

Ils descendirent vivants au shéol, eux et tout ce qui leur appartenait. La terre les recouvrit et ils disparurent du milieu de l'assemblée. A leurs cris, tous les Israélites qui se trouvaient autour d'eux s'enfuirent. Car ils se disaient : "Que la terre ne nous engloutisse pas !"

Un feu jaillit de Yahvé, qui consuma les deux cent cinquante hommes porteurs d'encens. (Nb 16,31-35)

Les distinctions que la rébellion avait estompées sont apparemment de nouveau visibles. Il semblerait, à ce point du récit, que la situation soit redevenue normale, et que la place de Moïse et d'Aaron soit de nouveau incontestée. Mais "dès le lendemain matin", l'envoûtement liturgique semble s'être dissipé.

Le lendemain, tout la communauté des Israélites murmura contre Moïse et Aaron, en disant : "Vous avez fait périr le peuple de Yahvé". Or, comme la communauté s'attroupait contre Moïse et Aaron, ceux-ci se tournèrent vers la Tente du Rendez-vous. Et voici que la nuée la recouvrit et que la gloire de Yahvé apparut. (Nb 17,6-7)

Avant que la tuerie ne commence, Moïse avait bien précisé : "C'est Yahvé qui m'a envoyé pour accomplir toutes ces œuvres et je ne les fais pas *de mon propre chef*". (Nb 16,28) Moïse ne peut déchaîner la violence sans provoquer de représailles que tant que cette affirmation reste crédible. *La violence sacrée n'entraîne dans son sillage aucune tentative de vengeance.* En revanche, toute violence d'origine purement humaine fascine, scandalise, s'intensifie, échappe à tout contrôle ou provoque des réactions vengeresses. Si la violence qu'il organise doit rétablir l'ordre, Moïse doit donner l'impression qu'il n'en est que l'instrument humain et non l'origine humaine.

J'ai été frappé par un événement contemporain similaire en lisant dans un quotidien, en date du 31 juillet 1992, le récit d'une campagne d'"épuration ethnique" entreprise par des nationalistes Serbes dans des zones que l'armée serbe venait de conquérir.<sup>3</sup> Ce qui a attiré mon attention, et m'a fait penser à Moïse affirmant à son peuple que la violence était voulue par Yahvé et non par lui, c'est le passage suivant :

Quand on leur demanda si les Serbes leur avaient expliqué les raisons de leurs actes, un Musulman qui s'était trouvé dans le train répondit : "Ils ne nous ont rien dit. Ils ont simplement dit que c'était la politique qui voulait ça, pas eux".

"Politique" est un faible substitut à "Colère Divine", mais malheureusement, c'est tout ce qui reste à la plupart de ceux qui commettent des violences sacrées. Mais c'est insuffisant. De telles justifications n'enveloppent pas la violence d'un brouillard suffisamment épais. Qu'on l'appelle politique ou colère divine, qu'on en trouve la trace dans des documents antiques racontant les tribulations des Israélites dans le désert ou dans les pages du *New York Times*, le système de la violence sacrée s'efforce avec ferveur de soustraire certaines formes de violence au

contrôle moral qu'il exige pour toutes les autres formes de violence.

Malgré tous les efforts réalisés par Moïse pour entourer la violence de précautions rituelles et liturgiques et lui conférer un statut sacré, l'insatisfaction de la communauté israélite ressurgit avec encore plus d'insistance. Le lendemain du jour où les rebelles ont été réprimés, *toute* la communauté exprime sa désapprobation. C'est cette unanimité, plus encore que l'esprit de vengeance, qui montre à quel point Moïse a failli devenir une victime. Confrontant Moïse, la communauté lui dit : "*Vous avez fait périr le peuple de Yahvé*". Le paradoxe de littérature biblique est ici à son paroxysme. En plein milieu d'un épisode de violence sacrée, le voile est déchiré. Nous avons affaire à un texte qui en surface semble vouloir justifier le mythe de la violence sacrée, alors que ce texte établit en fait publiquement que rien ne peut le justifier. La révélation biblique prend à revers les intentions pieuses de ses auteurs et de la plupart de ses lecteurs. Mais pas tout-à-fait. Cela reste en grande partie un texte en travail. Dans le monde à l'envers de l'anthropologie biblique, l'unanimité attire les soupçons, plus que la confiance, quant à l'opinion exprimée unanimement. Le fait que *l'ensemble de la communauté* accuse Moïse d'avoir tué les dissidents et qu'ensuite "elle s'attroupe contre Moïse et Aaron" prouve à quel point la communauté est sous l'emprise de la contagion mimétique, et par conséquent, à quel point elle est maintenant prête à procéder à une expulsion sacrificielle.

### **La Guerre sainte**

Comme c'était le cas pour de nombreuses autres sociétés de l'époque, l'existence culturelle d'Israël reposait sur le système sacrificiel. Là où Israël se distingue, cependant, c'est que des scrupules moraux, rudimentaires certes, mais de plus en plus affirmés, apparaissent, et commencent petit à petit à saper la capacité du système sacrificiel à transformer les tensions sociales en harmonie communautaire. La mise en place du rituel du bouc émissaire que décrit le Lévitique 16 était une innovation rituelle remarquable soigneusement conçue, mais ce n'était qu'un des procédés imaginés par Israël dans sa recherche hésitante de méthodes sacrificielles qui soient à la fois efficaces sur le plan social et convaincantes d'un point de vue religieux. La plupart de ces innovations semblent être apparues de façon spontanée à l'occasion de circonstances

sociales ou religieuses particulières. Certaines étaient des solutions sacrificielles qui avaient existé de façon latente pendant un certain temps avant de faire surface comme une des possibilités sacrificielles dont Israël disposait. Par exemple, lorsque Moïse redescend de la montagne et qu'il entend les Israélites adorer bruyamment le veau d'or, il est écrit qu'il se mit en colère parce que "Aaron leur avait donné la possibilité de devenir idolâtre alors qu'ils étaient entourés d'ennemis". L'interprétation de ce passage est exacte mais elle n'en n'épuise pas le sens. Si Moïse ne s'inquiétait que du manque de préparation militaire, la rapidité avec laquelle il réussit à réunir son armée de Lévites prouve qu'il se faisait inutilement du souci. Le texte suggère-t-il autre chose ? Je le crois. Le texte pourrait suggérer qu'Aaron a négligé non pas la menace que les forces ennemies représentent, mais les possibilités sacrificielles qu'elles offraient. "La possibilité la plus sûre, et souvent la seule, qu'ait la masse de se maintenir est l'existence d'une deuxième masse à laquelle elle se rapporte" écrit Elias Canetti.<sup>4</sup> Lorsqu'une telle "masse" n'arrive plus à produire de l'harmonie sociale par le seul recours à des moyens internes, affirme Canetti, il lui faut une "masse double" contre laquelle s'unir. Par "masse" Canetti fait référence à n'importe quelle entité sociale ou culturelle. Ce qu'il appelle "la structure à masse double" de la vie sociale représente la pièce maîtresse des sociétés anthropologiques auxquelles j'ai fait référence en parlant d'"histoire" entre guillemets.

Dans l'Israël antique, on observe une tendance prévisible à détourner la violence (ou toute forme de tension proche de la violence que les rituels religieux officiels n'avaient pas réussi à éliminer) sur des ennemis extérieurs. Il y a toujours un moment dans le récit biblique où la guerre, et plus particulièrement la guerre sainte, a commencé un jouer un rôle sacrificiel, complétant et renforçant les formes plus classiques dont le clergé était responsable. Les guerres qu'Israël commença alors à livrer apparaissent dans une large mesure comme des orgies sacrificielles complexes qui remplissent des fonctions non seulement politiques et militaires mais aussi culturelles. Les textes dans lesquels cette transformation se produit nous permettent d'observer un des moments clés de l'anthropologie, le moment où un culte religieux en perte de vitesse s'aperçoit des possibilités sacrificielles presque illimitées que lui offrent les cultures étrangères voisines. C'est le moment où les présupposés et les structures que nous appelons "histoire" commencent à fournir à Israël un débouché sacrificiel majeur.



S'il nous faut déterminer un seuil pour distinguer dans le système sacrificiel d'Israël une phase essentiellement culturelle d'une phase plutôt "historique", la traversée du Jourdain par Josué est parfaitement appropriée. La traversée du Jourdain est un moment charnière, au même titre que la traversée de la Mer Rouge qui lui sert le modèle. Il suffit de considérer les premiers épisodes marquants du livre de Josué pour se rendre compte que ce qui s'est passé est bien plus important qu'un simple déplacement géographique d'une rive à l'autre du Jourdain.

Les érudits ont depuis longtemps remarqué que le texte qui décrit la traversée du Jourdain et la bataille qui a suivi est en réalité un texte liturgique qui décrit la répétition rituelle de la traversée et de la destruction de Jéricho. D'un point de vue anthropologique, une telle convergence entre un premier événement et sa répétition rituelle, renforce, plutôt qu'elle ne diminue la fiabilité historique du document, car elle démontre que le souvenir ritualisé d'épisodes violents peut avoir sur la culture un effet exaltant. Le passage le plus remarquable de ces textes est pourtant celui qui passe peut-être le plus inaperçu : "le peuple traversa vis-à-vis de Jéricho". (Jos 3,16) Les exégètes, qui ne détectent ici aucun double sens, ne prêtent guère attention à cette phrase. Le mot "vis-à-vis" est la traduction de l'hébreu *neged*, qui ne signifie pas seulement "en face de" mais aussi "en vue de", ou "en présence de". Au-delà de son sens spatial, le terme renvoie à ce qui est devenu le centre d'intérêt de quelqu'un, le "fondement de son être", sa "préoccupation essentielle", ou, dans notre cas, le principe fondateur d'une société. Isaïe par exemple, utilise une forme du mot *neged* pour rappeler Israël vers Dieu lorsqu'il écrit :

Toutes les nations sont comme rien *devant lui*,  
il les tient pour néant et vide. (Is 40,17)

En d'autres termes, si le peuple avait traversé "vis-à-vis" de Yahvé, s'il avait traversé "devant lui" ou "en sa présence", plutôt que de se polariser sur son adversaire historique, il se serait rendu compte que les unités de base de l'histoire, "les nations", sont tenus pour rien devant Dieu. Leur ethnocentrisme sacré aurait perdu toute sa pertinence.

Gerhard von Rad parle de la transformation qui s'opère dans la conscience historique d'Israël dans ces pages de la Bible. Il montre "le rôle important que joue l'attention portée aux autres peuples" dans les textes qui décrivent les événements qui suivent la traversée du désert. Il souligne que dans ces textes "l'existence et le devoir d'Israël sont constamment mis en relation

avec l'existence d'autres peuples, par le jugement qu'il porte sur leurs coutumes et leurs péchés".<sup>5</sup> En d'autres termes, l'identité culturelle devient indissociable, selon les termes de von Rad, de "la prise de conscience que l'existence même d'Israël dépend de sa suprématie sur des nations étrangères".<sup>6</sup>

Même le choix de présenter le récit de l'invasion de Canan en des termes qui rappellent ceux utilisés pour décrire la fuite d'Égypte ne sert qu'à souligner les bouleversements religieux profonds qui lui sont liés, bouleversements provoqués par la place croissante que prend l'attention portée aux adversaires historiques. Lorsque le texte essaye par exemple de donner à Josué des allures de Moïse, des différences flagrantes apparaissent. On s'en rend particulièrement bien compte si l'on compare la théophanie dont bénéficie Josué et l'apparition de Yahvé à Moïse dans l'épisode du buisson ardent qui en est le modèle :

Or Josué, se trouvant à Jéricho, leva les yeux et vit un homme qui se tenait debout devant lui, une épée nue à la main. Josué s'avança vers lui et lui dit : "Es-tu des nôtres ou de nos ennemis ?" Il répondit : "Non ! Mais je suis le chef de l'armée de Yahvé, et maintenant je suis venu". Josué, tombant la face contre terre, l'adora et dit : "Que dit mon Seigneur à son serviteur ?" Le chef de l'armée de Yahvé répondit à Josué : "Ote tes sandales de tes pieds, car le lieu sur lequel tu te trouves est saint". Et Josué fit ainsi. (Jos 5,13-15)

L'auteur espère clairement que le lecteur remarquera les parallèles entre la vision de Josué et l'expérience que fit Moïse près du buisson ardent. Dès que notre attention s'est portée sur ces parallèles, ils ne peuvent que mettre en valeur de façon spectaculaire les différences fondamentales entre la vision de Josué et l'expérience de Moïse. A Moïse il fut dit "libère mon peuple". Ici, il ne s'agit plus de libération mais d'être "des nôtres ou de nos ennemis". L'énigme fondamentalement religieuse du "je suis celui qui est" est remplacée par l'ambiguïté du sacré primitif. A la question es-tu des nôtres ou de nos ennemis, l'ange répond "Non". Et pourtant il est armé, son épée nue prête à vaincre les adversaires de Josué. Le fait même que l'on cherche à attirer notre attention sur la proximité entre la vision de Josué et la rencontre faite par Moïse a donc pour conséquence de nous faire prendre conscience du fossé qui les sépare. La voix du buisson avait une qualité véritablement transcendante, l'ange armé de Josué n'est tout simplement que le spectre de la violence sacrée sous une forme militaire.

Ce n'est pas un hasard si c'est à ce moment précis de l'histoire culturelle d'Israël que les différentes tribus israélites ont commencé un lent processus de rapprochement qui les a conduits à former une entité politique unique. En fait, le livre de Josué décrit l'émergence simultanée de deux nouvelles institutions : la Guerre sainte et la Confédération Tribale. Une telle simultanéité ne peut être le fruit du hasard. De toute évidence, la fédération des tribus israélites requiert l'existence d'ennemis extérieurs communs et de rituels communs pour les exterminer. Fixant son regard sur ces ennemis, traversant le Jourdain "vis-à-vis" d'eux, Israël entre dans l'"histoire". La forme nouvelle que prend le système sacrificiel est celle de la "Guerre sainte", et la forme nouvelle d'organisation culturelle qui l'accompagne est la confédération tribale, ou l'amphictyon. Le fait que le récit fasse apparaître la relation entre ces deux innovations est en lui-même extraordinaire. Voici l'analyse qu'en fait Gerhard von Rad :

L'amphictyon n'était pas, en dernière analyse, une union religieuse dont le but aurait été d'accomplir en commun des rites ou de recevoir en commun la parole de Dieu dont elle dépendait pour sa survie. Il s'agissait plutôt d'un regroupement de tribus qui non seulement célébraient des activités culturelles proprement dites, mais défendaient l'épée à la main leur existence politique. Bien entendu, cet aspect de leurs activités n'était pas profane, mais tout autant cultuel que les autres et soumis à des lois et des préceptes précis. Nous voulons parler de l'institution que nous appelons la Guerre Sainte. C'est peut-être plus par la Guerre Sainte que par le pacte solennel de Shechem qu'Israël s'est véritablement constitué.<sup>7</sup>

Que signifie le fait de dire qu'une entreprise culturelle pluri-tribale s'est véritablement constituée lorsque la combinaison de circonstances religieuses et sociales dans laquelle elle apparaît crée la possibilité d'une Guerre sainte ? Cela signifie tout simplement que la Guerre sainte fournit un rituel suffisamment productif et mobilisateur, auquel toutes les tribus peuvent participer et partager ainsi un *esprit de corps* (en français dans le texte, n.d.t.) au-delà de leurs divergences tribales.

## L'anathème

Ce qui différencie la Guerre sainte des formes de belligérance mineures, c'est l'anathème. Le terme hébreu est *herem*, qui signifie "mettre à part". Il a été traduit en grec, dans la Septante, par "anathème". Cela signifie la destruction totale de toute forme de vie et de tous les objets de valeur ou prestigieux de la ville attaquée. Une fois sa pratique introduite, la nécessité absolue avec laquelle il fallait l'appliquer scrupuleusement, "religieusement", prouve à quel point il s'agissait avant tout d'un outil rituel plus que d'une pratique politique ou militaire. Pourtant, comme je l'ai déjà indiqué, au-delà d'un certain seuil, le sens du scrupule révèle plus des faiblesses culturelles que des forces. Ce sens exacerbé du scrupule que l'on associe à l'anathème est révélateur, je crois, de la fragilité du système culturel fondé par la Guerre sainte.

Pourquoi l'anathème impliquait-il la destruction totale ? Dans l'antiquité, le résultat le plus concret d'une guerre était le butin que l'on en retirait, qu'il s'agisse d'esclaves, de femmes, de troupeaux ou de richesses matérielles. La conséquence concrète de l'anathème était d'empêcher de rapporter le produit du pillage dans le camp des vainqueurs. Pourquoi une telle interdiction ? A nouveau, c'est l'explication girardienne du désir mimétique qui nous fournit la réponse la plus évidente. S'il est interdit de rapporter un butin c'est qu'il susciterait vraisemblablement des désirs mimétiques et des rivalités mimétiques que la guerre ou le sacrifice rituel s'étaient précisément fixés comme but d'éliminer. Il en résulte que l'imposition de l'anathème, qui est une version si évidente et si brutale de système sacrificiel, témoigne bien d'une forme de faiblesse, car il repose sur la crainte que la solidarité sociale engendrée par la guerre ne résiste pas à l'envie et la rancœur qui résulteraient probablement de l'arrivée massive de richesses pillées.

On s'est aperçu plus tard que l'anathème que Josué avait imposé pendant la campagne contre "Jéricho" n'avait pas été respecté, et ce qui rend ce récit si extraordinaire c'est la franchise presque perverse avec laquelle cette violation et ses conséquences nous sont racontées. Dans un premier temps, nous apprenons seulement qu'un homme du nom de Akân "prit de ce qui était anathème, et la colère de Yahvé s'enflamma contre les Israélites". (Jos 7:1) C'est par déduction et après-coup, à mon avis, qu'a été découvert la violation de l'anathème.

La conquête de "Jéricho" est immédiatement suivie d'une attaque sur Aï, une ville

canéenne. Israël fut écrasé et ce n'est qu'après cette défaite, me semble-t-il, en réaction au désarroi social qui a dû suivre que l'on s'est aperçu que l'anathème avait été violé. A partir du moment où Israël a commencé à considérer son Dieu comme un chef de guerre invincible, la défaite ne peut s'expliquer que si ce dieu tout-puissant trouve matière à critiquer son peuple et l'abandonne. La prescription essentielle du rituel de la Guerre sainte, la seule à avoir un poids suffisant pour que sa violation entraîne de sérieuses répercussions, c'est l'anathème. Ainsi, de même que Moïse a cherché par tous les moyens à expliquer la violence qui s'est abattue sur les fils d'Aaron par des transgressions antérieures, de même l'échec de la campagne contre Aï a été rétrospectivement imputé à la violation de l'anathème qui frappait Jéricho.

La "preuve" de la violation de l'anathème n'a pas été apportée par la découverte de butin parmi les biens de ceux qui revenaient de guerre. La "preuve" donnée fut l'échec de la campagne militaire. Ce n'est qu'*après* la défaite que Yahvé annonça qu'"Israël avait péché".

...on a pris ce qui était anathème, et même on l'a dérobé, et même on l'a dissimulé, et même on l'a mis dans ses bagages. Eh bien, *les Israélites ne pourront pas tenir devant leurs ennemis*, ils tourneront le dos devant leurs ennemis parce qu'ils sont devenus anathèmes. Si vous ne faites pas *disparaître du milieu de vous l'objet de l'anathème*, je ne serai plus avec vous. (Jos 7,11-12)

D'après ce texte, ce qui a fait défaut à Israël durant cette campagne contre Aï ce n'est pas la force militaire, mais le moral. Les Israélites ont perdu courage, déclare Yahvé. Il n'y a qu'un seul remède à ce manque d'*esprit de corps* (en français dans le texte, n.d.t.), c'est un rituel sacrificiel cathartique. La solution d'un problème lié à l'échec d'un rituel sacrificiel, c'est un autre rituel sacrificiel. Yahvé explique à Josué la marche à suivre :

Vous vous présenterez donc demain matin, par tribus, et la tribu que Yahvé aura désignée par le sort se présentera par clans, et le clan que Yahvé aura désigné par le sort se présentera par familles, et la famille que Yahvé aura désignée par le sort se présentera homme par homme. Enfin celui qui sera désigné par le sort en ce qui concerne l'anathème sera livré au feu, lui et tout ce qui lui appartient, pour avoir transgressé l'alliance avec Yahvé et avoir commis une infamie en Israël. (Jos 7,14-15)

Comme nous en faisons nous-mêmes tous les jours la douloureuse expérience, une

fois que l'organisation sacrificielle d'une culture sous influence biblique a commencé à ne plus fonctionner correctement, presque tout ce que l'on peut faire pour la remettre en état ne sert qu'à exposer encore plus les ficelles et les ressorts cachés du mécanisme sacrificiel. C'est exactement ce qui se passe ici. Celui qui apparaît à la fois comme coupable et victime est choisi de façon complètement arbitraire. C'est *le sort* qui détermine qui a offensé Yahvé. Si l'on imagine que les combattants se sont pour la plupart livrés à de modestes actes de pillage, on peut imaginer à quel point l'expression "l'anathème est parmi vous" a dû résonner de façon effrayante, comme le tirage au sort a dû faire l'objet d'une intense concentration liturgique, et comme ceux qui se trouvaient innocenté par le procédé ont dû faire corps contre ceux désignés comme coupables.

Pour résoudre des crises sociales, les possibilités de solutions sacrificielles dérivées du modèle originel sont presque infinies. Le principe essentiel consiste à transférer les terreurs religieuses de la communauté et les angoisses que provoquent un sentiment de culpabilité sur une victime. Bien entendu, les solutions sacrificielles qui réussissent sont celles qui déclenchent une polarisation mimétique parfaite, un consensus absolu, et un zèle sacrificiel sans faille. La puissance mimétique qui déclenche ce type d'unanimité est si forte que parfois, en fait, le résultat dépasse ce que Girard appelle "l'unanimité moins un". Même si la victime est certainement, de toutes les personnes assemblées, celle la moins susceptible de faire corps avec cette unanimité, et même si nous devons rester sceptique devant la capacité des foules sacrificielles à fabriquer le consentement de leurs victimes, on trouve des situations où la victime elle-même est prise dans le tourbillon de la contagion sacrificielle et revendique sa culpabilité. Dans le cas d'Akân, comme je viens de l'indiquer, il est fort possible qu'il ait été coupable, mais si c'est le cas, et si le tirage au sort s'avère un moyen efficace de l'identifier, il est fort peu probable qu'il ait été le seul coupable. Si le pillage a été pratiqué à grande échelle et qu'un châtement approprié risque de décimer les troupes, alors le tirage au sort est une solution ingénieuse pour désigner un coupable unique sur qui la colère de Dieu va s'abattre et pour renforcer l'interdit qu'il a violé. Une fois le coupable désigné par des voies aussi impénétrables, l'accusé reprend l'accusation à son compte. Akân se livre à une confession publique :

Alors Josué prit Akân, fils de Zérah, et le fit monter à la vallée d'Akor avec l'argent, le manteau et le lingot d'or, avec ses fils, ses

filles, son taureau, son âne, son petit bétail, sa tente et tout ce qui lui appartenait. Tout Israël l'accompagnait.

Josué dit : "Pourquoi nous as-tu porté malheur ? Que Yahvé, en ce jour, t'apporte le malheur !" et tout Israël le lapida et on le livra au feu et on leur jeta des pierres. (Jos 7,24-25)

*Vox populi, vox dei* : la voix du peuple est la voix de dieu. Celui que le sort avait désigné est tué au cours de ce qui semble avoir été une combinaison de violence collective spontanée et d'exécution rituelle organisée. Même si Yahvé avait ordonné que le coupable soit livré au feu, en fait, Akân est lapidé. Cette modification ne se produit pas sans raison. De ces deux formes de mise à mort, il y a plus de chances pour que la lapidation se soit produite spontanément. En d'autres termes, à un certain moment, la violence contrôlée de la foule qui assistait au "rituel judiciaire" semble avoir cédé la place à la violence collective mimétique, et "tout Israël le lapida". Nous sommes revenus à notre point de départ, l'unanimité moins un. De nouveau, l'aversion qu'éprouve Israël au sacrifice humain a été balayée. Néanmoins, le fait que nous, qui sommes les dépositaires de la tradition biblique, éprouvions à la lecture de ce récit une certaine gêne morale prouve que les efforts visant à donner une dimension sacrée à la mise à mort ne fonctionnent pas. Si la lecture de ces récits provoque notre réprobation, c'est parce que nous éprouvons de la compassion pour les victimes, et que nous sommes sceptiques quant aux jugements des foules, et que c'est la tradition biblique qui a fait naître ces sentiments en nous.

### **Des autels de pierres**

La traversée du Jourdain concrétise le moment où le centre de gravité sacrificiel d'Israël bascule d'un fonctionnement essentiellement culturel vers un fonctionnement dans lequel les guerres contre les ennemis "historiques" et les exécutions publiques de ceux qui ont transgressé des interdits ou renié leur foi trouvent leur place dans l'arsenal des outils sacrificiels. Après la traversée du Jourdain, les récits mêlés de ces pratiques deviennent habituels dans le paysage religieux et social des textes bibliques. Par exemple :

Josué ne ramena pas la main qu'il avait étendue avec le sabre, jusqu'à ce qu'il eût voué à l'anathème tous les habitants de Aï. Israël ne prit pour butin que le bétail et les dépouilles de cette ville, selon

l'ordre que Yahvé avait donné à Josué.

Josué incendia Aï et il en fit pour toujours une ruine, un lieu désolé jusqu'à aujourd'hui. Quant au roi de Aï, il le pendit à un arbre jusqu'au soir. (Jos 8,26-29)

Avec la ville de Aï qui se consume dans le lointain et le corps du roi qui se balance à une branche, nous avons une représentation frappante des fondations "militaires" et "judiciaires" du système sacrificiel d'Israël, et le lien entre les deux est évident. Si nous pouvions trouver un lien qui unissent ces deux formes de violence sacrée à des pratiques purement culturelles, le texte où ce lien apparaîtrait serait alors une véritable encyclopédie miniature d'anthropologie. Ce texte existe, et il fournit, en fait, trois occurrences culturelles croisées. La première se produit juste après la lapidation d'Akân : "Ils élevèrent sur lui un grand monceau de pierres qui existe encore aujourd'hui". (Jos 7,26) La deuxième se produit juste après la pendaison publique du roi de Aï :

Josué ordonna qu'on descendît de l'arbre son cadavre. On le jeta ensuite à l'entrée de la porte de la ville, et on amoncela sur lui un grand tas de pierres, qui existe jusqu'à aujourd'hui. (Jos 8,29)

Ces tumulus servent de mémorial, de lieu de souvenir. Il est très probable que les premiers tumulus furent le résultat de lapidation collective. De façon métaphorique au moins, et sûrement de façon souvent effective, la culture commence par une *lapidation*. La violence sacrificielle la plus frénétique se déroule comme une avalanche, et elle ne s'arrête pas soudainement avec la mort de la victime. Comme nous l'avons vu pour le mythe Aztec de Tezcatlipoca, la présence d'un corps humain reconnaissable en tant que tel est un handicap sérieux au processus de divinisation ou de diabolisation de la victime, tout autant qu'à la transformation mythologique de son meurtre. dans les circonstances les plus primitives, lorsque la victime est tuée à coups de couteau, c'est un démembrement qui suit le plus souvent. Un processus similaire a vraisemblablement lieu lorsque la victime est lapidée. Les pierres continuent à pleuvoir jusqu'à ce qu'elles aient entièrement "enchâssé" le corps de la victime. L'acte de violence collective a donc non seulement le pouvoir d'engendrer des solidarités sociales, mais ces solidarités peuvent aussi s'étendre dans le temps et prendre une forme physiquement mémorable par l'érection d'un autel ou d'un temple à l'endroit même où la victime a été abattue. Dans les passages que j'ai cités, on nous dit que les monticules de pierres existent toujours à l'époque où le



texte a été écrit. Ces tumulus représentent l'endroit où des meurtres se sont transformés en souvenirs, et des souvenirs sont devenus des devoirs. Le tumulus, en tant qu'autel, symbolise donc le "chaînon manquant" dans le processus qui conduit de la violence collective au culte religieux.

Pourtant, puisque l'"autel" auquel Josué 8,29 fait allusion ne semble pas avoir de dimension religieuse, n'est-ce pas exagéré que de le décrire comme un "chaînon manquant ?" De nouveau, le texte biblique nous confond par sa pertinence anthropologique. Juste après la référence au monticule de pierres sur le corps du roi de Aï, on trouve un texte qui appartient à une tradition narrative indépendante et qui a été inséré à cet endroit précis. La séquence textuelle qui en résulte est un chef-d'œuvre d'anthropologie grâce, précisément, à ce genre d'interférence éditoriale que les érudits donnent en général comme la preuve que le texte biblique n'est pas fiable. Voici ce qu'on peut lire dans les versets suivants :

Alors Josué édifia un autel à Yahvé, Dieu d'Israël, sur le mont Ébal, comme Moïse, serviteur de Yahvé, l'avait ordonné aux Israélites, comme il est écrit dans le livre de la Loi de Moïse : un autel de pierres brutes que le fer n'aura pas travaillées. Ils y offrirent des holocaustes à Yahvé et immolèrent des sacrifices de communion. (Jos 8,30-31)

A la suite du meurtre public du roi de Aï, les Israélites connaissent une période d'harmonie et de cohésion culturelles qui les ramène à des temps plus anciens, à une phase antérieure moins complexe de l'itinéraire spirituel d'Israël. Il reste une question évidente : quel est le rapport entre ces trois monuments de pierres, les monticules de pierres sous lesquels deux victimes humaines sont enterrées, et *l'autel de pierres brutes* sur lequel on offre de nouveau des sacrifices d'animaux ? La question contient presque sa réponse : le rituel qui se déroule sur l'autel fraîchement construit commémore précisément la restauration du système sacrificiel dont l'efficacité décroissante a, au départ, entraîné la déstabilisation religieuse et culturelle d'Israël. Israël semble avoir retrouvé son système sacrificiel traditionnel et par là, avoir reconquis son équilibre religieux. La boucle est bouclée. Même si les autels primitifs décrits dans ces textes sont rudimentaires, ils représentent les prototypes et les précurseurs architecturaux des grands temples de Jérusalem.

A la lumière de cette remarque, il est alors remarquable que les deux fois dans l'Évangile de Jean où la foule menace de lapider Jésus, il se trouve à l'*intérieur* du Temple. D'un point de vue symbolique, d'où les pierres pourraient-elles venir, si ce n'est des murs, du sol et des autels du Temple ? D'un point de vue *symbolique*, donc, avant même la crucifixion, le zèle sacrificiel qui y conduit a déjà commencé à compromettre l'intégrité structurelle de l'autel sacrificiel sacré au nom duquel les plus zélés prenaient les armes. Ils pénétraient dans un monde qui deviendrait un jour celui dans lequel nous vivons aujourd'hui, où chaque geste de violence sacrificielle (comme la lapidation) contribue à dilapider à un peu plus les structures sacrificielles qui légitiment la violence. Ce processus est devenu aussi implacable dans l'histoire de l'humanité qu'il l'était dans l'histoire biblique, et il ne s'arrêtera pas tant qu'il restera des pierres de l'ancienne structure sacrificielle qui ne soit jetée bas (Mt 24,2).

Au bout du compte, ce fut un autre Josué, le Jésus dont parle les Évangiles, qui s'enfonça dans le Jourdain de façon vraiment décisive, non pas "vis-à-vis" (*neged*) de ses ennemis détestés, mais "en présence de" (*neged*) son Dieu. Ce Josué/Jésus devint la victime d'une violence sacrificielle sur laquelle son ancêtre homonyme régnait, et pour que le parallèle soit parfait, qui ne laissa derrière lui aucun "monceau de pierres" qui aurait pu faire l'objet d'un autel sacrificiel de plus. Elles se rendirent au tombeau et virent qu'il était vide.

## Chapitre 9

### Les Prophètes

Ce qu'illustre le récit de la conquête c'est que si ce récit s'était arrêté là, il n'aurait jamais pu devenir la Bible.<sup>1</sup>

Eric Gans

•

La tragédie grecque et la tradition prophétique judaïque sont apparues à un moment où plus aucun système sacrificiel ne semblait fonctionner, où les sacrifices ne débouchaient que sur toujours plus de violence, où toute pratique victimaire en provoquait de nouvelles qui à leur tour entraînaient le recours à des sacrifices... Le Judaïsme, et dans une moindre mesure, la tragédie grecque propose une réponse à la question suivante : comment vivre dans un monde où les dieux sacrificiels ont disparu ?<sup>2</sup>

Sandor Goodhart

•

Avec le rejet inefficace et superficiel du sacrifice proposé par Caïn ou avec la substitution animale qu'amène la fidélité d'Abraham, la Bible entreprend le récit unique au monde de l'entreprise la plus incroyable, la plus exigeante moralement et la plus audacieuse du point de vue religieux : extirper petit à petit l'humanité de l'emprise de la violence sacrée, du culte sacrificiel et du mécanisme du bouc émissaire, entreprise amorcée par fidélité presque aveugle en un Dieu qui avait choisi comme agents historiques des esclaves, et un crucifié comme messie. Mais parce que en tant qu'êtres humains nous sommes socialement et psychologiquement adaptés à l'organisation sacrificielle, le renoncement au sacrifice s'est fait, et continue de se faire, par à-coups. Mis à part le moment extraordinaire où Jésus, du haut de sa croix, a prononcé les paroles "Père, pardonne-leur car ils ne savent pas ce qu'ils font", chaque rejet du sacrifice s'est produit à l'intérieur du système sacrificiel, même si la puissance de ce système s'affaiblit. Certains peuvent

arriver par la grâce, la dévotion, la conversion ou l'abnégation à se libérer des réflexes mimétiques et sacrificiels, mais ils continuent d'habiter un monde qui, comme celui de la Bible, rejette le sacrifice de façon sacrificielle.

Avec l'émergence des institutions nationales israélites et en particulier grâce à la construction du Temple de Jérusalem, sous Salomon, Israël est entré dans une phase nouvelle de son histoire. Bien sûr, pour une grande part, Israël a continué à se positionner vis-à-vis de ses ennemis, et leur livrer bataille demeurait un devoir à la fois religieux et patriotique, mais le formidable Temple de Jérusalem, là où se pratiquaient les rituels avec sacrifices d'animaux, devint le nouveau centre de la vie religieuse. Avec plus ou moins de résistance et de coopération, les rois et les prêtres du Temple jouèrent leur rôle respectif de chefs de la vie politique et religieuse d'Israël. Une troisième force finit par émerger, dont le destin allait changer le paysage religieux et moral d'Israël, le mouvement prophétique. Les rois, les prêtres et les prophètes, voici les forces centrales de la dynamique culturelle d'Israël, de l'époque de Samuel à l'exil babylonien.

Le terme "prophète", en hébreu *nabi*, désigne des groupes archaïques d'enthousiastes religieux si différents qu'il en perd presque son sens spécifique. Pourtant, dominant sans conteste tous ceux à qui le terme a été appliqué, que ce soit en Israël ou dans les cultures voisines, on trouve les grands prophètes d'Israël dont la vie, les actes et les paroles figurent dans les différents livres de la Bible qui portent leur nom : Amos, Osée, Isaïe, Jérémie, Ezéchiel, et ainsi de suite. Ces hommes étranges et saisissants se distinguent aisément des autres prophètes qui appartenaient à des guildes prophétiques ou à des fraternités actives dans de nombreuses cultures de l'époque, y compris en Israël. Bien que leurs écrits soient placés à la fin de la Bible hébraïque et de l'Ancien Testament chrétien, c'est en grande partie grâce à eux que la Bible telle que nous la connaissons aujourd'hui s'est constituée.

La valeur anthropologique essentielle de la Bible est qu'elle nous permet d'observer les structures et la dynamique de la vie culturelle et religieuse conventionnelles de l'humanité et d'être témoin de la façon dont ces structures s'effondrent sous le poids d'une révélation incompatible avec elles. Ce processus, inscrit dans l'histoire, fut lent. Même si la plupart des premiers prophètes ne recèlent qu'une fraction de la grandeur de ceux qui allaient les suivre, on peut néanmoins observer dans leur ministère les prémices de ce qui allait advenir. Ce que ces

prophètes peuvent nous apprendre, par conséquent, ne peut s’appréhender qu’en comprenant comment ils sont apparus, en incarnant des pulsions anti-sacrificielles en gestation dans l’histoire culturelle d’Israël depuis son origine.

Dans les pages qui suivent, je me propose de commenter brièvement quatre épisodes qui mettent en scène des prophètes venant de périodes extrêmement différentes de l’entreprise spirituelle et anthropologique biblique : Elie, Michée, Jérémie et Daniel. Quelle que soit l’ancienneté de ces récits, si le seul intérêt à les analyser était de satisfaire une certaine curiosité historique, l’exercice n’aurait pas grand intérêt. En revanche, en mettant ces textes en rapport, je suis persuadé que nous pouvons y gagner une perspective remarquable sur les questions spirituelles, historiques et anthropologiques qui sont au cœur de la crise culturelle actuelle.

### **Elie : le sacrifice anti-sacrificiel**

Parmi les premiers prophètes, un des plus célèbres est Elie, un homme qui vécut sous le règne du roi Achab, un des rois les plus odieux de la Bible. Sous l’influence de sa femme Jézabel, Achab dressa un autel dédié à Baal, le dieu canéen de la fertilité et, ajoute le texte en utilisant un euphémisme, il “fit encore d’autres offenses”. (1R 16,33) Pour mieux comprendre l’atmosphère religieuse qui régnait sous Achab et la nature probable des “autres offenses” commises, voyons ce que dit le verset suivant :

De son temps, Hiel de Béthel rebâtit Jéricho ; au prix de son premier-né Abiram il en établit le fondement et au prix de son dernier-né Segub il en posa les portes. (1 R 16,34)

Il s’agit là d’une référence explicite à ce que l’on appelle des sacrifices de fondation. Au cours de ces rituels, fréquents à l’époque biblique en terre de Canaan, on sacrifiait des êtres humains, en particulier des enfants, aux dieux protecteurs de la cité ou du bâtiment que l’on avait construit, et le corps des victimes était placé en-dessous ou à l’intérieur des fondations ou des murs. En faisant allusion à ces pratiques bien connues dans le verset qui fait immédiatement suite à la remarque sur les “autres offenses” d’Achab, l’auteur de ce texte sous-entend qu’il fallait s’attendre à ce que le culte de Baal, très populaire à l’époque d’Achab, finisse par tolérer ce genre

de sacrifices. Le texte laisse entendre qu'une dérive vers ce genre de pratiques était inévitable. Les sacrifices humains étaient non seulement considérés comme la plus choquante des pratiques cananéennes, mais celle vers laquelle toutes les autres convergeaient inéluctablement. Plus loin dans le texte, par exemple, il est dit de Achaz, roi de Juda :

Il imita la conduite des rois d'Israël, et même il fit passer son fils par le feu, selon les coutumes abominables des nations que Yahvé avait chassées devant les Israélites. Il offrit des sacrifices et de l'encens sur les hauts lieux, sur les collines et sur tout arbre verdoyant. (2 R 16,3-4)

Faire "passer son fils par le feu" est un euphémisme courant dans le monde antique pour signifier "sacrifier son enfant". Les "hauts lieux" décrit l'emplacement des cultes sacrificiels qui s'étaient développés dans les campagnes. Comme les sacrifices humains étaient la forme de perversion religieuse la plus horrible commise sur ces autels, l'expression "les hauts lieux" devint synonyme d'autels consacrés aux sacrifices humains. Une référence supplémentaire aux mœurs païennes de Achab nous est donnée dans le deuxième livre des Rois, lorsqu'il est question de Manassé, le détesté roi de Juda :

Il fit ce qui déplaît à Yahvé, imitant les abominations des nations que Yahvé avait chassées devant les Israélites. Il rebâtit les hauts lieux qu'avait détruits Ezéchias, son père, il éleva des autels à Baal et fabriqua un pieu sacré, comme avait fait Achab, roi d'Israël...Il construisit des autels à toute l'armée du ciel dans les deux cours du Temple de Yahvé. Il fit passer son fils par le feu. (2 R 21,2-6)

La condamnation de l'apostasie d'Achab semble reposer sur l'idée que, à moins que l'on y trouve un correctif, ses goûts païens conduiraient (ou avaient peut-être déjà conduit) aux mêmes abominables sacrifices humains que Hiel et Manassé avaient pratiqués. Parmi les "autres crimes", donc, et détesté plus que tout, se trouve le sacrifice humain. En fait, depuis que Jézabel, l'épouse d'Achab, d'origine syrienne, avait commencé à "massacrer les prophètes de Yahvé", une forme non rituelle de sacrifices humains existait déjà. La question qu'il faut se poser est bien sûr la suivante : avec quelles ressources religieuses ou morales les forces opposées au sacrifice que commande Elie vont-elles réagir à cette abomination ? Va-t-on mettre un terme aux outrages sacrificiels par des moyens sacrificiels ? Les comportements scandaleux vont-ils exercer une

fascination mimétique telle qu'ils servront de modèle à la tentative qui vise à les éliminer ? Il suffit de regarder autour de soi pour s'apercevoir que cette question reste d'une actualité brûlante.

Elie tint tête à Achab et l'accusa d'apostasie. Il exigea que soit organisé une compétition sur le mont Carmel entre lui-même, vrai prophète de Yahvé et les 450 prophètes de Baal. Lorsque "tout Israël" fut assemblé sur la montagne, Elie, en tant qu'unique porte-parole de Yahvé, suggéra que se déroule une compétition entre les deux rituels, l'un accompli par les prophètes de Baal, et l'autre par lui-même, prophète de Yahvé. Elie ainsi que les prophètes de Baal devaient ériger un bûcher, égorger un taureau, le dépecer et le déposer sur le bois. Il était proscrit d'enflammer le bois. Puis les 450 prophètes de Baal et le prophète de Yahvé devaient commencer la compétition rituelle pour déterminer quel dieu était le Dieu véritable.

Elie dit aux prophètes de Baal : "Vous invoquerez le nom de votre dieu et moi, j'invoquerai le nom de Yahvé : le dieu qui répondra par le feu, c'est lui qui est Dieu". (1 R 18,24) *Le dieu qui répondra par le feu, c'est lui qui est Dieu.* Voici bien un principe de religion primitive. Dans l'Ancien Testament comme ailleurs, le feu est souvent synonyme de violence sacrée. Quand les fils d'Aaron périrent dans un affrontement rituel, le texte dit : "De devant Yahvé jaillit alors une flamme qui les dévora, et ils périrent en présence de Yahvé". (Lv 10-2) Dans ce cas comme dans de nombreux autres, le feu est synonyme de violence sacrée, mais la violence sacrée n'est pas le fait d'agents métaphysiques. La violence sacrée est le fait d'une foule saisie de frénésie religieuse. Pour que le feu puisse venir de Yahvé, ou qu'un dieu puisse répondre par le feu, il faut que les ardeurs religieuses soient enflammées. La compétition entre Elie et les 450 prophètes va permettre de déterminer qui peut "enflammer" "tout Israël" avec forme la plus convaincante de zèle religieux primitif. Ce sont les prophètes de Baal qui ouvrent la compétition :

[Les prophètes de Baal] prirent le taureau qu'il leur avait donné et le préparèrent, et ils invoquèrent le nom de Baal, depuis le matin jusqu'à midi en disant : "Ô Baal, réponds-nous !" Mais il n'y eut ni voix ni réponse ; et ils dansaient en pliant le genou devant l'autel qu'ils avaient fait. A midi, Elie se moqua d'eux et dit : "criez plus fort"....Ils crièrent plus fort et ils se tailladèrent, selon leur coutume avec des épées et des lances jusqu'à l'effusion du sang. Quand midi fut passé, ils se mirent à vaticiner..., mais il n'y eut aucune voix, ni réponse, ni signe d'attention. (I R 18,26-29)

En se moquant des prophètes de Baal avec tant d'audace et en leur lançant des insultes, Elie introduit précisément cette voix discordante qui agit de façon si destructrice sur l'unanimité des religions primitives. Quand arrive son tour d'invoquer le feu, Elie verse de l'eau sur la carcasse pour mettre en relief de façon encore plus spectaculaire la puissance de son dieu. Mais en réalité, ce sont ses railleries qui agissent comme une douche froide sur la ferveur religieuse de ses opposants et qui l'empêcha de s'emparer des spectateurs. Les prophètes de Baal répondirent aux moqueries intimidantes d'Elie par encore plus de démonstrations rituelles débridées et spectaculaires au cours desquelles les prophètes "se tailladèrent, selon leur coutume avec des épées et des lances jusqu'à l'effusion du sang". La fonction de cette "coutume", fréquente dans les sociétés primitives, est claire. L'esprit saisi de frénésie religieuse est un esprit dans un tel état d'excitation mimétique que des gestes rituels, en particulier des gestes violents qui provoquent des effusions de sang, peuvent déclencher des débauches de violence similaires à celles que leurs auteurs déclareront après coup être précisément des manifestations divines de violence. En d'autres termes, le comportement des prêtres de Baal est parfaitement compréhensible à la lumière de leur intention sous-jacente qui est de produire une manifestation convaincante de violence sacrée.

Le récit vise à démontrer la supériorité morale et religieuse du prophète de Yahvé sur les prophètes de Baal. La supériorité d'Elie, telle qu'elle apparaît, pourrait consister en une habile exploitation de la frénésie mimétique que ses adversaires étaient en mesure susciter. Ce serait une erreur de croire que la compétition entre Elie et les prophètes de Baal met d'abord en scène le rituel de Baal puis celui dédié à Yahvé proposé par Elie. Le rituel orchestré par Eli débute précisément lorsque celui célébré par les prophètes de Baal commence à exercer son influence mimétique sur les spectateurs. Elie se contente d'utiliser leur rituel comme prélude pour le sien. De fait, ce qui rend la conclusion du rituel d'Elie si convaincante sur le plan anthropologique c'est qu'elle fait suite à la violence et à la sauvagerie de celui des prophètes de Baal. Quand leur rituel prend fin sans qu'ils aient réussi à convaincre leur dieu de "répondre avec le feu", c'est le tour d'Elie. Il y a une fierté visible de la part de l'auteur à indiquer que Elie n'a eu besoin d'aucun excès rituel vulgaire pour convaincre son dieu de répondre par le feu, mais cette fierté ne s'exerce pas là où il faudrait : l'important n'est pas qu'Elie ait pu invoquer le feu divin sans l'aide d'un rituel, mais



qu'il l'est invoqué en exploitant la puissance mimétique et le potentiel cathartique dégagés par les excès de ses adversaires.

Les prophètes de Baal avaient peut-être très bien compris ce que beaucoup savaient dans l'Antiquité, qu'un dieu qui répond par le feu est un dieu dont les adorateurs sont à tel point animés de zèle divin qu'ils en deviennent les agents enthousiastes (le mot "enthousiasme" vient du grec *en-theos* qui désigne à l'origine une forme de possession qui accompagne traditionnellement les extases rituelles). Et pourtant, les prophètes de Baal ne semblent pas avoir suffisamment compris le fonctionnement de ce phénomène contagieux pour pouvoir consciemment diriger leur rituel vers ceux qui sont réunis pour l'observer. Leur point de mire liturgique étaient Baal, leur dieu, et l'animal sacrificiel dont il l'implorait de dévorer la carcasse. Elie, en revanche, semble avoir compris que le véritable point de mire de la violence religieuse qu'il cherchait à susciter n'était ni le bûcher, ni la carcasse mais les spectateurs. Il commence l'invocation rituelle du dieu qui répond par le feu en attisant les braises rougeoyantes du rituel raté des fidèles de Baal. Il fait face à la *foule*.

Alors Elie dit à tout le peuple : "Approchez-vous de moi" ; et tout le peuple s'approcha de lui. Il répara l'autel de Yahvé qui avait été démoli. Elie prit douze pierres, selon le nombre des tribus des fils de Jacob...et il construisit un autel au nom de Yahvé. (1 R 18,30-32)

"Approchez-vous," dit Elie. Pour bien comprendre la portée rituelle de cette phrase, il nous faut en saisir l'implication psychologique aussi bien que physique. Elie verse ensuite de l'eau sur la carcasse du taureau immolé, une gesticulation presque comique qui ramène l'attention de ses adversaires de nouveau vers l'autel. Son attention à lui, en revanche, reste fixée sur la foule, le bois sec sur lequel retombent les braises du spectacle païen de la violence rituelle. Son rituel consistait à attiser ces braises. S'il devait se produire une épiphanie de colère divine, c'est là que le dieu qui répond par le feu se manifesterait. Une fois le feu ranimé, Elie insiste sur le fait que ce qui est sur le point de se produire n'est pas son fait, mais celui de Yahvé :

A l'heure où l'on présente l'offrande, Elie le prophète s'approcha et dit : "Yahvé, Dieu d'Abraham, d'Isaac et d'Israël, qu'on sache aujourd'hui que tu es Dieu en Israël, que je suis ton serviteur et que c'est *par ton ordre* que j'ai accompli toutes ces choses". (1 R 18,36)

Elie voulait que l'on sache qu'il agissait en tant que représentant de Yahvé et sur son

ordre. Comme pour Moïse, sa capacité à convaincre sur ce point était essentiel à la réussite du rituel qu'il organisait. Dans une situation si chargée sur le plan sacrificiel, le simple fait de déclarer solennellement que les événements spectaculaires qui allaient suivre étaient voulues par un dieu que des idolâtries païennes avaient irrité, suffisait certainement à déclencher ces événements spectaculaires :

Et le feu de Dieu tomba et dévora l'holocauste et le bois, les pierres et la terre, et il absorba l'eau qui était dans le canal. Tout le peuple le vit ; les gens tombèrent la face contre terre et dirent : "C'est Yahvé qui est Dieu". Elie leur dit : "Saisissez les prophètes de Baal, que pas un d'eux n'échappe !", et ils les saisirent. Elie les fit descendre près du torrent du Qishôn, et là il les égorgea. (1 R 18,38-40)

Il ne suffit pas de constater qu'à l'évidence, Elie a eu recours à un sacrifice humain. C'est certainement abominable sur le plan moral et un tel texte peut choquer tout pieux lecteur de la Bible s'il le considère avec franchise, mais les sacrifices humains en tous genres étaient habituels dans l'antiquité. Ce qui rend ce récit unique, c'est que le sacrifice humain spectaculaire que le prophète accomplit avait pour but de mettre un terme aux cultes sacrificiels et à ce qui y conduisait, les mensonges des religions.

### **Michée**

Un autre élément dont il faut tenir compte dans le conflit entre Elie et les prophètes de Baal, c'est que de toute évidence ils étaient 450 et qu'Elie était seul. Bien qu'on trouve également en Israël, comme nous allons le voir, des guildes prophétiques, de par sa nature même, la vocation prophétique y était d'essence solitaire, alors que les traditions prophétiques des cultures environnantes étaient le plus souvent constituées d'écoles d'extatiques dont les incantations prophétiques n'étaient guère plus que des formes frénétiques de contagion mimétique. Je me propose donc, tant que l'atmosphère religieuse du IXe siècle avant Jésus-Christ est encore présente à l'esprit du lecteur, de commenter une autre rencontre entre le pervers roi Achab et un prophète. Il s'agit également du récit d'une compétition entre une fraternité prophétique et un prophète solitaire, bien que dans ce cas la fraternité comme le prophète soient,

en apparence du moins, disciples de Yahvé.

Le récit débute lorsque Josaphat, souverain du royaume méridional de Juda, effectue une visite en Israël, le royaume septentrional. Le roi d'Israël, Achab, saisit l'occasion pour tenter de forger une alliance avec Josaphat afin de reprendre aux Araméens la ville de Ramot de Galaad qu'il convoitait. Les influences mimétiques sont perceptibles dès le début du drame :

Le roi d'Israël dit à ses officiers : “Vous savez bien que Ramot de Gallad est à nous, et nous ne faisons rien pour l'arracher des mains du roi d'Aram !” Il dit à Josaphat : “Viendras-tu avec moi combattre à Ramot de Galaad ?” Josaphat répondit au roi d'Israël : “Il en sera pour moi comme pour toi, pour mes gens comme pour mes gens, pour mes chevaux comme pour tes chevaux”. (1 R 22,3-4)

Achad semble déçu du manque de zèle de ses partisans à reprendre Ramot de Galaad. Et Josaphat ne semble pas non plus faire preuve de beaucoup d'intérêt. Tel un personnage de Shakespeare, Achab joue de la rivalité latente entre les officiers d'Israël et le roi de Juda en agitant sous leurs yeux Ramot de Galaad et en manifestant ouvertement son propre désir pour la ville araméenne. Ramot de Galaad devient d'autant plus désirable aux yeux de tous ceux qui sont concernés que le désir d'Achad l'a mise en valeur. Cependant, la mimésis ne s'arrête pas vraiment là. Elle s'insinue dans la réponse de Josaphat à Achab. “Il en sera pour moi comme pour toi”, affirme-t-il, “pour tes gens comme pour mes gens, pour mes chevaux comme pour tes chevaux”. Ces paroles ressemblent étrangement à ces comptines que l'on entend dans les cours d'école dans le monde entier. En réponse à l'invitation à participer à la campagne militaire, Josaphat commence immédiatement à se mesurer non pas à son ennemi potentiel mais à son futur allié. Ce qui sous-tend l'alliance entre Achab et Josaphat, c'est la rivalité qui existe entre eux et que leur campagne commune contre les Araméens, si elle réussit, devrait contribuer à apaiser. Le principe est toujours le même : la rivalité mimétique se transforme en camaraderie aux dépens d'une victime ou d'un ennemi commun.

Avant de se lancer dans la guerre, cependant, Josaphat insiste pour que les deux rois consultent la parole de Yahvé. Achab rassemble alors les quatre cents prophètes dont il disposait à sa cour. Comme les Canéens de l'époque, les guildes prophétiques d'Israël rendaient souvent leurs oracles au cours de trances collectives. Avec une telle pression mimétique comme point de départ,

il est facile de prévoir quels seront des décrets divins. Achab avait la guide prophétique à ses ordres et devant la réticence de Josaphat, il convoque ses prophètes.

Le roi d'Israël rassembla les prophètes au nombre d'environ quatre cents, et leur demanda : Dois-je aller attaquer Ramot de Galaad, ou dois-je y renoncer ? Ils répondirent : "Monte, Yahvé la livrera aux mains du roi". (1 R 22,6)

Avec l'aide de ces quatre cents prophètes, en particulier des plus zélés d'entre eux, et bénéficiant de surcroît de l'impressionnant étalage de sa puissance régaliennne, la campagne qu'envisage Achab contre Ramot de Galaad semble prendre l'allure d'une belle et noble cause. On ne peut certes pas reprocher à Achab de ne pas savoir utiliser les symboles du pouvoir de la façon la plus avantageuse. Ni aux prophètes de rendre des oracles inattendus :

Le roi d'Israël et Josaphat, roi de Juda, étaient assis chacun sur son siège, en grand costume, sur l'aire devant la porte de Samarie, et tous les prophètes se livraient à leurs transports devant eux. Sédécias fils de Kenaana se fit des cornes de fer et dit : "Ainsi parle Yahvé. Avec cela tu encorneras les Araméens jusqu'au dernier". Et tous les prophètes faisaient la même prédiction, disant : "Monte à Ramot de Galaad ! Tu réussiras, Yahvé la livrera aux mains du roi". (1 R 22,10-12)

Les trances collectives sont essentiellement des machines sacrificielles au point mort. Il suffit pour qu'elles se mettent en mouvement que Sédécia prononce la bonne parole et qu'il enclenche une vitesse. Avec zèle, il déploie alors ce qui n'est guère autre chose qu'une parodie des signes prophétiques que les prophètes postérieurs accompliront à l'occasion. Il met en scène ses envies de meurtre tout en leur fournissant une justification divine. Ses gestes sont comparables à ceux des prophètes de Baal sur le Mont Carmel quand "ils s'entaillaient la peau, comme le voulait la coutume, avec des épées et des javelots jusqu'à ce que le sang coule sur leur corps".

Josaphat semble penser que la voix d'un seul prophète serait un moyen plus fiable de connaître la vérité divine que tout une troupe en transe. Il demande donc s'il n'y a pas d'autres prophètes par l'intermédiaire de qui ils pourraient consulter Yahvé. Avec réticence, Achad admet qu'il y a bien Michée, mais qu'il le hait car il ne lui prophétise jamais des événements favorables. Gentiment remis à sa place par Josaphat, Achad accepte en renâclant d'écouter ce que Michée a à dire sur le sujet.

Le messager qui était allé chercher Michée met en garde le prophète et le lecteur contre l'unanimité irrésistible qui est en train de se constituer. D'un clin d'œil et d'un hochement de tête, il invite Michée à se montrer prudent et à participer au maelström mimétique dont les forces tourbillonnantes s'accumulent dans le palais royal. La scène est prête pour un affrontement spectaculaire. Et pourtant, à notre grand étonnement, lorsque Achab demande à Michée s'il doit se rendre à Ramot de Galaad, Michée lui répond exactement la même chose que ce qu'avaient dit les prophètes de cour. "Monte ! Tu réussiras. Yahvé la livrera aux mains du roi" lui dit-il. Soit le maelström mimétique est trop puissant pour que Michée arrive à y résister, et il est alors en train d'y succomber, soit il joue à répéter les mots exacts des prophètes d'un ton si sarcastique que même ceux qui sont le plus désireux de le croire ne peuvent ignorer l'ironie avec laquelle il les prononce. C'est vraisemblablement la deuxième hypothèse qui est la bonne, car Achab semble s'apercevoir que Michée ne dit pas la vérité. Il exige une nouvelle prédiction. Alors Michée réplique : "J'ai vu tout Israël dispersé sur les montagnes comme un troupeau sans pasteur". (1 R 22,17)

Remarquons que non seulement l'esprit prophétique est d'une grande lucidité mais que la personnalité prophétique est ancrée dans une vérité plus stable que les sables mouvants de l'ordre social de sorte qu'elle peut résister à la force contagieuse du consensus social. La preuve la plus éclatante que Michée a réussi à se soustraire au maelström, c'est que lorsqu'il observe l'assemblée des Israélites, ce n'est pas une nation solide, unie et prête à combattre ses ennemies qu'il voit. Ce qu'il voit, et que Sédécias et les prophètes de son entourage ne peuvent même pas imaginer, c'est "Israël dispersé comme un troupeau sans pasteur". C'est la capacité de faire une telle observation dans de telles circonstances qui révèle la spécificité sociale du prophète et qui rend son existence si extraordinaire d'un point de vue anthropologique.

Cependant, une telle indépendance par rapport aux trames sociales inévitables de sa propre culture a un prix, et Michée, comme ses descendants, les prophètes postérieurs, commence à payer. Sédécias "s'approcha et frappa Michée à la mâchoire". (1 Roi 22,24) Le système sacrificiel se resserre alors un instant autour de celui qui l'a jugé :

Le roi d'Israël ordonna : "Saisis Michée et remets-le à Amôn, gouverneur de la ville, et au fils de roi Yoash. Tu leur diras :

Ainsi parle le roi. Mettez cet homme en prison et nourrissez-le strictement de pain et d'eau jusqu'à ce que je revienne sain et sauf". Michée dit : "Si tu reviens sain et sauf, c'est que Yahvé n'a pas parlé par ma bouche". (1 R 22,26-28)

Il s'agit là d'un moment capital, le moment où le récit biblique passe des premiers prophètes aux prophètes postérieurs. Dès que Michée apparaît dans l'histoire du mouvement prophétique d'Israël après avoir suscité la réprobation de la société et en avoir souffert, commence une nouvelle phase de la vocation prophétique. En défendant parfois la *cause* des victimes, les premiers prophètes ont eu à affronter les puissants et à subir, à l'occasion, leur mépris, mais ce sont essentiellement les prophètes postérieurs qui ont véritablement connu le *sort* de victime. Le statut victimaire des prophètes, qui apparaît si clairement dans certains passages de Jérémie et d'Isaïe, n'a émergé que graduellement, mais dans le coup que Sédécias donne à Michée, on peut aisément reconnaître la direction que la vocation prophétique prendra inéluctablement.

Avant de jeter un rapide coup d'œil aux prophètes postérieurs, et afin de mieux les comprendre, arrêtons-nous un instant pour nous demander comment et où le prophète Michée a-t-il trouvé la force mentale et spirituelle de résister à l'attraction sociale de ceux qui sont pris dans la frénésie sacrificielle. Bien qu'entouré d'une foule au comble de son enthousiasme, Michée a réussi à garder la tête froide. Comment a-t-il fait ? Où a-t-il trouvé le point archimédien extérieur à l'emprise du social à partir duquel il a pu en voir les illusions et le peu de valeur. C'est Michée lui-même qui nous donne la réponse. Avec sous les yeux toute la pompe et la magnificence royale d'Israël, la seule chose que voit Michée c'est "Yahvé assis sur son trône ; tout l'armée du ciel se tenait en sa présence". (1 Roi 22,19) Nous avons ici un indice de ce qui deviendra essentiel avec les prophètes postérieurs et constituera la spécificité la plus remarquable de Jésus, la primauté accordée à Dieu. Ceux qui pensent que l'on peut être immunisé contre la mimésis sociale en faisant l'économie de ce principe se croient plus forts qu'ils ne le sont et se privent de la plus belle chance spirituelle que notre époque affolée puisse nous offrir.

## Jérémie

L'impopularité du prophète, la primauté qu'il accorde à Dieu et la justesse de sa

compréhension du fonctionnement social ne constituent pas des aspects isolés et indépendants de son étrange vocation. Au contraire, les attaques dont il fait l'objet expliquent la justesse de ses positions au même titre que leur impopularité entraîne son exclusion sociale. Ces positions n'étaient pas populaires parce que "les voies de Dieu ne sont pas celles de l'homme". Tandis que ses contemporains ne pouvaient faire abstraction du contexte religieux et social, le prophète se déterminait par sa relation personnelle à Dieu. Les prophètes en tant que groupe étaient particulièrement susceptibles d'être impopulaires parce que la réprobation sociale est un ingrédient indispensable à la constitution de l'esprit prophétique. Non seulement la compréhension qu'avaient les prophètes des vanités sociales et religieuses résultait-elle de ce qu'ils étaient victimes de ces illusions, mais les prophètes accordaient à Dieu la primauté parce que le Dieu de la Bible est le Dieu des victimes et qu'il dissipe les mythes qui voilent leur visage et étouffent leur voix.

La puissance révélatrice du prophète dépend de sa proximité du "point fixe dans un monde en rotation", le point de lucidité dans un monde affolé, celui qu'occupe la victime de cet affolement. La position énigmatique qu'occupe le prophète dans l'histoire comme dans la Bible s'explique par "le paradoxe de la victime" : la victime est secondaire sur le plan social, mais essentielle d'un point de vue anthropologique. La victime est la pierre que ceux qui édifient le consensus culturel rejettent afin, précisément, de créer ce consensus. En tant que marginal ostracisé siégeant au centre éblouissant du maelström social, la victime peut arriver à comprendre ce qui ne peut se comprendre que de là où elle se trouve. La convergence qui s'observe entre le prophète et la victime est un des traits les plus spectaculaires et les moins équivoques de la spécificité de la révélation biblique.

Même si les premiers prophètes condamnent systématiquement les rituels sacrificiels, ils ne commencent qu'à peine à se libérer de la pensée sacrificielle. Abraham avait certes répudié un type de sacrifice en faveur d'une forme plus acceptable, mais parmi les premiers prophètes, nombreux furent ceux qui comme Elijah cherchèrent à éliminer les formes de sacré primitif qu'ils condamnaient sur le plan moral et religieux par des actes sacrificiels difficiles à distinguer de ceux qu'ils s'efforçaient d'éradiquer. A l'instar de ces premiers prophètes (Samuel, Elijah et bien d'autres), les grands prophètes d'Israël dont les écrits se trouvent dans la Bible vivaient encore

dans un monde qu'éclairait le concept de *colère divine*. Et c'est pourtant dans leurs actions que nous percevons les prémisses d'un monde qu'éclaire la *compassion divine*. Leur vie est le creuset dans lequel ont eu lieu les premières transformations anthropologiques qui se sont poursuivies jusqu'à aujourd'hui.

Je l'ai déjà souligné, ce qui donnait aux prophètes la force de résister au mépris et la haine, c'était l'expérience de la proximité avec Dieu. La plupart des prophètes évoquent le moment constitutif de cette expérience, lorsqu'ils ont pour la première fois éprouvé la nécessité de s'adresser à leur peuple de façon prophétique, le moment où ils ont entendu l'appel. Ils ont parlé de ce moment comme du point de départ d'une nouvelle vie. L'appel impliquait non seulement une nouvelle "vocation" mais aussi une nouvelle vie, une redéfinition de soi. C'est ce que l'on appelle une conversion. Néanmoins, une fois qu'ils avaient entendu cet appel, les prophètes se retrouvaient souvent privés des ressources sociales et psychologiques sur lesquelles peuvent toujours compter ceux qui demeurent dans la sphère sociale. C'est à nouveau chez von Rad que nous trouvons la meilleure formulation de ce phénomène :

L'importance que les prophètes accordent à l'appel qu'ils ont entendu montre bien qu'ils se sentent coupés du capital religieux sur lequel s'appuie le reste de la société... Le fossé qui sépare les prophètes de leur vie antérieure est si profond qu'aucune de leurs amitiés antérieures ne se prolonge dans leur nouvelle vie.<sup>3</sup>

Jérémie est la parfaite incarnation du destin tragique des prophètes. La vocation prophétique a pris chez lui un tournant décisif et avec l'aide de son exécuter littéraire, il nous a laissé le récit le plus détaillé que l'on connaisse de la vie d'un prophète. Quarante-cinq années durant, Jérémie a accompli sa mission prophétique. Il avait prévu les désastres historiques qui culminèrent en 587 avant Jésus-Christ avec la destruction de Jérusalem et du Temple. Selon la légende, il aurait été lapidé en Egypte par d'autres Juifs.

Le moment initial de la vocation de Jérémie anticipe de façon spectaculaire la réprobation sociale dont il fera plus tard l'objet. Très clairement, alors même qu'il entend l'appel, Jérémie est précisément préparé à affronter le mépris de la société. Voici les paroles de Yahvé à Jérémie le jour où il l'appela :

Quant à toi, tu te ceindras les reins,



tu te lèveras, tu leur diras  
tout ce que je t'ordonnerai, moi.  
Ne tremble point devant eux,  
sinon je te ferai trembler devant eux.  
Voici que moi, aujourd'hui même, je t'ai établi  
comme ville fortifiée,  
colonne de fer et rempart de bronze  
devant tout le pays :  
les rois de Juda, ses princes,  
ses prêtres et le peuple du pays.  
Ils lutteront contre toi,  
mais ne pourront rien contre toi,  
car je suis avec toi,  
- oracle de Yahvé -  
pour te délivrer.  
(Jr 1,17-19)

Tandis que les prophètes commençaient à faire l'expérience du monde en tant que victimes, leur compréhension des dynamiques sociales et historiques s'approfondit et leur recours à Dieu s'intensifia. Mais la relation entre le mépris que la société leur infligea et l'appel divin est plus profond que encore. Comme le montrent les exemples extraordinaires de Jérémie et d'Isaïe, c'est la souffrance même que leur inflige la société qui constitue le message prophétique. Afin que leur contemporains et leurs successeurs comprennent la véritable signification de leurs paroles écrites ou verbales, il fallait qu'ils admettent que ces paroles étaient celles d'une *victime*.

Etant donné la longueur de la période prophétique et la grande variété des circonstances auxquelles les prophètes furent confrontés, il est frappant de constater avec quelle constance et quelle opiniâtreté ils condamnèrent les rituels religieux les plus respectés et les plus courants de leur époque. Gerhard von Rad souligne que "ceux qui nous parlent dans leurs récits avaient entendu un appel qui leur demandait d'abandonner les préceptes religieux auxquels la plupart de leurs contemporains ajoutaient foi ; c'était là, en Orient, à ces époques reculées, une décision considérable".<sup>4</sup> Des hommes aussi profondément déterminés à interpréter la volonté divine que le sont les prophètes ne peuvent être décrits comme antireligieux. Et pourtant, au regard des critères religieux rigoureux de leurs temps, c'est bien ainsi qu'apparaissait leur message à la plupart de leurs contemporains. Samuel Sandmel constate qu'aucun "des prophètes d'avant

l'exode ne soutient les rituels sacrificiels. A chaque fois qu'ils mentionnent des rituels ou des cérémonies, c'est pour s'y opposer".<sup>5</sup> La véhémence avec laquelle les prophètes se sont dressés contre l'élément le plus fondamental de la religion de leur temps est proprement stupéfiante. Par exemple, lorsque Yahvé prend la parole par l'intermédiaire d'Amos, le premier des prophètes postérieurs d'Israël, il ne cache pas le mépris dans lequel il tient ce que le peuple considérait à l'époque d'Amos comme l'essence même de la religion :

Je hais, je méprise vos fêtes  
et je ne puis sentir vos réunions solennelles.  
Quand vous m'offrez des holocaustes...  
vos oblations, je ne les agrée pas,  
le sacrifice de vos bêtes grasses, je ne le regarde pas.  
Ecarte de moi le bruit de tes cantiques,  
que je n'entende pas la musique de tes harpes !  
Mais que le droit coule comme de l'eau,  
et la justice, comme un torrent qui ne tarit pas.  
(Am 5,21-24)

Isaïe condamne avec la même sévérité les cultes où des animaux étaient sacrifiés. Par sa bouche, Yahvé rejette les sacrifices rituels sur lesquels reposait en grande partie la vie religieuse d'Israël :

Que m'importent vos innombrables sacrifices, dit Yahvé.  
Je suis rassasié des holocaustes de béliers et de la graisse des veaux ;  
au sang des taureaux, des agneaux et des boucs, je ne prends pas plaisir...  
N'apportez plus d'oblations vaines : c'est pour moi une fumée insupportable...  
Quand vous étendez les mains, je détourne les yeux ; vous avez beau multiplier les prières, moi je n'écoute pas.  
Vos mains sont pleines de sang : lavez-vous, purifiez-vous !  
(Is 1,11, 13, 15-16)

Pour aussi outragés que les contemporains de Jérémie aient pu être par ce qu'ils considéraient comme une trahison politique, sa condamnation des sacrifices d'animaux représentent ce qui devait très certainement passer pour une attaque frontale contre la religion même. Jérémie était persuadé de l'inutilité des sacrifices d'animaux, mais pas une seule minute il n'envisagea que l'on pouvait mettre un terme à l'appétit de sacrifices que les prêtres du Temple

calmaient en versant le sang des animaux, en se contentant de tourner le dos au religieux. De même que Caïn n'avait renoncé aux sacrifices d'animaux que pour se livrer au fratricide, Jérémie avait observé les conséquences catastrophiques qu'un rejet inconsidéré de la religion israélite avait parfois entraînées.

Oui, depuis longtemps tu as brisé ton joug,  
rompu tes liens,  
tu as dit : "Je ne servirai pas".  
Et pourtant, sur toute colline élevée  
et sous tout arbre vert,  
tu t'es couchée comme une prostituée...  
Comment oses-tu dire : "Je ne suis pas souillée,  
après les Baals je n'ai pas couru ?"  
Regarde les traces dans la Vallée,  
*reconnais ce que tu as fait.*  
(Jr 2,20, 23 ; c'est moi qui souligne)

Ce qui était vrai en Judée au septième siècle avant Jésus-Christ est encore vrai aujourd'hui. Voilà deux cents ans qu'en Occident, l'essentiel de la vie sociale consiste à briser des jougs et à rompre des liens. Aujourd'hui, les derniers représentants d'une avant-garde épuisée et de plus en plus nihiliste s'efforcent en vain de nous faire croire qu'ils sont animés de l'énergie avec laquelle leurs ancêtres ont brisé le joug des conventions sociales à la grande époque du scepticisme, quand être iconoclaste bénéficiait encore d'un prestige religieux. Il est certain que la plupart des méthodes que nous utilisons jadis pour faire respecter nos principes moraux et sociaux étaient d'origine sacrificielle. Il est certain qu'une fois brisés, les tabous sociaux déclenchent au sein de la société ainsi offensée des comportements victimaires. Mais la meilleure façon de mettre un terme à la violence collective sacrificielle n'est pas de se débarrasser inconsidérément de ces tabous tout en exacerbant les passions mimétiques qu'ils avaient pour fonction de maîtriser. Jérémie observe la façon dont son peuple rompt les liens grâce auxquels la collectivité avait préservé un minimum de décorum religieux et social. Il l'entend exiger plus de liberté avec des accents étonnamment modernes : "Je ne servirai pas". Puis il voit toute cette rhétorique dégénérer en idolâtrie païenne et déboucher sur des infanticides rituels.

Lorsque Jérémie parle de se coucher comme une prostituée sur une colline élevée et

sous des arbres verts, il fait allusion aux autels sacrificiels que, comme d'autres prophètes, il condamnait parce qu'ils étaient le lieu de sacrifices humains. De même, lorsqu'il incite son peuple à regarder les traces dans la Vallée, il parle de la vallée de Ben-Hinnom, célèbre pour les sacrifices humains qui s'y déroulaient parfois. Il attire l'attention sur ces traces et demande à son peuple de reconnaître ce qu'il a fait. C'est dans des lieux tristement célèbres tels que la Vallée de Ben-Hinnom que les Israélites renonçaient à la révolution morale et religieuse qu'Abraham avait amorcée sur le Mont Moriyya.

Ils ont rempli ce lieu du sang des innocents. Car ils ont construit des hauts lieux de Baal, pour consumer au feu leur fils, en holocauste à Baal ; cela je ne l'avais jamais ordonné, je n'en avais jamais parlé, je n'y avais jamais songé. Aussi voici venir des jours - oracle de Yahvé - où l'on appellera plus ce lieu Tophèt ni vallée de Ben-Hinnom, mais bien vallée du Carnage. (Jr 19,4-6)

Il s'agit là d'une prophétie majeure, aux implications historiques considérables. Jérémie annonce qu'un jour où il ne sera plus possible de cacher par des mystifications religieuses la violence des cultes qui se déroulent à Ben-Hinnom. Quand ce jour viendra, c'est le terme "carnage" qu'il faudra utiliser, et le mythe qui jusqu'alors camouflait la terrible vérité des sacrifices humains sera dénoncée pour toujours.

Pourtant, même dans un univers où les sacrifices humains étaient encore fréquents, il n'était pas nécessaire d'être un modèle de vertu pour les condamner. Les grands prophètes d'Israël surent identifier et condamner des formes subtiles et beaucoup plus confondantes de comportement sacrificiel. Ils traitèrent avec mépris les cérémonies religieuses les plus respectées de leur époque, les taxant de n'être, sous couvert de leur référence à Yahvé, que des sornettes païennes. Ils jugèrent que la dureté avec laquelle on traitait d'ordinaire les veuves, les orphelins, les étrangers et les pauvres étaient des signes d'apostasie, alors que leurs contemporains estimaient que le critère absolu en matière d'orthodoxie religieuse était le respect scrupuleux des rituels.

Du vivant de Jérémie, et vraisemblablement sur ses conseils, le roi Josias entama une réforme du Temple qui impliquait l'élimination systématique de l'influence religieuse canéenne et la destruction méthodique du dispositif cultuel qui lui était associé. Il existe un catalogue exhaustif et remarquablement détaillé des purges religieuses effectuées par Josias, où figure en bonne place

la destruction des dernières traces de l'abomination ultime, le sacrifice humains.

[Josias] profana le Tophèt de la vallée de Ben-Hinnom, pour que personne ne fit plus passer son fils ou sa fille par le feu en l'honneur de Molek. (2 R 23,10)

Curieusement, pourtant, ces réformes adoptèrent progressivement certains traits des perversions qu'elles prétendaient éradiquer, en particulier lorsque Josias étendit sa réforme vers le nord. Il commença par détruire l'autel sacrificiel de Béthel, puis s'avança en Samarie où sa passion anti-sacrificielle prit une ampleur telle qu'elle s'acheva en sacrifice.

Josias fit également disparaître tous les temples des hauts lieux qui étaient dans les villes de Samarie, et que les rois d'Israël avaient bâtis pour l'irritation de Yahvé et il agit à leur endroit exactement comme il avait agi à Béthel. Tous les prêtres des hauts lieux qui étaient là furent immolés par lui sur les autels et il y brûla des ossements humains. Puis il revint à Jérusalem. (2 R 23,19-20)

Comme Josué et Elie avant lui, Josias met un terme aux sacrifices rituels humains par un geste de même nature. Ces purges provoquèrent à Jérusalem un renouveau de l'orthodoxie religieuse autour du Temple et selon Jérémie, cette ferveur tout fraîche se transforma bientôt en arrogance. Jérémie modifia ses critiques en conséquence. Peu après, il se rendit à la porte du Temple et apostropha ce qui voulait y pénétrer :

Ne vous fiez pas aux paroles mensongères : "C'est le sanctuaire de Yahvé, le sanctuaire de Yahvé !" Mais si vous améliorez réellement vos voies et vos œuvres, si vous avez un vrai souci du droit, chacun avec son prochain, si vous n'opprimez pas l'étranger, l'orphelin et la veuve, si vous ne répandez pas le sang innocent en ce lieu et si vous n'allez pas, pour votre malheur, à la suite d'autres dieux, alors je vous ferai demeurer en ce lieu, dans le pays que j'ai donné à vos pères depuis toujours et pour toujours. (Jr 19,5-6)

De façon radicale, il affirme que le culte du Temple était incapable d'attirer les faveurs divines. Un passage ultérieur raconte de façon plus détaillée les attaques de Jérémie contre le Temple, notamment les réactions de ceux à qui s'adressaient ses reproches :

Et quand Jérémie eut fini de prononcer tout ce que Yahvé lui avait ordonné de dire à tout le peuple, prêtres, prophètes et peuple entier se saisirent de lui en disant : Tu vas mourir !...Et tout le peuple s'attroupa autour de Jérémie au Temple de Yahvé. Apprenant ces

événements, les princes de Juda montèrent du palais royal au Temple de Yahvé et siégèrent à l'entrée de la porte Neuve du temple de Yahvé.

Alors prêtres et prophètes dirent aux princes et à tout le peuple : "C'est la mort que mérite cet homme car il a prophétisé contre cette ville, ainsi que vous l'avez entendu de vos oreilles !" (Jr 26,8, 9-11)

On voit ici le prophète passer du statut de critique de la religion à celui de victime de l'arrogance religieuse. Jérémie s'affirme comme l'héritier spirituel de Michée et l'ancêtre spirituel de Jésus de Nazareth.

Peut-être Jérémie a-t-il déclenché la colère de ses contemporains en tenant des propos qu'ils trouvaient offensants, peut-être, cette colère déclenchée, devint-il le bénéficiaire inattendu de ce que Andrew McKenna appelle "le privilège épistémologique de la victime",<sup>6</sup> et essaya-t-il de dire à ses contemporains ce que ce privilège lui faisait apparaître clairement. Quoi qu'il en soit, la Bible souligne l'affinité entre la vocation de prophète et le destin de victime. Cette relation est en fait le cœur et l'âme de la littérature biblique. Ainsi, dans la Bible, plus que tout autre, c'est la victime qui révèle la vérité.

## Chapitre 10

### Qu'ils se repentent de la violence de leur justice

Ceux que nous souhaitons bannir de notre société ou de la communauté même des hommes parlent souvent d'une voix si faible qu'il est impossible de les entendre par-dessus la voix de la société qui exige un châtement. C'est la tâche spécifique des tribunaux d'entendre ces voix car la Constitution précise que la voix de la majorité ne peut à elle seule décider du déroulement de la vie sociale.

Justice William J. Brennan

•

La violence sacrée donne sa légitimité à l'Etat et nourrit le comportement optimiste et idolâtre du patriote. Elle fournit une caution au système pénal, justifie les différences de classe, donne du prestige aux "gens bien" et confère au bourreau de la dignité.<sup>1</sup>

Robert Hamerton-Kelly

•

"Lequel des prophètes vos pères n'ont-ils point persécuté" demande Etienne au grand prêtre et au Sanhédrin, dans les Actes des Apôtres (7,52) avant de connaître peu de temps après un sort identique. Il s'agit là du portrait habituel que dresse le Nouveau Testament des prophètes bibliques. Un portrait peint à grands traits, mais qui préserve l'essentiel. Il arrive pourtant que certains prophètes, Samuel, ou Elie par exemple, au moment où il triomphe sur les prophètes de Baal, soient soutenus par la foule. Les raisons de cette popularité nous permettent aussi de comprendre pourquoi de si nombreux prophètes n'en bénéficient pas. Parce qu'ils incarnent les préceptes fondamentaux de la Bible, les prophètes se dressent contre l'idolâtrie et mettent en garde contre ses redoutables conséquences. Lorsque Elie se moque des prophètes de Baal et de leurs transes collectives, il accomplit un des actes essentiels des prophètes bibliques. Que de tels actes le rendent ensuite populaire ou impopulaire dépend essentiellement de sa capacité à fournir à ceux qu'il a brutalement interrompus en plein un sacrifice juste avant la

catharsis finale, une solution sacrificielle de remplacement dont il pourra garantir l'orthodoxie religieuse.

La place centrale qu'occupe la victime d'un point de vue anthropologique dépend nécessairement de sa position marginale dans la société. C'est la pierre que les bâtisseurs ont rejetée qui devient la pierre d'angle de la révélation biblique. C'est donc peut-être avec raison que le dernier récit auquel je souhaite m'intéresser, et qui je pense résume bien les différentes questions soulevées par les récits bibliques que j'ai abordés jusque-là, soit précisément un récit dont la place dans Bible soit contestée. Il ne figure pas dans la Bible hébraïque, et dans les Bibles protestantes, il est relégué parmi les texte apocryphes. Il n'y a que dans la Bible catholique, dans le livre de Daniel, qu'on trouve le récit de Susanne sur lequel j'aimerais clore mon étude des Saintes Ecritures. C'est un texte marginal, en raison non seulement de son inclusion contestée dans le canon, mais également de sa date tardive de rédaction. Ecrit au milieu du deuxième siècle avant Jésus-Christ, il sert tout autant d'introduction au Nouveau Testament que d'épilogue à l'Ancien, et dans une certaine mesure, je vais m'en servir à ce double titre. Si j'ai choisi de conclure ma réflexion sur l'histoire de Susanne, c'est aussi parce que tel un chef-d'œuvre shakespearien miniature, il rassemble en un seul récit l'ensemble des questions d'ordre spirituel ou social essentielles que ce livre s'efforce de rendre intelligibles.

Le récit commence ainsi :

A Babylone vivait un homme du nom de Ioakim. Il avait épousé une femme du nom de Suzanne, fille d'Helcias ; elle était d'une grande beauté... Ioakim était fort riche, un jardin était proche de sa maison, et les Juifs se rendaient chez lui en grand nombre car on l'estimait plus que tout autre. (Dn 13,1-2, 4)

Le récit, qui va bientôt se recentrer sur la belle Suzanne, s'ouvre sur Ioakim, son riche et respecté mari. On risque de perdre une grande partie du sens profond du récit si l'on passe trop rapidement sur ce bref portrait de Ioakim. Etre estimé "plus que tout autre", c'est être par excellence l'objet de l'envie et de la jalousie, dans l'éventualité où ces sentiments mimétiques apparaîtraient. Car l'envie et la jalousie ne sont que les isotopes radioactifs qui résultent de la décomposition de l'admiration dans un monde où les mythes, les rituels et les tabous perdent de leur capacité à tenir en respect les rivalités mimétiques.



L'auteur de ce récit extrêmement précieux semble très au fait de la dynamique sociale et psychologique du désir mimétique, mais la finesse psychologique et le génie littéraire de l'auteur ne doivent pas nous faire oublier qu'il s'agit d'un récit biblique, récit qui prendra tout son sens si on le replace dans son contexte historique, celui d'une révélation en cours et des conséquences déstabilisantes sur le peuple de cette révélation. Il n'y a guère de récits bibliques qui ne se déroulent sur un arrière-plan de bouleversements culturels et religieux, et l'histoire de Suzanne n'y fait pas exception.

A peine avons-nous pris connaissance de l'importance économique et sociale de Ioakim et de la grande beauté de son épouse que l'auteur du récit met en scène deux anciens, eux-mêmes membres de premier plan de la communauté, mais cependant nettement inférieurs à Ioakim sur le plan social. Ces deux anciens exerçaient les fonctions de juge ; ils condamnaient les coupables et réglait les désaccords entre membres de la communauté. C'est ainsi que se met en place un nouvel élément du récit. Le désir mimétique est toujours attisé par ceux dont la position sociale est comparable à celle de ceux qui les envient. Ioakim n'a bien sûr pas d'égal dans sa communauté, mais il ne fait aucun doute que ces anciens doivent être ses plus proches rivaux sur le plan social. L'auteur ne rate aucune occasion de rappeler au lecteur attentif que les clés qui permettent de comprendre son récit sont : 1. la relation entre Ioakim et les deux anciens et 2. la relation entre les deux anciens eux-mêmes. Il est écrit, par exemple :

Ces gens fréquentaient la maison de Ioakim et tous ceux qui avaient quelque procès s'adressaient à eux. Lorsque tout le monde s'était retiré, vers midi, Suzanne venait se promener dans le jardin de son époux. Les deux vieillards qui la voyaient tous les jours entrer pour sa promenade se mirent à la désirer. (Dn 13,6-8)

Le moteur émotionnel du récit est le *désir réciproque*, et il fonctionne à deux niveaux : celui de la convoitise que les anciens éprouvent pour la femme de Ioakim, convoitise qui résulte plus de leur jalousie envers Ioakim que de la beauté de sa femme, et celui de la convoitise que chacun attise chez l'autre en désirant Suzanne. Comme je l'ai déjà souligné, la dimension "shakespearienne" de ce récit est effectivement remarquable.

Ils en perdirent le sens, négligeant de regarder vers le Ciel et oubliant ses justes jugements. Tous deux blessés de cette même passion, ils se cachaient l'un à l'autre leur tourment. Honteux d'avouer le désir qui

les pressait de coucher avec elle, ils n'en rusaient pas moins chaque jour pour la voir. (Dn 13,9-12)

Ces quelques lignes condensent une quantité extraordinaire de sens. Les anciens *négligent de regarder vers le Ciel*, ils sont blessés de la *même passion*, et s'efforcent de se cacher *l'un à l'autre* leur tourment. Il est impossible et déconseillé à l'être humain de se débarrasser de sa capacité mimétique. Elle est essentielle à l'existence humaine telle que nous la connaissons. Mais si nous voulons rester sains d'esprit et capables de vivre en société, nous devons éviter que notre propension à l'imitation ne dégénère en un désir qui nous ferait "perdre le sens", nous ferait rejeter toute lien social et nous abîmerait dans le chaos et la misère spirituelle. L'auteur de ce récit établit un lien explicite entre le fait de sombrer dans l'immoralité et l'irrationalité, et l'incapacité à "regarder vers le Ciel", expression que l'on doit prendre pour une métaphore limpide de l'expérience d'une véritable transcendance religieuse. Dans la mesure où l'existence s'enracine dans l'expérience de la transcendance religieuse, il est possible de résister, comme Michée l'a fait, à la puissance enivrante du désir mimétique. Dans un monde où les structures sociales et juridiques qui permettraient de tenir en respect ces passions se désagrègent, rien n'est peut-être plus urgent que de susciter et de renforcer cette expérience de la transcendance religieuse.

Que les deux anciens soient "blessés de la même passion" n'est bien sûr pas une coïncidence. Les passions mimétiques sont *provoquées* par des modèles et *avivées* par des obstacles ou des rivaux. Les anciens sont blessés de la même passion parce qu'ils *partagent* un désir unique. A moins de choisir la solution grossière à laquelle ils vont finalement aboutir, chacun représente un obstacle au désir de l'autre. Il est légitime de mettre en doute le texte lorsqu'il est écrit que c'est par *honte* qu'ils se cachent l'un à l'autre leur passion. Etre honteux de son désir, c'est éprouver des scrupules moraux, et ce type de scrupules ne semble pas concerner les anciens. Chacun cache son désir à l'autre parce qu'il sait que s'il l'exprimait, il ne ferait qu'attiser celui de son rival, le rendant ainsi encore plus redoutable. Le théâtre de Shakespeare regorge de récits dans lesquels des "amis" deviennent des "rivaux" puis des "doubles", et notre propre récit contient une amusante métaphore de ce processus shakespearien :

Un jour, s'étant quittés sur ces mots : "Rentrons chez nous, c'est l'heure du déjeuner", et chacun s'en étant allé de son côté, chacun aussi revint sur ses pas et ils se retrouvèrent face à face. Forcés alors de

s'expliquer, ils s'avouèrent leur passion et convinrent de chercher le moment où ils pourraient surprendre Suzanne seule. (Dn 13,13-14)

Les rivaux mimétiques partent toujours dans des directions opposées mais ils finissent toujours par se retrouver face à face. La rencontre entre les deux hommes est un moment crucial. La vérité de leur désir mimétique vient d'éclater au grand jour. Ils se retrouvent devant une alternative. Une des possibilités qui leur est offerte est d'admettre ouvertement leur rivalité et de devenir alors des doubles mimétiques, prêts à s'entretuer pour l'objet convoité. Si cette option était retenue et que l'un d'entre eux en vienne à éliminer ou tuer son rival, la source jaillissante de son désir serait alors bel et bien tarie. Dans ce récit, cependant, les amis-rivaux trouvent une autre solution. Une solution plus vile et plus cynique, mais également plus archaïque d'un point de vue anthropologique. En un instant, leur *rivalité* est déchargée de sa violence potentielle et c'est l'*objet* de leur *désir* qui en hérite. L'antagonisme entre les deux rivaux se déplace sur celle qu'il convoite tous les deux. Ils deviennent alors complices d'un viol. Que ce soit par un véritable viol ou par une accusation d'adultère, ils sont prêts à détruire celle qu'ils affirment convoiter. Elle est sacrifiée sur l'autel de leur "amitié", terme qui perd tout son sens lorsque se développent les passions mimétiques. Le sens de ce récit devient manifeste lorsque nous prenons conscience que ce que nous observons ici, c'est la combinaison étrange et perverse de la violence et de la sexualité. Le fait que dans la culture populaire contemporaine la distinction entre violence et sexualité soit de moins en moins précise est un des symptômes les plus évidents et les plus inquiétants de la crise que nous traversons.

### **Suzanne accusée**

Peu après, bien sûr, les deux anciens rencontrent Suzanne qui se promène seule. Ils exigent qu'elle se donne à eux, la menaçant, si elle refuse, de l'accuser d'adultère, crime puni de mort. Refusant de se soumettre, Suzanne se met à crier et ainsi qu'ils l'en avaient menacée, les deux anciens ameutent toute la maisonnée et affirment avoir surpris Suzanne en plein adultère. Le jugement est fixé au lendemain. A l'heure dite, Suzanne arrive accompagnée des membres de sa famille.

Suzane était très délicate et fort belle à voir. Comme elle était voilée, ces misérables lui firent ôter son voile pour se rassasier de sa beauté. (Dn 13,31-32)

Ceux qui sont persuadés que la grande beauté de Suzanne est à l'origine du désir qu'éprouvent les deux anciens doivent être stupéfaits qu'ils lui demandent de se dévoiler. Si le désir était la réaction spontanée et systématiquement positive à ce qui est par nature désirable, il faudrait avoir perdu l'esprit pour demander à la belle Suzanne de se dévoiler. En faisant commettre aux anciens une maladresse si évidente, l'auteur du récit a-t-il soudain perdu le sens du réalisme social dont il faisait preuve dans la première partie du récit ? Certainement pas. Le narrateur est bien plus conscient que nous non seulement de la puissance destructrice du désir mimétique mais également de sa nature volatile et capricieuse, tant sur le plan moral que social. Pour comprendre les intentions des anciens, il faut remonter plus avant dans le récit, au moment où ils décident de transformer leur désir commun en une tentative de destruction de l'objet convoité. En exigeant qu'elle se dévoile, les anciens ne font que déclencher le processus par lequel l'ensemble de la communauté sera amené à les imiter. Si l'on peut tirer une leçon des mythes, c'est que la beauté physique peut, tout autant que la laideur ou la difformité, être un signe victimaire. Dans les deux cas, l'essentiel est de diriger la fascination mimétique de la foule sur un objet hors du commun. Une fois cette fascination établie, il devient facile de changer, si besoin est, la polarité de cette fascination. En un instant, celle que tous trouvaient désirable peut devenir la moins désirable de tous.

Alors que les anciens l'accusent devant la communauté réunie, Suzanne "pleure, le visage tourné vers le Ciel, son cœur sûr de Dieu". Les anciens, eux, au contraire, "négligent de regarder vers le Ciel". Si nous ne prêtons pas attention à ces deux allusions au Ciel, la signification religieuse du récit risque de nous échapper. Comme Michée dans l'Ancien Testament et Stéphane dans les Évangiles, Suzanne reste fermement ancrée dans l'expérience de la transcendance au moment même où la communauté commence à envisager sa mise à mort comme la volonté de Dieu. Pendant un court instant, la véritable transcendance religieuse fait face à la fausse transcendance de la violence sacrée. Suzanne est condamnée à mort et à l'annonce de la sentence, elle s'adresse à Dieu. Le Dieu de l'Ancien Testament entend le cri des victimes et en cela, il

préfigure l'impératif moral qui est au cœur de la civilisation occidentale.

Le Seigneur l'entendit et, comme on l'emmenait à la mort, il suscita l'esprit saint d'un jeune enfant, Daniel, qui se mit à crier : "Je suis pur du sang de cette femme !" Tout le monde se retourna vers lui et on lui demanda : "Que signifient les paroles que tu as dites ?" Debout au milieu de l'assemblée, il répondit : "Vous êtes donc assez fous, enfants d'Israël, pour condamner sans enquête et sans évidence une fille d'Israël ? Retournez au lieu du jugement, car ces gens ont porté contre elle un faux témoignage". (Dn 13,44-49)

Dans l'Évangile de Jean, Jésus appelle l'Esprit Saint le "Paraclet", c'est-à-dire l'avocat de la défense. Ici, Daniel est saisi par l'Esprit Saint progressivement, comme c'est presque toujours le cas. Dans un premier temps, il se contente de proclamer sa propre innocence, comme nous le faisons si souvent. Lorsque la foule répond et lui demande de s'expliquer, l'Esprit s'empare alors de Daniel plus intensément. "Debout au milieu de l'assemblée", il prend de façon symbolique la place de la victime. De ce lieu *crucial*, Daniel prend la parole avec une autorité que ni lui, ni ses contemporains ne pourraient expliquer. C'est de cette autorité que Jésus parle dans l'Évangile de Matthieu :

Méfiez-vous des hommes : ils vous livreront aux sanhédrins et vous flagelleront dans leurs synagogues ; vous serez traduits devant des gouverneurs et des rois, à cause de moi, pour rendre témoignage en face d'eux et des païens. Mais, lorsqu'on vous livrera, ne cherchez pas avec inquiétude comment parler ou que dire : ce que vous aurez à dire vous sera donné sur le moment, car ce n'est pas vous qui parlerez, mais l'Esprit de votre Père qui parlera en vous. (Mt 10,17-20)

Prenant l'inspiration dont Daniel a été saisi pour de la simple sagesse, les anciens s'exclamèrent : "Viens siéger au milieu de nous et dis-nous ta pensée puisque Dieu t'a donné la dignité de l'âge". Pour avoir proféré une "parole d'Évangile" en défense d'une victime innocente, Daniel est invité à aider la communauté à trouver un véritable coupable. Il est confronté au dilemme auquel le christianisme historique est confronté, sous une forme ou sous une autre, depuis quinze siècles. Daniel doit diriger le procès des deux anciens, accusés de faux témoignage contre Suzanne. Le défenseur devient accusateur.

Daniel s'adapte à cette nouvelle situation et bientôt, le voilà animé d'un zèle plus

accusateur que miséricordieux. Les deux sont nécessaires et peuvent se justifier dans le contexte judiciaire, mais d'un point de vue *anthropologique*, l'attitude accusatrice joue un rôle fondateur alors que celle qui tend à pardonner a un effet déstabilisateur, à moins, comme c'est le cas ici, d'être immédiatement suivi du zèle accusateur. Le passage que Daniel accomplit, du zèle miséricordieux au zèle accusateur, ne dure qu'un bref instant. Tel le roi Salomon, il donne ses instructions : "séparez-les bien l'un de l'autre et je les interrogerai". Je suppose qu'il s'agit là d'un des premiers exemples d'un système juridique. Les circonstances dans lesquelles il apparaît rappellent une remarque singulière de René Girard. Girard affirme que nous n'avons pas arrêté de brûler des sorcières parce que nous avons découvert la science mais que nous avons inventé la science parce que nous avons arrêté de brûler des sorcières. Ici, dans des circonstances similaires, Daniel invente le système juridique. Il ne peut encore être question d'une forme très élaborée d'organisation judiciaire, néanmoins, quelque chose de fort troublant apparaît dans le récit à ce moment précis. Une fois les deux anciens séparés, Daniel les fait comparaître devant lui l'un après l'autre. Au premier, il dit "Tu as vieilli dans l'iniquité et voici, pour t'accabler, les fautes de ta vie passée, porteur d'injustes jugements, qui condamnais les innocents et acquittais les coupables, alors que le Seigneur dit : "Tu ne feras pas mourir l'innocent et le juste !"

Comme nous l'avons vu, l'auteur de ce récit contrôle parfaitement son écriture et il est parfaitement capable de suggérer des explications que pour des motifs qui nous échappent, il préfère ne pas rendre explicites. L'une d'elles fait allusion aux péchés antérieurs de l'ancien. On devine qu'en faisant arrêter les anciens, Daniel exploite un ressentiment que la communauté devait éprouver depuis longtemps à leur égard. En faisant de vagues allusions à leurs "péchés", Daniel, comme nous dirions aujourd'hui, "chauffe son public" à l'instar d'Elie face à la foule assemblée sur le Mont Carmel. Lorsque Elie demandait à la foule de s'approcher de lui, il favorisait la même unanimité sociale que Daniel suscite par sa rhétorique de l'accusation et du sous-entendu.

En évoquant des fautes commises par les anciens que Daniel rappelle à tous sans les préciser, le texte est d'une ambiguïté fascinante. Il cite la loi mosaïque qui interdit aussi bien de mettre à mort un innocent que d'acquitter un coupable. Le premier de ces deux préceptes est évidemment d'une extrême pertinence par rapport au procès en cours. En revanche, rappeler en

public qu'il est interdit d'acquitter les coupables pourrait avoir sur l'assemblée des conséquences parfaitement prévisibles. Il est clair que Daniel n'a pas l'intention de se prendre la responsabilité d'acquitter des coupables.

Etant donné que les anciens ont accusé Suzanne d'avoir commis un adultère sous un arbre de son jardin, Daniel demande au premier des deux hommes qu'il lui indique sous quel arbre le couple était allongé. "Sous un acacia", répond-il. Anticipant avec beaucoup de perspicacité la réponse du deuxième homme qu'il n'a pas encore interrogé, Daniel accueille cette affirmation par une condamnation définitive : "Ton mensonge te retombe sur la tête : déjà l'ange de Dieu a reçu de lui ta sentence et vient te fracasser par le milieu". Daniel est le héros prophétique de ce récit, mais saisi par un zèle sacrificiel de plus en plus puissant, il semble avoir plus en commun avec le faux prophète Sédécias qu'avec le vrai prophète Michée. De fait, il existe une forte ressemblance entre la frénésie avec laquelle Sédécias affirme que "avec ces [cornes de fer] tu encorneras les Araméens jusqu'au dernier" et l'ardeur dont Daniel fait preuve à accuser les deux anciens de leur crime.

On fait entrer le deuxième ancien dans l'assemblée et avant même qu'il n'ait dit un mot, Daniel l'accueille par une injure raciste : "Race de Canaan, et non de Juda !" Il n'y a rien, nulle part, dans le récit, qui puisse laisser entendre que l'ancien n'est pas Juif, mais bien évidemment, le but d'une injure raciste n'est pas de rendre compte d'une réalité objective. Au contraire, son but est de modifier la réalité *sociale* et d'unir contre la personne injuriée ceux devant qui l'injure est prononcée. Après cette première utilisation, Daniel se sert à nouveau de l'injure comme d'un soufflet pour attiser les braises. "Ainsi agissiez-vous avec les filles d'Israël, et la peur les faisait consentir à votre commerce, affirme Daniel, mais voici qu'une fille de Juda n'a pu supporter votre iniquité". L'ancien est certes coupable du crime dont il est accusé et son témoignage va le prouver. Mais la rhétorique enflammée de Daniel doit être analysée non pour ses conséquences légales, mais pour son impact sur la société. Du point de vue légal, son dossier est inattaquable, et il le sait ; il n'est pas nécessaire d'accuser Daniel de feindre l'indignation vertueuse pour démontrer que sur le plan juridique, il pourrait s'en dispenser. En revanche, les conséquences sociales de son indignation sont loin d'être négligeables.

## Daniel accusateur

De même que nous remarquons rarement l'instabilité culturelle et psychologique dont un des symptômes est l'émergence du désir mimétique, de même remarquons-nous rarement, lorsque le désir est arrivé au bout de sa course et qu'une foule accusatrice se rassemble autour de ceux sur qui se porte son indignation, la portée anthropologique du drame qui se joue en contrepoint de l'épisode juridique. Dans le premier cas, nous sommes fascinés par le drame, ou le mélodrame, qui se joue autour du désir. Dans le deuxième cas, nous concentrons notre attention sur la justesse des accusations portées. A chaque fois, nous ne voyons que les *thèmes*, les contenus du drame social. Ils ont certes leur importance. Dans l'enchevêtrement qui résulte du désir, certains sont bourreaux, d'autres victimes, et élucider qui est qui n'est pas une vaine tâche. Il est bien sûr d'une importance extrême de décider de la culpabilité ou de l'innocence des accusés. Pourtant, derrière les *thèmes* liés au désir, au-delà de son impact sur la société, c'est de nouveau le processus mimétique qui apparaît. C'est ce que Robert Hamerton-Kelly appelle le Mécanisme de Victimisation Mimétique Génératif et il souligne avec beaucoup de justesse que les *thèmes* qu'il engendre ont pour effet d'obscurcir sa nature essentielle, à savoir sa capacité à engendrer. Dans le récit de Suzanne et des deux anciens par exemple, le *thème* de la concupiscence (en réalité, un désir mimétique) sur lequel ouvre le texte et le *thème* de la culpabilité criminelle sur lequel il se clôt sont si fascinants qu'ils détournent notre attention du processus (le Mécanisme de Victimisation Mimétique) qui d'abord engendre la fascination avant d'en exploiter les ressources thématiques.

La scène de désir mimétique par laquelle débute le récit est un symptôme de l'effondrement des structures culturelles censées tenir à distance la crise mimétique. Comme le souligne Jean-Michel Oughourlian, "Le désir...fleurit de plus en plus dans la société où les ressources cathartiques s'épuisent à jamais, la société où le seul mécanisme qui pourrait les renouveler fonctionne de moins en moins bien".<sup>2</sup> S'il s'agit bien là de l'arrière-plan anthropologique sur lequel se déroule la *première* partie du récit de Suzanne, et si l'histoire *s'achève* bien par un acte de violence collective unanime, l'essentiel ne doit pas pour autant nous échapper. Pour qu'une société telle que celle décrite dans ce récit puisse retrouver son fonctionnement sacrificiel, il faut que le Mécanisme de Victimisation Mimétique ait un nom et soit incarné. Dès



que Daniel lui a donné un nom (“l’ange de Dieu, l’épée à la main”), la foule l’incarne : “Alors l’assemblée entière poussa de grands cris, bénissant Dieu qui sauvent ceux qui espèrent en lui. Puis elle se retourna contre les deux vieillards”. On les mit à mort et justice fut faite.

Dans la Bible, l’ange de Dieu est un personnage bien occupé. Lorsque qu’Abraham lève le bras pour immoler son fils sur le Mont Moriyya, c’est l’ange de Yahvé qui attire son attention sur un bélier pris dans un buisson. De même, alors que les membres de la communauté de Suzanne se préparaient à accomplir à contrecœur un sacrifice, c’est le prophète Daniel qui joue le rôle de l’ange en détournant leur attention sur un substitut sacrificiel, deux pauvres vieillards qui avaient jadis été les chefs de la communauté et dont la culpabilité ne faisait aucun doute. Peu se plaideront d’une telle conclusion. Notre système judiciaire, sans lequel nous tomberions vite dans la barbarie, est conçu pour produire des variantes de cette conclusion heureuse. Un grand nombre de films et d’émissions de télévision ne sont que des variantes de ce *thème*.

En raison de la propension mimétique qui les habite, les foules sont enclines aux mises à mort collectives. Combien de fois avons-nous entendu dire que des foules avaient fait volte-face, parfois pour se *retourner* contre ceux qui se croyaient leur chef. Ce terme suggère avec justesse que la foule obéit à une motivation préalable dont l’objet change, tout simplement. Même si elle manque de prestige, la menace qui pèse sur Suzanne ne peut être dissociée de l’impitoyable zèle sacrificateur qui est soudain *détourné* sur ses accusateurs. Daniel exploite un désir sacrificiel pré-existant, déclenché par ceux-là mêmes contre qui il va le retourner, à la manière d’Elie, lorsque celui-ci tire profit de la frénésie rituelle provoquée par les prophètes de Baal et la *retourne* contre eux. Sur le plan judiciaire, on ne peut guère critiquer le jugement de Daniel. Mais de graves questions restent en suspens.

Voici le dernier verset du récit de Suzane et Daniel : “Et de ce jour, Daniel fut grand aux yeux du peuple”. L’histoire débute et se conclut donc sur le thème du prestige social. Le terme “prestige” avait comme sens premier la capacité d’éblouir, et faisait allusion à un objet que l’on faisait apparaître par un tour de passe-passe. D’un point de vue anthropologique, le prestige est le sous-produit de la violence collective, accordé à ceux qui donnent à la violence sa direction, sa logique et sa légitimité. “Le prestige est une sous-catégorie de la vengeance”, écrit Robert Hammerton-Kelly. “C’est l’aura menaçante qui émane de la violence”.<sup>3</sup> Une société qui peut

résoudre une crise mimétique en polarisant avec enthousiasme le ressentiment et la violence qu'elle a accumulés sur une victime dont la culpabilité ne fait aucun doute est très certainement profondément inconsciente du phénomène qui lui a permis de sortir de la crise. Ces sociétés ne se rendent peut-être pas très bien compte de la catastrophe sociale qu'elles ont évitée aux dépens de leur victime, mais la vague intuition qu'elles en ont leur suffit pour être prise de vertige lorsqu'arrive le moment du sacrifice. Ces sociétés sont notoirement généreuses avec ceux qui, comme Josué ou Daniel, les ont aidées à orchestrer le dénouement sacrificiel. Notre récit débute lorsque l'ancienne hiérarchie du prestige se désagrège en rivalité mimétique entre Ioakim et ceux dont le prestige social était proche du sien. Il s'achève sur un "nouvel ordre mondial", au sommet duquel se trouve celui dont le geste accusateur a été déterminant dans la résolution heureuse de la crise. Comme il vit dans un monde marqué par la révélation biblique, son prestige est d'autant plus grand qu'il apparaît comme un défenseur des victimes.

Lorsque Suzanne fit appel à Dieu en présence de ses accusateurs, son cri fut entendu, et l'Esprit Saint qui sommeillait dans le cœur de Daniel s'éveilla. L'Esprit Saint est ce que la Bible a légué au monde. C'est l'Esprit dont Jésus dit, dans l'Évangile de Jean, qu'"il établira la culpabilité du monde en fait de péché, en fait de justice et en fait de jugement". (16,8) Et, ajoute la même source, cette vérité ne sera révélée au monde que graduellement parce que "vous ne pouvez pas le porter à présent". (16,12) La révélation apportée par l'Esprit sera évidemment positive ou négative selon que ceux qui ne sont plus en mesure de résoudre de manière sacrificielle les crises qu'ils affrontent réussiront ou non à choisir un mode de vie qui diminuera la fréquence de ces crises. Et il faudra pour cela qu'ils aient appris, comme le font Suzanne et le prophète Michée, à tourner "leur regard vers le Ciel". Car au bout du compte, l'Esprit biblique se soucie plus de la réalité religieuse que d'amélioration sociale ou de progrès historique. Ceux-ci ne sont que les effets secondaires de son impact religieux.

Puisque la révolution morale provoquée par l'Esprit de la Bible ne peut être que progressive, nous n'avons aucun droit à faire preuve de suffisance envers ceux qui n'ont senti cet esprit que de façon confuse. Il ne fait aucun doute que Daniel a entendu l'appel de l'Esprit et que la Bible dit la vérité lorsqu'elle affirme que les deux anciens étaient coupables du crime abominable dont on les accuse. Ce qu'il faut néanmoins ne pas perdre de vue, c'est que la justice

morale et sociale sur laquelle le récit s'achève prend place à l'intérieur du système sacrificiel et grâce à des illusions mimétiques. Comme nous sommes nombreux à le faire aujourd'hui encore, Daniel a bien perçu la force spirituelle libératrice de l'Esprit Saint, et avec courage et témérité, il s'est posé en défenseur des victimes, mais au fur et à mesure que sa soif de justice grandissait et que sa communauté se ralliait avec enthousiasme à son message, une autre force sociale, moins positive, se mettait en mouvement. Dans l'esprit de Daniel, l'innocence de Suzanne cédait progressivement la place à la perversité morale de ceux qui l'avaient accusée. Imperceptiblement, celui qui avait été l'instrument de l'Esprit Saint devint celui de l'Accusateur. Au bout du compte, au lieu d'une communauté rongée par le doute et le remords parce qu'elle s'appêtait à mettre à mort en toute légalité une victime innocente, c'est une foule unanime et déchaînée qui mit à mort deux êtres méprisables dans un excès d'indignation vertueuse. Dans la mesure où il n'y avait que cette alternative, qui aurait agi autrement ? Mais s'il n'y a que cette alternative, alors l'humanité est condamnée à perpétuité à vivre à l'intérieur du système sacrificiel, subjuguée par le dieu de la violence sacralisée.

Nous n'avons pas la place de nous livrer ici à une étude comparative détaillée, mais on pourrait tirer encore plus de profit du récit de Suzanne si on le mettait en parallèle au récit de la femme adultère du Nouveau Testament (Jn 8,3-11). Dans ce texte, la femme surprise en flagrant délit d'adultère est bien sûr coupable. Ses accusateurs sont impatients de la lapider conformément à la loi mosaïque. Scribes et pharisiens, les opposants de Jésus, s'y connaissent suffisamment en phénomènes de foule pour comprendre que ceux qui se préparent à tuer conformément à la loi mosaïque pourraient facilement retourner leur zèle meurtrier contre quiconque chercherait à les en empêcher en épilquant sur la loi mosaïque. Jésus ne cherche pas à dévier la furie sacrificielle de la foule, pas plus qu'il ne remet directement en question son fonctionnement ; cela n'aurait servi qu'à retourner sur lui cette furie. Au contraire, il disperse la foule et la libère de l'emprise des passions sacrificielles. Il lève son anonymat en invitant ceux qui voudraient lancer la première pierre à *sortir de la foule* pour le faire. Alors, l'un après l'autre, ils s'éloignèrent tous, les plus vieux en premier.

La culture conventionnelle commence par un meurtre collectif ; pour établir la seule culture non sacrificielle, il faut s'arracher à l'emprise de la foule et du consensus social et

s'éloigner, l'un après l'autre. Cela ne s'est jamais produit spontanément, ni dans ce récit, ni dans l'histoire de l'humanité, comme nous en faisons aujourd'hui la triste expérience. Les maîtres penseurs des Lumières héritèrent d'une Europe qui évoluait depuis si longtemps grâce à l'éthique chrétienne qu'il leur parut possible de quitter le navire et toucher à terre en se laissant porter par la première vague. Ils étaient convaincus que tout individu raisonnable, sur un signe de Voltaire ou de Rousseau, se détournerait de la foule. Mais lorsque, par la grâce de Dieu, nous arrivons à nous extraire d'une foule saisie de contagion mimétique, ce n'est pas parce que nous sommes les individualistes irréductibles que nous croyons être. C'est au contraire parce que, comme la foule qui accuse la femme adultère, nous sommes mus par une force bien plus puissante que ce que le système archaïque de la violence sacrée avait pu susciter. Même si nous ne renonçons que rarement à l'esprit communautaire, notre culture célèbre ce geste avec autant de force que l'ancien système le condamnait. Cette transformation morale est symptomatique de la prodigieuse révolution anthropologique dont nous sous-estimons les premiers effets psychologiques et que nous prenons pour de "l'individualisme" précisément parce que nous refusons de voir sous quelle subtile influence religieuse nos timides manifestations d'indépendance sociale se déroulent.

### **Le sang des prophètes**

Nul ne pourra arrêter le potentiel salvateur de la révélation biblique, pas plus que ceux qu'elle n'a que partiellement libérés ne pourront contenir durablement ses effets. Si nous avons pu lire dans l'histoire de Suzanne quelque chose que nos ancêtres ne pouvaient y lire, c'est parce que l'Esprit de Dieu que le cri de la victime avait réveillé chez Daniel est à l'œuvre dans l'histoire depuis deux mille ans de plus et que nous sommes les héritiers moraux de cette œuvre. Kierkegaard affirme que nous devons vivre la vie en regardant vers l'avant, mais la comprendre en regardant en arrière. J'ajouterai que la Bible est notre cahier de souvenirs. Les mélodrames que déclenchent l'envie et le désir mimétique sont si fascinants que l'on ne peut observer la vérité qu'ils occultent qu'après coup. Mais cette observation aura bien lieu car les mythes qui la rendaient impossible se désagrègent lentement sous la puissance de la tradition biblique. Nous faisons partie de cette "génération" à laquelle Jésus fait allusion dans l'Évangile de Luc :

...afin qu'il soit demandé compte à cette génération du sang de tous les prophètes qui a été répandu depuis la fondation du monde, depuis le sang d'Abel jusqu'au sang de Zacharie, qui périt entre l'autel et le Temple. (Lc 11,50-51)

Pour comprendre le sens de ce passage, nous devons connaître la portée anthropologique du mot "génération". Le mot grec traduit ici par "génération" est de la même famille que le mot *genesis*. Il se retrouve fréquemment dans le Nouveau Testament et ses sens sont multiples. On le traduit souvent comme un synonyme de "cette époque". Cependant, la portée anthropologique du passage que je viens de citer n'apparaît pleinement que si nous voyons dans le terme "génération" une autre connotation. J'ai déjà mentionné ce que Robert Hamerton-Kelly appelle le Mécanisme de Victimization Mimétique Génératif, et sur la prépondérance qu'il accorde à la dimension *générative* de ce mécanisme. Si nous analysons le mot "génération" dans le passage en question comme décrivant une *catégorie* spécifique de capacité *générative* culturelle et religieuse, nous comprenons alors le sens profond du passage. Ainsi, le terme "génération" me semble décrire ce qui s'étend du premier sang versé, là où la culture s'origine, au dernier "prophète". Cette "génération" comprendrait donc tous les systèmes culturels et religieux pour lesquels la violence collective constitue le mécanisme *génératif* sous-jacent, en d'autres termes, plus ou moins toutes les cultures conventionnelles, y compris la nôtre. Ce passage est donc à la fois d'une cohérence et d'une justesse extrêmement logiques. Ceux qui ont bénéficié des avantages sociaux et psychologiques du Mécanisme devront répondre du sang des "prophètes" sur lequel les systèmes culturels et religieux conventionnels sont construits.

Mais quel est le rapport avec l'histoire de Suzanne et de Daniel ? Dans ce texte, le sang d'aucun prophète n'est versé. De même que nous avons dû chercher le sens anthropologique du mot "génération", il nous faut découvrir la signification profonde du terme "prophète" tel que Luc l'utilise. Le premier prophète est Abel. Abel était-il un prophète ? Eh bien, c'est ce que prétend le texte. Nous en restons plutôt surpris. Quel était exactement le rôle prophétique d'Abel ? En quoi est-il un prophète ? Si l'on veut préserver la logique de ce passage, ce qui donne à Abel son statut prophétique doit être similaire à ce que possédait Zacharie et tous les autres prophètes anonymes. Qu'avaient-ils en commun ? Pas grand-chose. Abel n'était même pas juif. Ils ont en commun d'avoir été immolés. Chacun, même de façon rudimentaire, est l'incarnation de l'Agneau

immolé depuis la fondation du monde. Que signifie donc vraiment le mot “prophète” dans le passage cité ? Il désigne quelqu’un contre qui la violence collective s’est exercée avec des conséquences *génératives*.

Lorsque Jésus affirme que cette génération devra répondre du sang versé, il implique évidemment que pour l’instant, elle n’a pas reconnu ce qu’elle a commis. “Pardonne leur car ils ne savent pas ce qu’ils font”. Il y a donc un critère de plus au mot “prophète”. Un prophète est quelqu’un qui a souffert sous les coups de ceux qui ont découvert l’harmonie sociale en dirigeant leur violence contre lui, *sans savoir ce qu’ils faisaient*. En d’autres termes, dans le sens qui lui est donné dans ce passage, on ne peut être “prophète” qu’après coup. Le “prophète” est donc incompris, persécuté, et sa nature divine n’est perçue qu’après coup. D’après cette définition, qui est donc le véritable prophète dans l’histoire de Suzanne et Daniel ? Si nous cherchons les prophètes uniquement parmi les modèles de vertu, les seuls candidats sont Suzanne et Daniel. Mais si les prophètes du sang desquels nous devons répondre sont ceux dont la mort violente a resserré les liens de la communauté qui les a mis à mort, alors les prophètes sont les deux méprisables vieillards. Nous qui faisons partie de cette génération devons répondre de leur sang.

### **Violence et repentir**

Le 29 avril 1955, une station de radio parisienne diffusa un entretien avec le philosophe juif Emmanuel Lévinas. Au cours de l’entretien, Lévinas cita un article sur le massacre du ghetto de Varsovie, en 1943, écrit du point de vue d’un survivant. L’auteur de l’article était Yossel ben Yossel. Nous pourrions citer en conclusion à notre réflexion sur l’Ancien Testament un des commentaires de Yossel ben Yossel qui figurent dans l’article en question :

Notre Dieu est un Dieu de vengeance, écrit Yossel ben Yossel, et notre Torah multiplie les peines de mort pour des péchés véniels. Et pourtant, il suffisait que le Sanhédrin, la plus haute autorité judiciaire de notre pays, condamne à mort une seule personne en soixante-dix ans pour que les juges soient considérés comme des meurtriers. En revanche, le Dieu des Gentils avait exigé que l’on aime chaque créature faite à son image, mais depuis deux mille ans, en son nom, on verse la sang.<sup>4</sup>

Le Dieu que *décrit* la Bible n'est pas toujours synonyme du "Dieu biblique", et les deux sont parfois entièrement incompatibles. Alors que le premier est vengeur et violent, le second commence à déconstruire les mythes de la violence sacrée qui conféraient à cette violence une légitimité religieuse. Ce dont parle la Bible, c'est de la lutte entre ces deux représentations religieuses et c'est à cette lutte que Yossel ben Yossel fait allusion. J'ai cité plus haut le poète Howard Nemerov : "les meurtres deviennent des souvenirs / Et les souvenirs deviennent de splendides occasions". Mais ce dont parle le texte cité par Lévinas, c'est d'une violence (juive ou chrétienne) décidée avec compétence et solennellement approuvée qui devient un "meurtre". C'est de la vallée de Ben-Hinnom qui devient "la vallée du Carnage". (Jr 19,6) C'est de l'œuvre du Dieu biblique qui oblige la race humaine à répondre du sang de tous les "prophètes". Et bien entendu, même ceux qui respectent le plus la tradition qui lutte contre l'emprise du sacré primitif ne sont pas à l'abri de sa fascination résiduelle. C'est peut-être le théologien Frans Jozef van Beeck qui a le mieux exprimé ce dilemme dans un ouvrage où il fait référence à l'émission sur Emmanuel Lévinas. "Au nom de Dieu, écrit van Beeck, les Juifs et les Chrétiens doivent apprendre comment exiger les uns des autres qu'ils se repentent de la violence de leur justice et comment renvoyer chacun au mystère de la transcendance divine qu'ils vénèrent afin qu'ils trouvent le chemin de la paix".<sup>5</sup>

Il n'y a pas de solution facile à ce dilemme et si van Beeck ne nous fournit pas de recette, il nous en offre néanmoins un rappel saisissant : nous devons *à la fois* nous repentir de la violence de notre justice et nous rappeler les uns aux autres le mystère de la transcendance divine. Le véritable défi est d'accomplir cela dans un monde où la moitié de nos contemporains (les "conservateurs") ne jugent pas nécessaire de se repentir de notre justice, et l'autre moitié (les "progressistes") estiment que nous pouvons nous sortir de la crise sans qu'il soit nécessaire d'être à nouveau touché par le mystère de la transcendance divine.

## Chapitre 11

### “Ses pièges sont rompus”

Et Satan courbant bien bas son chef  
Gris de feinte vieillesse, disparut  
Dans l'air léger dispersé.  
John Milton

•

Le Christ est passé si immédiatement du silence à la parole que le monde qui se situe entre le silence et le langage, le monde de la mythologie, s'est volatilisé, perdant toute signification et tout valeur. Les personnages mythologiques devinrent des démons, s'appropriant le langage des hommes pour leur jeter des malédictions. Jusqu'à la naissance du Christ, ils avaient gouverné les hommes, dorénavant ils ne purent que les séduire et les tromper.<sup>1</sup>

Max Picard

•

D'un point de vue anthropologique, la spécificité des Évangiles est d'ordre structurel. Ils *reproduisent* à la perfection puis *décodent* le “Mécanisme de Victimisation Mimétique” grâce auquel l'humanité a structuré ses systèmes culturels “depuis la fondation du monde”. Les Évangiles révèlent, par exemple, qu'il existe une relation sous-jacente entre une foule déterminée et l'”accusé” qu'elle entoure, entre l'adulation et l'accusation, entre la violence et la religion, et ainsi de suite. Sur le plan narratif, celui auquel les chrétiens vénèrent le texte, les Évangiles nous présentent un homme dont la relation à Dieu est si profonde, si unique et mystérieuse que le mot “relation” en a perdu son sens ; un homme dont la compréhension sans pareil de la nature humaine ne peut en aucun cas être expliquée par son éducation, son génie, sa sagesse ou son expérience. Ce chapitre sera consacré à la question de la compréhension que Jésus avait de sa propre mission et des forces contre lesquelles il a dû se battre pour essayer de partager sa compréhension avec nous tous.



Jean le Baptiste, un des personnages les plus charismatiques de son époque, participa avec une énergie formidable à l'agitation religieuse et sociale de la Palestine du premier siècle. Il joua un rôle essentiel dans la phase initiale du ministère de Jésus. Son influence est résumée par les premiers mots qu'il prononce dans le Nouveau Testament. Alors qu'il prêche dans le désert de Judée, il proclame : "Repentez-vous, car le Royaume des Cieux est tout proche". Jésus redira ces paroles presque mot pour mot au retour d'une période passée dans la solitude du désert, retraite certainement inspirée par celle de Jean.

Lorsque les pharisiens et les sadducéens vinrent vers Jean pour se faire baptiser, il les repoussa : "Ne vous avisez pas de dire en vous-mêmes : 'Nous avons pour père Abraham.' Car je vous le dis, Dieu peut, des pierres que voici, faire surgir des enfants à Abraham". (Mt 3,7-9) Pour Jean, un pédigrée religieux impeccable n'avait guère plus de poids qu'une amulette pour éviter le bouleversement historique qu'il pressentait. De la même manière que les grands prophètes des époques précédentes étaient apparus en Israël lors de crises pour remettre en question les habitudes sociales et religieuses de leur époque, Jean adressait incontestablement des reproches au judaïsme conventionnel de son temps. Pour Edward Schillebeeckx, "Il y a dans l'attitude de Jean...un désaveu implicite sans précédent du temple de Jérusalem et des sacrifices propitiatoires".<sup>2</sup> Pour les Juifs pieux, qu'il s'agisse de fidèles du culte du Temple, de sectaires ou de la frange la plus politisée, le rejet que Jean exprimait de la spécificité juive constituait une attaque virulente contre le fondement de leur vie religieuse.

Dans la solitude du désert, Jean avait pris suffisamment de recul par rapport aux processus de fascination sociale pour se rendre compte que les mélodrames sociaux et religieux qu'ils provoquaient étaient finalement dépourvus de toute valeur. Immédiatement après avoir été baptisé par Jean, Jésus partit pour le désert d'où Jean venait juste de rentrer avec une vision du monde entièrement modifiée.

## **Le Diable et Satan**

L'expérience religieuse la plus intense qu'a vécu Jésus aux premiers jours de son ministère, celle qui est à l'origine de ce ministère et l'a porté à la connaissance du public, fut

certainement son baptême par Jean dans le Jourdain. Même si les premiers chrétiens avaient du mal à admettre que l'homme qu'ils disaient être le Messie s'était agenouillé en public devant un autre réformateur religieux populaire, nous pouvons être certain que l'histoire n'est pas une invention. Jésus a certainement parlé plus tard de ce baptême avec ses disciples et ses amis et les évangélistes ont dû incorporer ces souvenirs dans leur récit du baptême de Jésus tel qu'il figure aujourd'hui dans les Évangiles. Si Jésus a expliqué à ses auditeurs que c'est lors de ce baptême qu'il a pour la première fois ressenti l'appel de Dieu, il serait logique que Matthieu en fasse le récit suivant :

Ayant été baptisé, Jésus aussitôt remonta de l'eau ; et voici que les cieux s'ouvrirent : et il vit l'Esprit de Dieu descendre comme une colombe et venir sur lui. Et voici qu'une voix venue des cieux disait : "Celui-ci est mon Fils bien-aimé, qui a toute ma faveur". (Mt 3,16-17)

Tandis que résonnent encore les mots qui l'appellent Fils de Dieu, les Évangiles nous disent que Jésus partit dans le désert pour être seul, prier et faire face aux implications pratiques de l'expérience fondamentale qui avait accompagné son baptême dans le Jourdain. Puisque Jésus était seul dans le désert, s'il n'en avait pas parlé par la suite à ses disciples et à ses amis, nous ne saurions pas ce qui s'y est passé. Qui plus est, Jésus tout comme ses disciples ont dû avoir tendance à considérer cette expérience dans le désert à la lumière de ses précédents bibliques. Ces quarante jours de mise à l'épreuve font évidemment écho, par exemple, aux quarante ans qu'a duré l'exode des Israélites et aux nombreux passages où la Bible y fait allusion. Et pourtant, comme nous allons le voir, le récit de la tentation au désert fait tout autant écho à la Genèse qu'à l'Exode. Chez Matthieu, le récit commence ainsi :

Alors Jésus fut amené au désert par l'Esprit, pour être tenté par le diable. (Mt 4,1)

D'après les Évangiles synoptiques, c'est lors de son baptême que Jésus est appelé Fils de Dieu. Le diable débute chacune de ses tentatives par les mots "Si tu es Fils de Dieu". Le diable tente Jésus exactement de la même façon que le serpent tente Eve dans la Genèse. De la même façon qu'Adam et Eve, conçus à l'image de Dieu, furent persuadés de se mesurer à Dieu et d'essayer d'obtenir ce qui en ferait les égaux, Jésus est tenté d'acquiescer "un statut divin" grâce à une démonstration éblouissante de pouvoir messianique. Le diable au désert et le serpent dans le

jardin vante les mérites de leurs produits de façon similaire. Dans les deux cas, le “tentateur” procède par suggestion mimétique, et les deux récits traitent de la possibilité de rester suffisamment tourné vers Dieu face à ces leurre mimétiques pour leur résister.

Dans le désert, Jésus est tenté par le diable, *diabolos* en grec. C’était à l’époque du Nouveau Testament un terme assez courant pour décrire les forces démoniaques, mais il est particulièrement approprié pour comprendre les puissances contre lesquelles Jésus a dû lutter au cours de son ministère. Le préfixe *dia* signifie *à travers*, et *bollos* signifie jeter ou lancer. Le terme signifie donc celui qui calomnie, qui diffame, qui sème la discorde et la division. Le diable provoque l’animosité ; il engendre le ressentiment. Le Nouveau Testament a choisi d’incarner les forces diaboliques et plusieurs arguments peuvent justifier ce choix. En personnifiant le *diabolique*, nous sommes plus à même d’apprécier la nature autonome de son fonctionnement. Pourtant, comme un des pièges préférés du diable est de diaboliser, le simple fait de personnifier le diabolique comporte des risques. Il faut être prudent. Si, comme le prétend André Gide, la plus grande ruse de Satan est de nous convaincre qu’il n’existe pas, sa *seconde* plus grande ruse, selon René Girard, est de nous convaincre qu’il existe. Dans tous les cas, il est plus facile de comprendre cette force étrange et envoûtante en parlant du “diable”, comme le fait fréquemment le Nouveau Testament, qu’en y faisant allusion de façon abstraite ou en ayant recours au langage de la sociologie ou de la psychologie. Je suivrai donc le Nouveau Testament et personnifierai les forces démoniaques.

Il y a un lien évident entre l’appel que Jésus a entendu lors de son baptême et la retraite au désert qui suivit. Le récit des “tentations” est le récit de comment Jésus s’est débattu avec la nature de sa vocation. C’est le témoignage le plus sérieux que nous aurons jamais sur la révolution morale et intellectuelle qui rend le ministère de Jésus si différent de celui des autres réformateurs religieux de son époque. Dans le désert, il rejette la tentation de faire de sa vocation un spectacle religieux ou de se lancer dans une campagne de réformes sociales ou religieuses de plus. Il fut tenté de transformer les pierres en pain, de se jeter du haut du sommet du Temple et d’adorer le diable en échange de “tous les royaumes de ce monde”.

Matthieu et Luc ont utilisé les mêmes sources pour rédiger leurs récits respectifs des tentations au désert. Dans la version de Luc, nous pouvons lire que “l’emmenant plus haut, le

diabole lui montra *en un instant* tous les royaumes de l'univers". (4-5) Luc a compris que ce qui est décrit chez Matthieu comme une haute montagne est en fait une métaphore, non pour un lieu élevé, mais pour un *moment* de lucidité. Il utilise le mot grec *stigma*, qui vient d'un verbe qui signifie " piquer" ou "percer", et qui est souvent traduit par "en un instant". J'ai le sentiment que Luc rend mieux compte de cet *instant* de lucidité qui vient brutalement interrompre la tentation diabolique, tandis que Matthieu rend mieux compte des réponses qui surgirent alors de la bouche de Jésus.<sup>3</sup>

S'il ne s'agit pas d'une simple figure de style, que peut bien signifier l'Évangile lorsqu'il est écrit que Jésus vit *tous* les royaumes de l'univers *en un instant* ? Comme Luc a remplacé la dimension spatiale par une dimension temporelle, parler de "tous" les royaumes fait allusion aux royaumes passés et à venir. Voir *tous* ces royaumes en un instant ne peut signifier qu'une chose, qu'il s'agit d'une révélation de la *nature* de ces royaumes, d'une compréhension de la nature même de la culture humaine. En nous servant pour indice du bref récit de la tentation au désert et en prenant l'ensemble du ministère de Jésus comme développement de cet indice, nous pouvons affirmer que dans le désert, Jésus a décodé la métaphysique du pouvoir et qu'il a compris les mécanismes démoniaques par lesquels la culture prend forme et se perpétue. Notez ceci : il n'est pas nécessaire que cette révélation soit conceptuelle pour qu'elle joue un rôle déterminant dans la vie de celui qui en a fait l'expérience. Ce n'est pas tellement que Jésus a *développé* un *concept* mais qu'il a saisi la nature illusoire et fascinante des *préconceptions* sur lesquelles repose la culture. Tout ce que les Évangiles nous disent de cette révélation, c'est que les royaumes "de ce monde" par lesquels Jésus a été *tenté* étaient à la disposition du diable. En revanche, quel que soit le sens de l'expression "le Royaume de Dieu" (et elle se trouve au cœur du message de Jésus), il ne s'agissait pas d'une version plus éblouissante ou plus conforme au judaïsme des royaumes "de ce monde".

Il n'y a rien dans le ministère de Jésus qui évoque le mépris gnostique pour le monde matériel que quelques sectes chrétiennes postérieures adoptèrent, mais il n'a pas pour autant convenu que les cultures conventionnelles de l'humanité avaient une quelconque valeur. Comme l'écrit Marcus Borg, "l'enseignement de Jésus est un refus du monde ; de fait, il est mis un terme au monde de la culture en tant que *cœur de l'existence*".<sup>4</sup> Selon Borg, "Jésus a demandé à ses auditeurs de mener une vie fondée sur l'Esprit plutôt que sur la culture".<sup>5</sup> Le poète W.H. Auden a

fait remarquer avec causticité que la culture fait partie de ce qui appartient à César. Il faut reconnaître ce qui revient à la culture comme à la nature, être reconnaissant de ce qu'elle nous apporte, mais l'adoration la culture est, comme l'adoration de la nature, une forme de paganisme qui mène tout aussi sûrement aux autels sacrificiels.

Le véritable enjeu de la tentation au désert apparaît à la fin du récit. Chez Matthieu, la dernière tentation entraîne une réprobation cinglante de la part de Jésus :

Alors Jésus lui dit : “Retire-toi, Satan! Car il est écrit :

*C'est le Seigneur ton Dieu que tu adoreras,  
et à lui seul tu rendras un culte”.*

Alors le diable le quitte. Et voici que des anges s'approchèrent, et ils le servaient.

C'est la première fois que Matthieu utilise le mot *Satan*. Jusqu'alors, il n'avait utilisé que *diabolos*, le “diable”. Le fait que dans le Nouveau Testament les termes *Satan* et *diabolos* soient pratiquement interchangeables a contribué à obscurcir la valeur de la différence structurelle que leur attribue Matthieu dans son récit. La virulence avec laquelle Jésus prononce les mots “Retire-toi, Satan” ne peut être imputée à la seule révolusion morale. A ce titre, on pourrait avancer que des tentations qui provoquent une révolusion morale ne sont guère des tentations. La puissance de ce “Retire-toi, Satan” ne peut être le résultat d'une simple révolusion morale. C'est le résultat d'une prise de conscience soudaine. C'est la parole de quelqu'un qui vient juste de se rendre compte à qui il a affaire.

Comme je l'ai déjà précisé, *Satan* est un mot hébreu qui signifie “l'accusateur”. Les termes *Satan* et *diabolos* peuvent être compris comme les manifestations complémentaires des puissances de la tromperie, du désespoir et de la violence. Le *diabolos* sème la discorde en déclenchant des passions mimétiques puis en exacerbant les tensions sociales et les peurs d'ordre psychologique qui accompagnent ces passions. Le *diabolos* est à l'origine de toutes les complications psychosociales qu'explique si bien la théorie girardienne du désir mimétique. L'instrument principal dont se sert le *diabolos* est ce que l'auteur de la Sagesse de Salomon appelle “l'envie diabolique”, les impulsions mimétiques qui engendrent l'illusion et nous distraient des tragicomédies de la vie en société. Au moment critique, lorsque les passions ont produit suffisamment de frénésie et entraîné la désorganisation complète de la société, le *diabolos* change

de comportement. Il devient *Satan*. Tout à coup, des doigts se mettent à accuser, un déluge de violence se déclenche qui s'achève en une pile de pierres, un souvenir glorieux qui pose les bases d'un royaume "de ce monde" de plus. Ce que Hamerton-Kelly appelle le Mécanisme de Victimisation Mimétique, expression interchangeable avec *diabolos / Satan*, est à l'origine de ces royaumes, et si l'on venait à bout des mythes fascinants sur lesquels ce mécanisme repose, "cette génération" devrait répondre du sang qu'il nous a amené à verser depuis la fondation du monde.

Ceux qui sont divisés par le *diabolos* sont réunis par *Satan*, tous moins un, la victime qui rend cette unanimité possible. Il est donc logique d'avancer que ce que Jésus a découvert dans le désert, c'est que ce sont les mêmes forces qui provoquent les dissensions ou l'harmonie dans la société et qu'elles sont de nature diabolique. En montrant le lien essentiel entre le *diabolos* et *Satan* et la différence subtile de leur fonctionnement, le Jésus des Évangiles synoptiques a effectué une formidable découverte anthropologique qui donne tout son sens à son ministère.

Le poète anglais John Milton évoque les tentations de Jésus dans son poème *Le Paradis retrouvé*. Pour Milton, c'est en renonçant à la tentation que Jésus a brisé le pouvoir de Satan et par la crucifixion qu'a été rendue publique la vérité sur la nature de l'homme que Jésus avait déchiffrée et maîtrisée dans le désert. Une fois que Jésus a renoncé à Satan, le narrateur du poème se contente d'ajouter : "ses pièges sont rompus".

Cependant, la destruction de ces pièges n'est en aucun cas l'œuvre de l'intellect. Ce n'est pas parce que Jésus était plus intelligent qu'il a pu repousser la tentation et ses appâts vulgaires. C'est d'être tourné vers Dieu. L'analyse fondamentale du rôle de la mimésis dans l'expérience humaine que propose Girard est très certainement l'apport le plus important à notre compréhension de la doctrine du péché "originel" depuis Saint Augustin, mais l'hypothèse mimétique ne peut remplacer la conception traditionnelle selon laquelle pécher nous éloigne de Dieu. Au contraire, elle en démontre la justesse anthropologique.

Quel sens faut-il donner à la tradition chrétienne qui fait de Jésus un homme semblable aux autres hommes, sauf pour ce qui concerne le péché ? Comme je l'ai déjà indiqué, Jésus était certainement un modèle de vertu mais tant que nous ne prendrons son rejet du péché que pour un simple comportement, nous ne pourrons comprendre l'essentiel de sa différence, qui est d'être tourné vers Dieu. L'épisode de la tentation au désert le prouve bien, c'est parce qu'il est

immunisé contre la contagion du désir que Jésus ne pèche pas. Il déjoue les pièges démoniaques parce qu'il déjoue la séduction qu'exerce la suggestion mimétique, mais ce n'est pas par la force de sa volonté que Jésus triomphe. C'est en obéissant à un désir mimétique plus puissant encore, celui d'accomplir "la volonté du Père", de prendre pour modèle Celui à l'image duquel il se savait façonné. Il n'a pas cédé à la tentation d'imiter un désir (celui du diable) qui ne serait pas désir pour le Dieu d'amour et d'humilité auprès de qui il vivait et de qui il tenait son Etre incomparable.

### Le scandale

Dans l'Ancien Testament le renoncement au sacrifice est toujours de nature sacrificielle. Le Nouveau Testament propose lui un *nouvel anthropos*, une nouvelle manière d'assurer l'équilibre social et psychologique, mais pour que nous puissions le prendre au sérieux, il faut qu'il nous apprenne à éviter les pièges dans lesquels s'est fait prendre la tradition prophétique, de Moïse à Jean le Baptiste. Il faut qu'il décode et désamorce le mécanisme par lequel l'*anthropologie* sacrificielle transformait les critiques les plus virulents en fidèles zéloteurs.

Il est nécessaire mais insuffisant de reconnaître que les forces qui à un moment donné nourrissent la discorde (le *diabolos*) l'instant d'après restaurent l'harmonie sociale en transférant les tensions sur un bouc émissaire (*Satan*). Il nous faut mieux comprendre comment même ceux qui ont commencé à prendre conscience de ce processus et à s'y opposer pour des raisons morales restent prisonniers des contagions sociales orchestrées par le *diabolos* et *Satan*. Le Nouveau Testament ne peut constituer une révélation pour l'humanité que s'il nous montre comment éviter que nos indignations engendrent précisément ce qui les avait provoquées.

Si la fougue dont Jean fait preuve au début de sa carrière prophétique joue un rôle déterminant dans la vocation de Jésus, un autre facteur semble accélérer la compréhension que ce dernier a de sa mission, le conflit qui oppose Jean à Hérode, roi de Judée. Tant sur le plan personnel que politique, Hérode est un personnage repoussant, mêlé à de nombreuses intrigues et complots, que Jean condamna ouvertement. Il se retrouva vite en prison, et fut peu après mis à mort. Le sort de Jean semble avoir eu sur Jésus un impact comparable à celui des tentations au désert. Alors qu'il se trouve dans les prisons d'Hérode, Jean envoie ses fidèles demander à Jésus

quelle est la nature de la mission :

Or Jean, dans sa prison, avait entendu parler des œuvres du Christ, il lui envoya de ses disciples pour lui dire : “Es-tu celui qui doit venir ou devons-nous en attendre un autre ?” Jésus leur répondit : “Allez rapporter à Jean ce que vous entendez et voyez : les aveugles voient et les boiteux marchent, les lépreux sont purifiés et les sourds entendent, les morts ressuscitent et la Bonne Nouvelle est annoncée aux pauvres ; et heureux celui qui ne trébuchera pas à cause de moi !” (Mt 11,2-6)

Jean livra un combat de l'intérieur contre la décadence morale et l'apostasie de la nation juive. Avec un immense courage, il s'affronta aux puissants et s'exposa à leur cruauté. Qu'a fait Jésus en apprenant le sort de Jean ? A-t-il eu le même courage ? S'est-il affronté aux puissants ? Etait-il prêt à devenir, au besoin, une réincarnation de Jean le Baptiste, comme Hérode le crut un certain temps ? Tel qu'il l'observait du fond de son cachot, la conduite paisible de Jésus sema quelques doutes dans l'esprit de Jean.

Jean exigeait de ses auditeurs qu'ils se repentissent et il vilipendait leurs péchés. Au contraire, Jésus ne se préoccupe pas des fautes commises par ceux qui l'écoutent, ce qui amène certains membres éminents de la société juive à considérer que son ministère a une influence pernicieuse sur la société. Contrairement à Jean, Jésus semble avoir compris que le repentir le plus authentique et le plus durable ne se produit pas lorsque l'on est confronté à ses péchés, mais lorsque l'on fait l'expérience de la grâce qui permet de croire à l'existence d'un Dieu d'amour et de miséricorde. Jean annonçait l'avènement imminent du royaume et exhortait avec passion ses auditeurs à renoncer au péché. Jésus *habitait* ce royaume, il en faisait une réalité tangible en pardonnant les péchés, en restaurant la foi et l'espoir de ceux qui l'entouraient et en redonnant vie à ceux qu'il touchait. Ce que la rencontre entre Jésus et les disciples de Jean rend explicite, en revanche, c'est que Jésus a sciemment choisi de ne *pas* faire comme Jean. Jean avait vitupéré avec tant de violence les mœurs dissolues de la cour d'Hérode que les réactions et contre-réactions prévisibles ne se firent pas attendre. En peu de temps, le ministère de Jean fut consumé et il s'éteignit, d'abord sur un plan moral puis littéralement, victime de cela même qu'il vitupérait.

Lorsque les disciples de Jean demandent à Jésus s'il est “celui qui doit venir”, selon les mots du prophète Isaïe, Jésus leur parle de guérison et de réconciliation et il conclut par ces



mots : “heureux celui qui ne trébuchera pas à cause de moi”. En grec, ses paroles exactes sont : “heureux celui qui ne se *scandalisera* pas à cause de moi”. C’est par ce terme qu’il répond à la critique implicite de Jean. Le mot grec *skandalon* est souvent traduit par “obstacle” ou “offense”. Il contient néanmoins l’idée d’une compulsion presque irrésistible, d’une obsession.<sup>6</sup>

Lorsque Jésus répond aux disciples de Jean “heureux celui qui ne se scandalisera pas à cause de moi”, il répond à Jean qui implicitement le critiquait pour la trop grande discrétion de son action missionnaire. Jean s’était laissé scandalisé par les mœurs dissolus et l’apostasie de la cour d’Hérode. L’intensité de son mépris finit par l’enfermer dans les illusions mêmes qu’il dénonçait. En voulant en toute sincérité faire advenir le royaume dont il pressentait l’imminence, Jean se retrouva pris dans les mélodrames qu’il condamnait pour leur inanité et leur indigence morale. En se scandalisant de la dépravation d’Hérode, Jean n’a fait que devenir le prétexte d’une dépravation de plus. Il dénonça les horreurs qu’Hérode avait commises mais lorsque de “diabolique” le jeu devint “satanique”, c’est sur Jean que les doigts accusateurs se pointèrent. Les accusations que Jean portait étaient certainement fondées mais elles donnaient une certaine crédibilité aux inévitables contre-accusations. Jean s’est retrouvé pris dans les mélodrames sordides qui arrivent même à ternir l’intégrité morale de ceux qui les méprisent. Dans le désert, Jésus avait compris la dynamique diabolique de la mimésis, du conflit, de l’accusation et de la violence collective. Le destin de Jean a sûrement représenté pour lui un exemple frappant et terrible de cette dynamique.

J’ai par conséquent l’impression qu’il existe dans les Évangiles un lien structurel entre le *diabolos*, le *skandalon* et *Satan*. La trinité démoniaque que forment ces trois termes nous attire dans des scénarios mimétiques qui nous aveuglent et finissent par nous conduire à la violence.

### **La géhenne de feu**

Un des épisodes de l’Évangile de Matthieu nous permet de mettre en lumière ce que l’Évangile signifie lorsqu’il parle de “scandale” et de la nécessité de l’éviter autant que possible. Dans ce récit, les disciples montrent à quel point ils ont mal compris le message de Jésus en se disputant entre eux la place d’honneur. Jésus les admoneste avec ce qui semble être un long

sermon dépourvu de logique sur le thème du scandale :

A ce moment les disciples s'approchèrent de Jésus et dirent :  
“Qui donc est le plus grand dans le Royaume des Cieux ?” Il appela à lui un petit enfant, le plaça au milieu d'eux et dit : “En vérité je vous le dis, si vous ne retournez pas à l'état des enfants, vous n'entrerez pas dans le Royaume des Cieux. Qui donc se fera petit comme ce petit enfant-là est le plus grand dans le Royaume des Cieux. Quiconque accueille un petit enfant tel que lui à cause de mon nom, c'est moi qu'il accueille. Mais si quelqu'un doit scandaliser l'un de ces petits qui croient en moi, il serait préférable pour lui de se voir suspendre autour du cou une de ces meules que tournent les ânes et d'être englouti en pleine mer. Malheur au monde à cause des scandales. Il est fatal, certes, qu'il arrive des scandales, mais malheur à l'homme par qui le scandale arrive !

Si ta main ou ton pied sont pour toi une occasion de péché, coupe les et jette les loin de toi : mieux vaut pour toi entrer dans la Vie manchot ou estropié que d'être jeté avec tes deux mains ou tes deux pieds dans le feu éternel. Et si ton œil est pour toi une occasion de péché, arrache-le et jette-le loin de toi : mieux vaut pour toi entrer borgne dans la Vie que d'être jeté avec tes deux yeux dans la géhenne de feu”. (Mt 18,1-9)

Il faut tout d'abord remarquer que les disciples s'étant laissés prendre au piège de la rivalité mimétique, Jésus prononce un discours sans cohérence apparente sur le thème du scandale. D'un point de vue mimétique, cependant, c'est la meilleure réponse possible. Jésus se rend compte que l'inquiétude qu'éprouvent ses disciples quant à leur rang montre qu'ils sont en train de devenir des obstacles les uns pour les autres. Ils deviennent jaloux et rivaux.

Jésus a recours à des images qui, ironiquement, sont scandaleuses au sens habituel de “choquantes” afin de mieux montrer les dangers du scandale au sens biblique, c'est-à-dire de ce qui suscite l'envie, l'avidité ou la rivalité. L'image de s'arracher l'œil ou de se mutiler afin d'éviter un danger est si repoussante qu'en fait il y a peu de chance qu'on la prenne au pied de la lettre. En même temps, Jésus souligne de façon spectaculaire l'ampleur d'un danger dont ses disciples ne sont pas conscients. Ici, de toute évidence, il n'y a que Jésus qui comprenne l'importance du problème de la rivalité mimétique. Lui seul est allé dans le désert. Lui seul a compris que celui qui sème la discorde passe par des formes diabolique de camaraderie, et que tous les royaumes de ce monde doivent leur cohérence à ce chimiste diabolique qui connaît la formule pour transformer la

discorde en harmonie.

Dans ce passage, pour parler des conséquences du scandale, Jésus utilise deux termes. Dans un des versets, il parle de “feu éternel”. Comme toutes les fournaises auxquelles s’intéresse la Bible, celle-ci est sans doute une métaphore de la violence. Elle est éternelle, de toute évidence, car il n’y a aucun moyen de mettre un terme véritable à la violence. Autrement dit, il s’agit d’une violence apocalyptique. La violence sacralisée qui était l’instrument que l’humanité avait choisi pour mettre un terme aux réciprocités mortelles de la violence ordinaire a perdu de son pouvoir avec la Croix. De son vivant, l’homme qui fut crucifié supplia ses disciples d’éviter les scandales qui conduisent à la rivalité et à la violence mimétique. Ce dont Jésus s’est rendu compte c’est que la seule possibilité pour le monde puisse un jour mettre un terme au “feu éternel” est de renoncer au mélange hautement inflammable d’envie, de rivalité, de jalousie et de ressentiment auquel on peut parfaitement substituer le mot “scandale”.

L’autre terme que Jésus utilise dans ce passage pour mettre en garde contre les conséquences du scandale est un mot grec, *gehenna*, que l’on traduit par “géhenne”. Les références littérales autant que symboliques du terme sont nombreuses. Il décrit une décharge publique qui se trouvait à l’époque du Nouveau Testament au sud-ouest de Jérusalem. Pour le meilleur ou pour le pire, le feu permanent qui y brûlait donna par la suite au concept chrétien d’enfer sa métaphore la plus durable. Le sens profond de ce passage apparaît quand nous apprenons que le mot grec *gehenna* est la traduction de ce qu’en hébreux on nomme “la vallée de Ben-Hinnom”, lieu où les Israélites adorateurs d’idoles avaient perpétré des sacrifices d’enfants. C’est le terme que Jérémie avait utilisé pour désigner l’ensemble des cultes à sacrifices humains. Sur cette vaste toile de fond biblique, la mise en garde de Jésus devient alors compréhensible d’un point de vue anthropologique. A ses yeux, la rivalité conduit au scandale, et le scandale soit fait régresser l’homme jusqu’à l’époque des pires sacrifices humains (*gehenna*), soit le conduit, dans un monde dont les ressources sacrificielles ont été révélées et ne fonctionnent plus, au feu éternel de la violence apocalyptique. Dans ce passage, de façon étonnante, Jésus répond à une forme courante et apparemment inoffensive de scandale, une dispute pour savoir qui a le rang le plus élevé, par des avertissements effrayants quant aux dangers qu’entraînent les sacrifices humains et la violence apocalyptique. Soit le passage manque de logique, soit cette logique se situe à un niveau plus

profond que celui auquel les comportements humains et leurs conséquences sont généralement appréciés. Trancher entre les deux interprétations n'est pas simple curiosité intellectuelle. Nous vivons à une époque où on nous encourage, du berceau à la tombe, à manœuvrer pour nous placer dans la meilleure position possible sur le plan social ou économique par rapport aux autres hommes. Si la remontrance qu'adresse Jésus à ses disciples n'est pas une maladresse de sa part ou de celle de Matthieu, alors le peu d'attention que nous portons à ses mises en garde contre le scandale est lourd de conséquences.

### **Eviter l'impureté**

Nous avons de nombreux indices qui suggèrent qu'à l'époque de Jésus comme à celle où le Nouveau Testament fut rédigé, le fondement de l'orthodoxie religieuse juive était les lois alimentaires. Ces proscriptions provenaient de passages du Lévitique dont la fonction première avait été de réguler la sélection, la préparation et la consommation d'animaux utilisés pour les sacrifices. Les lois alimentaires que respectaient scrupuleusement les pharisiens et autres Juifs orthodoxes réglaient la façon dont la nourriture devait être lavée et préparée et avec qui on pouvait en toute sûreté la partager pour éviter toute contamination. La volonté d'éviter tout contact avec des pécheurs et la crainte d'ingérer des nourritures impures compliquaient singulièrement le partage des repas. Pour les Juifs pratiquants de l'époque, il était particulièrement dangereux de partager un repas avec quelqu'un dont le statut moral et religieux n'était pas certain. La bonne volonté n'avait rien à voir avec le problème crucial d'éviter l'impureté. Le contact avec des pécheurs comme l'ingestion de nourritures interdites ou non sanctifiées entraînaient une souillure dont on ne pouvait se débarrasser que par des rituels de purification, même si cette souillure était involontaire. L'attitude la plus sage, vu les circonstances, consistait donc à éviter tout contact avec les réprouvés, les pécheurs, les païens et les Juifs non pratiquants. Pour ceux qui s'efforçaient de respecter chaque détail de ces lois complexes, tout repas pris en compagnie d'une personne autre que la famille la plus proche et des coreligionnaires faisait courir des risques sur le plan de la morale et de la religion.

Au cours du premier siècle, l'influence grecque et romaine s'intensifia en Palestine, et

il devint difficile pour les Juifs urbains de Judée et de Galilée d'éviter le contact avec des non-juifs. Par conséquent, pour les Juifs orthodoxes, l'application stricte des lois alimentaires devint une tâche ardue mais également plus importante que jamais pour préserver l'identité culturelle juive. Il n'y a donc qu'en comprenant la signification *morale* que revêtait pour les Juifs du temps de Jésus le partage d'un repas que nous pouvons apprécier ce qui devint un trait caractéristique du ministère de Jésus : le partage de nourriture. A de nombreuses reprises, Jésus et ses disciples partagèrent des repas et la volonté marquée de Jésus de partager ces repas avec des réprouvés et des pécheurs est peut-être un des aspects les plus marquants de son ministère.

Rien qu'en s'asseyant à table avec ceux qui étaient considérés comme impurs sur le plan moral, Jésus se gagna le mépris des pharisiens et de ceux qui observaient avec rigueur la loi juive. En partageant ses repas avec ceux que les vertueux considéraient comme des réprouvés et des pécheurs, Jésus mettait en question "le principe fondamental du code social Juif".<sup>7</sup> Comme l'écrit Geza Vermes, Jésus "se rangea du côté des parias, de ceux que les gens respectables méprisent. Les pécheurs étaient ses compagnons de table, et ses amis les prostituées et les collecteurs d'impôts que tout le monde rejetait".<sup>8</sup> Les repas que Jésus partageait avec les réprouvés n'étaient donc pas seulement l'occasion d'exprimer son message. Ils étaient en eux-mêmes un message. Ils servaient de "signes prophétiques" dont le but était de rendre visible le sens du ministère de Jésus. Ils mettaient en jeu ce que Borg décrit comme "une relativisation radicale des distinctions culturelles".<sup>9</sup> C'est dans ce contexte des lois alimentaires Juives que l'on peut, je pense, mieux comprendre le miracle de la multiplication des pains et des poissons.

### **Le miracle de la multiplication des pains et des poissons**

Il me semble clair que la volonté la plus ardente de Jésus était de libérer ceux qu'il rencontrait de l'emprise des mensonges de la religion et du scandale qui endurcissent le cœur de l'homme et en font un complice de la cruauté et de l'absence d'amour. Dans sa démarche, Jésus semble avoir été exaspéré par le goût populaire pour les miracles. A plusieurs reprises, il quitta des foules qui ne cherchaient qu'un faiseur de miracles, et il refusa fermement d'accomplir des miracles dont le seul but aurait été de faire preuve de sa capacité à en accomplir.

Il est important de se souvenir que pour qu'un miracle ait une véritable signification religieuse, il doit transformer le cœur de l'homme, et c'est cette transformation que Jésus provoqua chez ceux qu'il toucha profondément. Guérir une jambe paralysée n'est pas aussi miraculeux que guérir un cœur endurci ou une âme désespérée. Quand on parle de miracles, il faut donc s'intéresser en premier à leurs conséquences spirituelles et chercher à les comprendre à ce niveau. Le grand miracle du ministère de Jésus fut la réconciliation avec Dieu et entre les hommes. C'est là me semble-t-il le point de départ nécessaire pour comprendre, entre autres, le miracle de la multiplication des pains et des poissons.

Les différents récits néotestamentaires qui dépeignent Jésus nourrissant des foules immenses grâce à de maigres provisions sont probablement les différentes versions d'un seul et même événement remarquable. Dans sa forme actuelle, le récit présuppose que ceux qui sont venus entendre Jésus, parfois de fort loin, n'ont pas apporté de nourriture avec eux. Le public de Jésus était pour l'essentiel constitué de Juifs et comme je l'ai indiqué, la plupart des Juifs pratiquants de l'époque auraient pris la précaution d'emporter avec eux suffisamment de pain et de poisson séché pour être sûrs de ne pas avoir à manger une nourriture dont ils n'auraient pas été certains de la pureté rituelle. Mais apporter suffisamment à manger n'était qu'une des précautions à respecter, et certainement pas la plus importante. Car consommer de la nourriture en compagnie d'individus à la moralité et aux convictions religieuses douteuses les aurait mis en danger d'être contaminés moralement par des pécheurs et des païens. Le fait que Jésus ait la réputation d'attirer et de tolérer les marginaux ne pouvait à cet égard qu'accroître l'inquiétude des Juifs pratiquants. Ne pas connaître le statut moral et religieux de celui qui est assis à vos côtés ne donne pas envie de sortir les provisions qu'on a pu emporter avec soi.

Dans tous les récits où Jésus nourrit la multitude, c'est lui qui prend l'initiative et invite les gens à s'asseoir et à se préparer à manger. Partager le repas, c'est *son* idée, pas celle des autres. Pour des raisons que j'ai déjà exposées, les auditeurs de Jésus devaient certainement trouver la proposition dérangeante. Cette inquiétude met en évidence les peurs religieuses obsédantes dont Jésus cherchait à les délivrer. Au vu de la place importante qu'occupe le partage des repas dans le ministère de Jésus, je suis convaincu que ce n'est pas l'heure tardive qui a rendu nécessaire le partage imprévu du repas, mais plutôt la décision prise par Jésus de concrétiser les

principes abordés dans son sermon en invitant sur le champ l'auditoire à s'asseoir et à partager leur repas avec ceux qui les entouraient. Le but du repas n'était pas, me semble-t-il, de se nourrir ; c'était de briser les barrières religieuses et sociales dont Jésus avait souligné dans son sermon le peu de valeur spirituelle. Jésus passait aux travaux pratiques, à l'application concrète de ce que signifie vivre dans le royaume.

Les quatre évangiles racontent que Jésus dit une prière avant d'accomplir le miracle. En d'autres termes, il ne s'est pas contenté de se diriger vers les quelques miches de pain et poissons séchés et de les multiplier. Il a rendu grâce à Dieu en des termes *auxquels les gens assemblés prêtèrent grande attention*. C'est à ce moment précis que le miracle s'est produit. Le lecteur aura compris à présent mon interprétation du miracle. Jésus ouvrit leur cœur et en retour, la foule ouvrit ses sacs. C'est là le plus grand des miracles. Suivant un déroulement qui est aujourd'hui encore celui de la messe catholique, Jésus a parlé d'un Dieu d'amour et de miséricorde et il a ensuite invité ceux qui recevaient ce message à s'asseoir ensemble et à vivre pendant un moment dans le "royaume" dont il parlait. Changer le cœur de l'homme et libérer ceux qui sont prisonniers des superstitions religieuses est un bien plus grand miracle que sortir d'un panier du pain et des poissons. Nous avons bien affaire ici à un véritable *miracle*, le miracle d'une communauté nouvelle née de la prière et de partage, une "nouvelle génération". Même si ce moment fut bref, il reste le modèle d'une communauté nouvelle sur lequel la culture humaine devra un jour être fondée. Le lien social qui donne sa cohérence à la communauté que Jésus avait suscité a une caractéristique remarquable : l'abandon des préjugés religieux.

### **Les exorcismes**

Jésus a accompli d'autres miracles. Il a guéri des malades, expulsé des démons chez des possédés. Mais comme pour la multiplication des pains, il faut veiller à ce que des miracles spectaculaires mais d'importance secondaire n'en éclipsent d'autres, plus significatifs mais aussi plus discrets. On ne peut appeler miracle que ce qui change le cœur de l'homme. Redonner la vue à un aveugle est certes un geste stupéfiant dans la mesure où cela est en contradiction avec ce que nous appelons les lois naturelles. Mais en soi, faire en sorte qu'un aveugle retrouve la vue n'a pas

de portée spirituelle. Dans *Le Roi Lear*, le vieux Gloucester, les yeux crevés, déclare : “j’ai trébuché quand j’y voyais”. Par ailleurs, Elias Canetti impute l’ivresse et la détermination qui s’empare d’une foule lorsqu’elle se précipite sur sa victime à “l’excitation d’aveugles qui sont le plus aveugles au moment qu’ils croient voir”.<sup>10</sup> C’est cette cécité là que Jésus a cherché à guérir.

Jésus guérit ceux qui se croyaient posséder par des démons mais ces guérisons ne sont qu’une partie de sa mission, la révélation de l’action perverse du “prince de ce monde”, le *diabolos-satan* qu’il voulait anéantir. A l’époque du Nouveau Testament, souffrir d’une maladie physique ou mentale signifiait que l’on était en état de péché. Les justes réussissaient sur le plan matériel et jouissaient d’une bonne santé et ce principe moral fonctionnait également à rebours : les pécheurs, les réprouvés et les dissidents religieux étaient condamnés à souffrir en raison leur apostasie et leur perversité, la maladie était un châtiment divin, la punition d’un péché insoupçonné que la maladie révélait. Un pauvre ou un malade, ceux qui souffraient de troubles mentaux ou psychologiques devaient être en état de péché. Tout individu affligé de troubles psychologiques ou physiques était mis à l’index, ce qui devait entraîner des souffrances bien plus fortes encore, et faisait certainement courir à la personne concernée le risque d’être exclus de la communauté.

De même que toute description d’une crise sociale en termes de “peste” est le premier indice qu’un épisode de violence collective va suivre, lorsqu’une communauté affirme que quelqu’un est possédé du démon, c’est qu’elle commence à être sous l’emprise redoutable de la religion primitive, emprise qui se concrétisera par des accusations et des violences. Lorsque Jésus expulse les démons du possédé de Gérasa, le démon révèle son véritable nom : *légion*. La véritable force démoniaque qui accable le “possédé” à partir du moment où la communauté se met à l’appeler “possédé”, c’est la foule qui se réunit pour expulser celui qui est contaminé. Ce qui est démoniaque, ce n’est pas la personne qui souffre de tel ou tel trouble. Ce qui est démoniaque, c’est de *diagnostiquer* une possession démoniaque. En guérissant le possédé, Jésus annule le diagnostic et ses conséquences sociales. Il désarme le pouvoir satanique accusateur en redonnant leur dignité et leur place à ceux qui sont en danger de devenir des boucs émissaires.

Toute la vie de Jésus, son ministère comme sa mort, a consisté à redonner la vue et l’ouïe à ceux qui avaient des yeux et des oreilles mais ne voyaient plus et n’entendaient plus. Si



guérir des maladies et des infirmités requiert une suspension des “lois” naturelles, il faut d’autre part, pour adoucir le cœur de l’homme et changer son esprit, dépasser les réflexes d’ordre social et psychologique sur lesquels nous comptons et qui n’ont fait que s’intensifier “depuis la fondation du monde”. Ces réflexes sont si tenaces qu’on les a souvent confondus avec “la nature humaine”. Dépasser ces réflexes, ou du moins mettre un terme à leur influence est au moins aussi difficile que transformer la réalité matérielle, et d’une portée spirituelle bien plus considérable.

## Chapitre 12

### “C’est achevé”

Au moment de son procès et de sa passion, Jésus avait réussi à réunir contre lui une coalition improbable et inédite, regroupant les autorités romaines, les sadducéens, les pharisiens et même Hérode Antipas. En le mettant à mort, cette coalition de circonstances semble avoir bénéficié d’un soutien populaire assez considérable. Quelles conclusions pouvons-nous en tirer ?<sup>1</sup>

Paul Johnson

•

Jésus était une victime bien réelle, mais c’est aussi le cas des deux larrons et d’un nombre incalculable d’autres patriotes Juifs de l’époque. Ce n’est donc pas parce qu’il était une victime mais *la* victime que Jésus a eu une telle importance culturelle.<sup>2</sup>

Eric Gans

•

Jésus n’est pas là pour réaffirmer autour de lui l’unité violente du sacré, il n’est pas là pour ordonner et gouverner comme Moïse, il n’est pas là pour rassembler un peuple autour de lui, pour forger son unité dans le creuset des rites et des interdits, mais au contraire pour tourner définitivement cette longue page de l’histoire humaine.<sup>3</sup>

René Girard

•

Au bout du compte, c’est l’exécution publique de Jésus, et non son ministère, qui a achevé la révélation biblique, a inspiré le Nouveau Testament, a donné naissance au christianisme et a fini par provoquer la crise anthropologique que nous traversons actuellement. Lorsque les premiers chrétiens commencèrent à quitter l’orbite culturelle juive pour entrer dans l’univers plus vaste gréco-romain, ils s’aperçurent que les gens ne comprenaient pas que le monde puisse être

sauvé par un jeune Juif condamné par ses coreligionnaires et exécuté en public en raison de la menace politique qu'il représentait pour les autorités romaines. La réaction, bien compréhensible, fut alors de faciliter la compréhension de l'Évangile par le monde grec en minimisant le rôle de la crucifixion et en insistant au contraire sur *l'enseignement* de Jésus. Paul réagit avec vigueur contre cette tendance et il insista avec une fermeté inébranlable sur la crucifixion. Presque deux millénaires plus tard, l'historien Paul Johnson nous fait remarquer que le paradoxe central du ministère de Jésus est que seul son échec pouvait lui donner raison.<sup>4</sup>

Si, comme le répète Paul, la Croix est au cœur du message chrétien, les prétentions du christianisme à libérer l'ensemble de l'humanité reposent sur la réponse à la question "est-ce que la violence collective, du type que l'on peut observer lors de la crucifixion, est bien la *clef* du mensonge dans lequel vivent les hommes ?" Même un athée quelque peu tolérant ne verrait que cette seule raison de donner crédit à ces prétentions. Evidemment, une des raisons pour lesquelles la visée universelle de l'Évangile nous a échappé et qui expliquent sa mauvaise réputation est notre tendance à nous l'approprier de façon restrictive. Le plus sûr moyen de ne pas voir le lien entre le remède (la crucifixion et ses conséquences) et la maladie (le principe du bouc émissaire sur lequel repose toutes les structures humaines), c'est de lire le récit de la passion en n'ayant à l'esprit que d'y débusquer ceux qui en sont responsables et de les dénoncer. Le fait que nous cherchions systématiquement dans le texte (ou dans la réalité extérieure) des coupables que l'on pourrait accuser de la crucifixion est bien la preuve paradoxale que nous faisons partie de ces coupables, car la crucifixion est le fait d'individus déterminés à trouver des coupables qu'ils pourraient accuser, punir ou expulser. La responsabilité de la violence sacrée collective et de la crucifixion qui en est la quintessence, incombe soit à l'ensemble de la collectivité humaine, soit à quelques individus seulement. Si seuls quelques-uns parmi nous sont responsables, alors ils méritent notre mépris et nous sommes de nouveau dans l'univers des antagonismes religieux et de la violence sacrée. La portée anthropologique de la crucifixion est perdue si sa responsabilité n'est portée que par quelques-uns et non par tous. Accuser les pharisiens ou les Juifs, c'est compromettre la portée universelle de la crucifixion et lui préférer la pratique habituelle qui consiste à dénoncer les coupables en les montrant du doigt.

Le fait que le zèle religieux ait néanmoins joué un rôle majeur dans la crucifixion de

Jésus représente à la fois une vérité historique et un élément structurel indispensable à la révélation que la Croix symbolise. Que ce zèle soit le fait de la communauté juive a un certain sens, mais un sens identique à celui que peuvent avoir les pogroms anti-juifs perpétrés par les chrétiens, à savoir que ceux qui, les premiers, auraient dû se comporter différemment ne l'ont pas fait. La propension du christianisme historique à accuser les Juifs de la crucifixion est paradoxalement ce qui l'a empêché de voir que ce sont les Juifs qui ont permis de comprendre la portée de la crucifixion. Si la Croix est devenue l'instrument de la révélation, c'est en grande partie parce qu'elle est apparue dans la culture judaïque. Il n'y a qu'au sein d'une culture faisant déjà preuve de compassion pour les victimes que l'impact de la crucifixion pouvait être aussi important. Si ce sont bien des Juifs qui se sont ligüés pour que Jésus soit crucifié, ce sont aussi des Juifs qui furent transformés par la crucifixion et qui les premiers ont fait l'expérience de son impact historique et spirituel. Il ne faut jamais accorder plus d'importance au fait que les adversaires de Jésus étaient Juifs qu'au fait que ses disciples et les premiers chrétiens qui ont propagé son message l'étaient aussi. Ce sont des Juifs qui ont rejeté et méprisé Jésus ; ce sont des Juifs dont il a changé la vie, et dans les deux cas, c'est sur un Juif que s'est porté le mépris comme la révérence.

Affirmer, comme l'a parfois fait le christianisme historique, que la responsabilité de la mort de Jésus incombe aux Juifs, c'est passer entièrement à côté du message de la crucifixion. Le meilleur moyen de s'affranchir de cette conviction, c'est l'Évangile de Jean, celui-là même qui en est pourtant à l'origine. L'auteur de l'Évangile de Jean utilise très souvent le terme "Juif", dans différents contextes, mais presque toujours pour désigner les autorités religieuses qui se sont opposées à Jésus. Pour mieux exprimer la valeur anthropologique de l'accusation que porte l'Évangile, il faudrait en fait remplacer "Juif" par "traditionnaliste", voire "intégriste". Une telle modification serait pourtant à la fois trop générale et trop limitée. A moins de pouvoir s'identifier au judaïsme, ce qui était souvent le cas des premiers chrétiens, il nous est impossible de comprendre la tragédie de l'opposition juive à Jésus. La remarque la plus pertinente que nous puissions faire à ce propos se trouve dans le prologue de l'Évangile de Jean : "Il est venu chez lui et *les siens* ne l'ont pas accueilli". (Jn 1,11) Jésus a été victime *des siens*, héritiers comme lui de la révélation biblique, mais trop aveuglés par une conception étroite de la tradition pour pouvoir

reconnaître qu'il en incarnait l'universalité. Aujourd'hui que les sympathisants de Jésus sont appelés *chrétiens*, à chaque fois que l'évangile fait référence à l'opposition juive, la responsabilité morale pèse sur les chrétiens.

L'Évangile de Jean nous offre la plus stupéfiante explication de la portée universelle de la crucifixion et de son impact sur le monde. De façon beaucoup plus détaillée que les Évangiles synoptiques (ceux de Marc, Matthieu et Luc), le quatrième Évangile explore les causes profondes qui ont conduit à la mort de Jésus et fournit l'arrière-plan anthropologique nécessaire à la compréhension du rôle crucial que la foule a joué. Un passage dans lequel Jésus met au défi "les Juifs qui croyaient en lui" en est une démonstration frappante. Dans l'Évangile de Jean, la "conviction" que le Christ est l'envoyé de Dieu joue un rôle essentiel, mais il y a des degrés dans cette foi, et parmi ceux-qui-croient-qu'ils-croient, beaucoup ne sont parvenus qu'à des formes de foi très rudimentaires. L'évangéliste insiste alors sur le fait que ceux qui croient en Jésus à cause des miracles qu'il accomplit ou parce qu'ils se laissent gagner par l'enthousiasme collectif ne sont pas encore arrivés à une forme de foi décisive. Cette foi rudimentaire ne permet pas de libérer les *simples croyants* des tendances sacrificielles par lesquelles ils règlent d'ordinaire leur comportement social et psychologique. Comme l'a souligné Rudolf Schnackenburg, l'exigence de croire en Jésus "provoque une crise" par laquelle "tout manque de foi est démasqué".<sup>5</sup> Il existe une forme subtile de "manque de foi" dont les "fidèles" ne sont pas toujours conscients, une forme trop tenace pour qu'on puisse l'éliminer par un simple effort de volonté. C'est ce "manque de foi" que dans l'Évangile de Jean Jésus cherche à "démasquer". Aux "Juifs qui croyaient [seulement] en lui", Jésus dit :

Si vous demeurez dans ma parole,  
vous êtes vraiment mes disciples,  
et vous connaîtrez la vérité  
et la vérité vous libèrera.

(Jn 8,31-32)

S'intéresser au *Logos* du Christ, ainsi que les lignes qui suivent le montrent, c'est dépasser le point de vue étriqué de la culture conventionnelle. C'est s'émanciper de toute forme de *logos* d'origine culturelle qui aurait pu jusque-là servir de cadre intellectuel et émotionnel. Comme Paul l'affirme avec force, l'effort moral seul ne peut venir à bout de l'emprise du sacré et

de la logique de la violence. Le *logos* de la culture conventionnelle est constitué d'un enchevêtrement si inextricable de réflexes conditionnés qu'il nous est difficile d'en percevoir la force. Si nous voulons nous en libérer, il faut que quelque chose situé à l'extérieur de la matrice culturelle nous en délivre. D'un point de vue structurel et anthropologique, il n'y a qu'une chose qui soit véritablement à l'extérieur de la matrice, c'est la victime, dont l'expulsion a engendré la mise en place du système, la pierre rejeté par les bâtisseurs de toute culture, l'Agneau sacrifié depuis la fondation du monde.

Ce que Jésus a accompli par sa mort sur la Croix et ce qu'il prêchait déjà par son ministère, c'est l'accomplissement de la grande promesse d'universalité qui avait été faite à Abraham lorsque, fidèle au Dieu de la Bible, il avait amorcé le long processus qui aboutirait à rejeter la logique sacrificielle du sacré primitif. Paradoxalement, c'est lorsque Jésus a renouvelé l'appel qu'Abraham avait reçu dans son Haran natal et qui le fit quitter la maison de son père et entreprendre le périple de la foi, que ses auditeurs sont devenus sourds à la voix qu'Abraham avait entendu au pays de Moriyya. Plus ironique encore est la raison invoquée, qu'Abraham était leur père. Ils insistèrent sur le fait qu'*eux* n'avaient pas besoin de la vérité qui les libèrerait car en tant qu'enfants d'Abraham, ils n'avaient jamais été esclaves de personne. Comme il apparaît néanmoins clairement dans la réponse qu'il leur fit, pour Jésus être libre signifiait être libéré des pulsions sacrificielles. Effectivement, il dénonce ensuite les tendances sacrificielles de façon extrêmement explicite :

Je sais, vous êtes la descendance d'Abraham ;  
mais vous cherchez à me tuer,  
parce que ma parole ne pénètre pas en vous.  
Je dis  
ce que j'ai vu chez mon Père ;  
et vous, vous faites  
ce que vous avez entendu auprès de votre père.  
(Jn 8,37-38)

J'ai déjà signalé que les divergences minimales qui existent entre les récits que Matthieu et Luc des tentations au désert constituent un diptyque interprétatif qui nous permet d'apprécier la portée des implications anthropologiques du récit. En fait, ce n'est que par une approche anthropologique que les thèmes principaux du Nouveau Testament apparaissent. Une

fois ces thèmes identifiés, toutes les divergences évangéliques si gênantes lorsque le texte est lu dans une perspective historique, biographique ou théologique, servent au contraire à unifier le texte dans la mesure où elles jettent sur ces thèmes des éclairages différents. Un autre exemple de ce processus, très significatif par rapport aux passages de l'Évangile de Jean que nous étudions, se trouve dans le récit du baptême de Jésus. Alors que dans le récit qu'en fait Matthieu, les mots qui sont prononcés par la voix céleste sont empruntés à Isaïe 42, chez Luc, elle cite le livre des Psaumes : "Tu es mon fils ; moi, aujourd'hui, je t'ai engendré". Ce verset rend bien compte de ce qui représente sûrement l'expérience fondatrice de la vie de Jésus, ce que certains érudits appellent son expérience *abba*. Le ministère de Jésus n'est rien d'autre qu'un effort permanent pour partager avec ses contemporains la puissance libératrice et la signification religieuse de cette expérience. J'y fais allusion parce que dans le passage de l'Évangile de Jean que nous examinons, Jésus oppose sa propre vie et son enseignement aux tendances sacrificielles de plus en plus évidentes de ses auditeurs par un commentaire sur la différence radicale entre leurs *pères* respectifs. Dans le passage précédent, Jésus avait dit aux (simples) "croyants" qu'ils pouvaient devenir "disciples" en faisant du *logos* de Jésus leur demeure. Le terme *logos* réapparaît cette fois en rapport avec le mot "père", et cela au moment où Jésus commence à révéler le fonctionnement interne du complexe psychosocial que nous appelons culture.

Le mot "père" tel que l'évangéliste l'utilise ici renvoie à une loi de la gravitation sociale qui prédétermine le schéma (le *logos*) du développement social dans le déroulement habituel de l'histoire culturelle. La société judaïque du premier siècle était très certainement de type patriarcal, mais dans ces versets, le mot "père" fait référence au principe organisateur de la culture conventionnelle sans tenir compte des concepts religieux ni des formes particulières adoptés par l'organisation sociale. Dans l'Évangile de Jean, ce que Jésus appelle le "père", "le père du mensonge, homicide dès le commencement", n'a pratiquement rien à voir avec le parent de sexe masculin que nous appelons père.<sup>6</sup>

Jésus affirme que ceux à qui il s'adresse ne sont ni les enfants d'Abraham, ni ceux de Dieu, car, dit-il, "maintenant vous cherchez à me tuer, moi, un homme qui vous ai dit la vérité" (Jn 8:40). Ceux à qui Jésus s'adresse n'ont pas réussi à demeurer dans son *logos*. Ils se sont contentés de "croire" en lui, tout en restant involontairement fidèles à un "père" qu'ils prennent à

tort pour Abraham ou Dieu, mais que Jésus sait être une force démoniaque. La preuve que Jésus ne se trompe pas quand il affirme que ses auditeurs sont sous l'emprise de cette force c'est qu'ils veulent le tuer. C'est le principe du bouc émissaire que Jésus détecte alors que même ceux chez qui il commence à agir n'en ont pas conscience. Cette prédisposition à la violence sacrificielle est bien la preuve que le *logos* christique n'a pas été assimilé. Mais l'instinct meurtrier de la foule n'est pas une simple perversion morale. Il s'agit d'un principe fondamental, anthropologique, structurel, le principe caché qui ordonne la culture "depuis la fondation du monde".

"Vous faites les œuvres de votre père" leur dit Jésus (8:41). Au moment où Jésus prononce ces paroles, la foule se plaignait du manque d'intérêt dont il faisait preuve pour leur prestigieuse ascendance religieuse, base de leur vie sociale et psychologique. Leur irritation lorsqu'il refuse de tenir compte qu'ils descendent d'Abraham permet à Jésus de déduire que bientôt ses auditeurs voudront le tuer. Comment le sait-il ? Il n'a qu'un indice. Lorsqu'il essaye de leur faire quitter leur cocon culturel, ils se froissent et affirment avec force la pureté de leurs origines ethniques. Le fait même d'avancer avec indignation l'argument ethnique est la preuve qu'ils commencent à ressentir que les paroles de Jésus pourraient avoir un effet déstabilisateur sur leurs choix religieux et sociaux conventionnels. Ceux à qui Jésus s'adresse ont raison de croire qu'il représente une menace pour la culture conventionnelle et pour l'organisation religieuse dont ils dépendent, mais le défi que Jésus lance n'est ni gratuit ni dirigé contre la culture juive en particulier. Il ne fait qu'affirmer une vérité incompatible avec la culture conventionnelle et avec une conception purement sociale de l'individu.

Le Jésus de l'Évangile de Jean expose la contradiction entre le *Logos* de Jésus, le *Logos* d'amour, et le *logos* de la violence. Tels sont les deux principes structurants qui s'affrontent dans l'Évangile, et en particulier dans le récit de la Passion. Chacun de ces deux systèmes *logiques* est présidé par un *père*. Dans un des passages du Nouveau Testament les plus significatifs sur le plan anthropologique, Jésus demande :

Pourquoi ne reconnaissez-vous pas mon langage ?  
C'est que vous ne pouvez pas entendre ma parole,  
Vous êtes du diable, votre père,  
et ce sont les désirs de votre père  
que vous voulez accomplir.



Il était homicide dès le commencement...  
parce qu'il est menteur et père du mensonge.  
(Jn 8,43-44)

Le *logos* sous l'emprise duquel la culture conventionnelle s'épanouit est le *logos* de l'aveuglement, le *mythos*, "le père du mensonge, homicide dès le commencement".

### **Le Fils du Père**

Même quand il n'est pas explicite, le conflit entre le Père céleste de Jésus et le père homicide du mensonge constitue la toile de fond de l'Évangile de Jean. L'un des moments où ce thème est avec le plus affirmé aussi celui où il est le plus discret, au milieu du récit de la passion. Apparemment, les autorités romaines avaient l'habitude d'accorder une faveur à leurs sujets Juifs pendant les fêtes de Pâques en relâchant un des prisonniers Juifs détenus selon la loi romaine, le plus souvent ce qu'on appellerait aujourd'hui des détenus politiques, c'est-à-dire des nationalistes Juifs arrêtés pour leur activités par les autorités romaines. Du point de vue romain, Jésus correspondait à ce type de prisonnier. Espérant calmer la foule qui réclamait une crucifixion, Pilate propose de relâcher un prisonnier. Il suggère Jésus ou Barabbas, espérant, semble-t-il, que la foule choisira Jésus. C'est bien sûr Barabbas qui fut choisi.

En araméen, Barabbas signifie "le fils du père". Jésus est souvent appelé, par Jean en particulier, le fils du "père céleste". Qui plus est, certains textes primitifs révèlent que le prénom de Barabbas était Jésus. La foule doit donc choisir entre deux hommes identiques, entre Jésus Barabbas (fils de son père) et Jésus bar *Abba* (fils de son Père). L'ironie théologique est flagrante. Malgré tout, il est dit que Barabbas est un "brigand". C'est le terme qu'utilise l'historien Juif Josephus, *lestes* en grec, pour parler des révolutionnaires nationalistes Juifs. A l'époque du Nouveau Testament, le terme avait un sens assez proche de ce que nous appelons des guérilleros. Il s'appliquait à des révolutionnaires Juifs qui s'efforçaient de rejeter l'occupation romaine. Dans l'Évangile de Marc, par exemple, il est dit que Barabbas avait été emprisonné pour avoir commis un meurtre lors d'une insurrection. En d'autres termes, Barabbas, l'autre "fils du père", avait fait de l'ethnicité une cause sainte et comme lui, de nombreux Juifs avaient sacralisé la violence mise au

service de cette cause.

Barabbas, fidèle au *logos* de la violence, propose de venger par la violence la mort de ceux qu'il aime et de faire payer ceux qu'il déteste œil pour œil, dent pour dent. Quelles que soient les circonstances historiques qui peuvent expliquer un tel ressentiment vis-à-vis de Rome, des fanatiques tels que Barabbas éprouvaient une haine si farouche pour leur ennemis qu'ils étaient prêts à adopter un comportement comparable sur le plan moral afin de leur faire payer la violence qu'ils avaient subi. Le rival de Barabbas était devenu son modèle. En vérité, le véritable père spirituel de Barabbas, c'est le tyran romain homicide qu'il avait espéré éliminer. En ce sens, le nom que porte Barabbas est approprié. Il est le fils du père, et il sera certainement à son tour le père du prochain fils du père. Le destin de Barabbas était de perpétuer le cycle de représailles violentes jusqu'à la génération suivante et au-delà jusqu'à la fin des temps.

Comme les foules résultent de phénomènes de contagion mimétiques et qu'il est dans leur nature de ne vouloir que ce qui flatte leur *esprit de corps* et donne un point focal à leur violence, Jésus n'a rien à leur offrir. Si la foule demandait qu'on le relâche, il faudrait alors qu'elle se disperse ; or la foule ne s'est pas rassemblée dans le palais du gouverneur romain pour se disperser. En choisissant Barabbas, la foule choisit celui qui lui ressemble. Il incarne le réflexe sacrificiel sous l'emprise duquel ils réclament la mort de Jésus. Le passage sur Barabbas n'est donc pas un épisode anodin de la Passion. On y retrouve les questions essentielles que soulève l'Évangile de Jean. Il montre que le *logos* du Christ est en accord avec la volonté du Père céleste lors d'un affrontement déterminant avec le *logos* de la violence sacrée et du père du mensonge.

Lorsque Jésus insiste sur le fait qu'il n'a que Dieu pour "père", il implique qu'il renonce au système d'allégeances conventionnelles dont le système patriarcal juif en vigueur au premier siècle est un exemple typique. En proclamant que Dieu seul est son père, Jésus répudie tout le réseau de loyautés étriquées qui constituaient le modèle d'organisation principal de ses contemporains, leur *logos*. Parce que nous interprétons de façon étroite et idiote les références au père du Nouveau Testament, nous prenons le refus du système patriarcal tel que l'Évangile le formule pour une banale apologie de ce système. "Jésus neutralise le pouvoir absolu des pères terrestres en proclamant celui du Père céleste", écrit Robert Hamerton-Kelly. "Le fait même que Jésus choisisse le 'père' comme symbole indique qu'il a l'intention d'orienter son message

particulièrement vers le système patriarcal et qu'il souhaite le réorganiser en libérant les gens de son emprise".<sup>7</sup> Prendre Dieu pour "père" et le Christ pour "seigneur", c'est renoncer à tous les systèmes patriarcaux, à tous les protecteurs, à tous les patriotismes dont la culture conventionnelle dépend pour sa cohérence.

Au fur et à mesure que l'Évangile se répand et que le mouvement chrétien s'institutionnalise, processus historique inévitable, on perd de vue les implications révolutionnaires des propos du Christ lorsqu'il affirme que Dieu seul est son père. Pendant la plus grande partie de l'ère chrétienne, les références christiques au Père ne servirent qu'à renforcer les organisations sociales qu'au bout du compte elles affaiblissent. Si dans les premiers temps, le fonctionnement patriarcal ne permit pas de comprendre les implications radicales de ce Jésus voulait dire en appelant Dieu son "père", le mépris qu'affiche notre époque à l'égard du patriarcat et son hostilité croissante contre tout vestige du système patriarcal ne la qualifie guère pour rectifier les erreurs du passé. Deux mille ans après que l'Évangile a proclamé la nature transitoire de l'organisation culturelle, nous avons décidé que la Bible est en fait le texte fondateur du patriarcat. Avec fracas, et en nous félicitant chaleureusement, nous avons entrepris le démantèlement du système patriarcal. Nous raillons toujours plus fort l'autorité morale des pères et ce qu'ils représentent, mais nous avons fait peu d'efforts véritables pour agir selon la volonté du "Père céleste", et tout prouve notre fidélité au "père du mensonge, homicide dès les premiers temps". Deux conceptions intellectuelles et spirituelles s'affrontent dans l'Évangile de Jean, d'une part le *Logos* du Christ et le règne du *Père* céleste, d'autre part le *logos* de la violence sacrée et le règne du *père* homicide du mensonge. Le "dualisme" de l'évangéliste n'est autre que sa conviction qu'en dernière analyse, ces deux *logos* représentent les seules options offertes à l'humanité. Pour l'Évangile de Jean, la seule solution pour ne pas se faire inconsciemment le complice du père du mensonge, c'est de vivre consciemment en affinité avec le "Père céleste", celui que Jésus a rendu visible.

## L'Esprit

Dans l'Évangile de Jean, la crucifixion et la résurrection sont une seule et même

chose. Jésus y répète souvent qu'une fois "élevé de terre", c'est-à-dire mis en Croix, il attirera à lui tout l'humanité. Il est bien sûr difficile de savoir si ces paroles sont imputables au Jésus historique mais même si elles ont été écrites par l'évangéliste lui-même à la fin premier siècle, elles constituent une affirmation audacieuse, presque effrontée. Pourtant de façon irréfutable et étonnante, l'histoire a justifié cette affirmation, ce qui ne peut que susciter plus d'étonnement encore devant l'intuition dont l'Évangile fait preuve. Sans ambiguïté et avec une sérénité que deux mille ans d'histoire rendent stupéfiante, l'Évangile de Jean prédit que la crucifixion aura une influence considérable sur l'humanité.

Les derniers mots que prononce Jésus sur la croix sont, dans l'Évangile de Jean : "C'est achevé". Le verbe utilisé, *telein*, signifie amener à terme, mais la question centrale n'est pas le verbe mais son sujet. Qu'est-ce qui est accompli ? Qu'est-ce qui est achevé ? Qu'est-ce qui est arrivé à terme ?

Dans l'Évangile de Jean, Jésus ouvre sa propre passion avec ces mots :

C'est maintenant le jugement de ce monde  
maintenant le Prince de ce monde va être jeté bas ;  
et moi, une fois élevé de terre,  
je les attirerai tous à moi  
(Jn 12,31-32)

La crucifixion "achève" de démystifier de façon décisive les pouvoirs démoniaques en même temps qu'elle inaugure l'ère historique au cours de laquelle ces pouvoirs et les structures sociales et psychologiques qui en dépendent vont perdre progressivement leur légitimité, au fur et à mesure que le Crucifié attire à lui l'humanité. Comme l'écrit Rudolf Schnackenburg, "Le maître du monde est définitivement rejeté, perd sa sphère d'influence, devient impuissant face à ceux qui ont foi en Jésus et se laissent 'attirer' à lui".<sup>8</sup>

Pour Jean, la révolution spirituelle et anthropologique amorcée par la crucifixion est un processus expansif qui tire sa force de l'Esprit de Vérité, le Paraclet. La tâche de cet Esprit de Vérité allait être "d'achever" progressivement sur le plan historique ce qui fut achevé dans le cœur des disciples de Jésus au moment de la crucifixion et dans les jours qui suivirent. Comme je l'ai déjà dit, le mot grec *Parakletos* signifie "conseiller" ou "avocat". Plus précisément, il s'agit de celui qui défend un accusé. Le Paraclet est l'esprit planétaire qui déconstruit les mythes et les

mystifications instaurés par Satan, l'éternel "accusateur". Jésus déclare à propos du Paraclet :

...si je ne pars pas,  
le Paraclet ne viendra pas vers vous ;  
mais si je pars,  
je vous l'enverrai.  
Et lui, une fois venu,  
il établira la culpabilité du monde  
en fait de péché,  
en fait de justice  
et en fait de jugement.  
(Jn 16,7-8)

Le monde continue à assurer sa cohérence en détournant la violence vers des victimes sacrificiables. Les cultures sous l'emprise du "père du mensonge" continuent à étouffer la voix des victimes par des mythes, des incantations et des slogans. Mais à partir de la crucifixion, le Paraclet est à l'œuvre dans le monde, donnant progressivement aux victimes la possibilité, selon l'expression de Whittaker Chambers, de balayer la logique la logique intellectuelle, la logique historique, la logique politique et n'importe quel mythe contemporain qui aurait le pouvoir de donner momentanément à la violence un semblant de justification. Quelle que soit la force des structures du système sacrificiel, quelles que soient la subtilité et la séduction avec lesquelles ces structures ont recouru au principe du bouc émissaire, sans répit, le Paraclet "établira la culpabilité du monde", conduisant progressivement l'humanité vers "la vérité tout entière". (Jn 16,13)

Si la crucifixion n'avait pas desserré l'emprise du sacré primitif sur l'imaginaire humain, nous trouverions certainement les propos de Caïphe beaucoup plus clairs que ceux de Paul. Sans la crucifixion, nous vivrions encore à l'intérieur de l'une des structures culturelles entièrement dominées par ce que le quatrième Évangile appelle le père du péché, homicide dès le commencement. Très certainement, la violence sacrée aurait gagné en subtilité, mais sans l'Évangile ou un équivalent de portée anthropologique et historique identique, toute remise en question des structures de la violence sacrée n'aurait pu se dérouler qu'à l'intérieur de ces structures.

Une fois qu'on a vu des photos de la terre prises de la lune, certains points de vue étiés ne sont plus crédibles, quels que soient les efforts pour leur redonner vie. L'effet de la crucifixion

est identique, mais à une échelle anthropologique beaucoup plus vaste. On ne peut ni supprimer l'Évangile ni ralentir son expansion dans l'histoire car le supprimer ou l'interrompre serait d'un point de vue structurel identique à la crucifixion et cela n'apporterait donc à la révélation qu'une preuve de plus de sa pertinence historique. Dans l'Évangile de Jean, Jésus affirme qu'une fois sur la Croix, il attirera à lui toute l'humanité, que progressivement le spectacle d'un homme innocent exécuté deviendra plus irrésistible que toutes les techniques mises en œuvre par la culture conventionnelle pour rendre acceptable d'un point de vue moral la violence officielle. Même si un jour les exégètes réussissent à invalider l'authenticité de ces propos et démontrent sans l'ombre d'un doute qu'ils n'ont jamais été prononcés par le Jésus historique, ils se seront néanmoins si clairement accomplis qu'un enfant de dix ans s'en rendra compte.

### **Le tombeau vide**

L'auteur du quatrième Évangile appelle la source du mal et de la tromperie "le père du mensonge, homicide dès les premiers temps". Si ce "père" est père depuis les premiers temps et si ce qu'il engendre est le mensonge, alors le premier mensonge doit avoir été proféré dès les premiers temps. S'il est homicide dès les premiers temps, alors dès les premiers temps il doit y avoir un homicide. Le premier mensonge a été proféré lors du premier événement. L'événement était un meurtre collectif ; le mensonge était qu'il ne s'agissait pas d'un meurtre collectif mais d'un geste de dévotion et de zèle religieux. Le mensonge était un mythe.

Tout au long de l'histoire, même aux époques les plus reculées, c'est sur les tombes de ceux qui ont été mis à mort collectivement que les affirmations solennelles du "père du mensonge" sont en général le plus crédible. Le "père du mensonge" explique la violence collective en termes religieux et transforme la tombe de la victime en un mausolée où l'harmonie restaurée par le meurtre peut être perpétuée et sanctifiée. En nous rassemblant autour des tombeaux que nous avons construits pour y accomplir des rites de *commémoration* solennels, nous *oublions* notre propre responsabilité dans la mort de ceux que le tombeau prétend honorer et de ceux qui perdront la vie en vengeant les morts.

"Le meurtre, écrit René Girard, appelle le tombeau et le tombeau n'est que le

prolongement et la perpétuation du meurtre”.<sup>9</sup> La tombe de ceux qui sont morts de façon violente est l'équivalent en pierre d'un mythe. Les mythes comme les tombeaux racontent des violences passées et leur donnent un sens. Ils dispensent ceux qui sont sous leur influence mythique de toute responsabilité morale dans la violence collective. Ils apportent un message religieux et unissent ceux qui sont en deuil. Les tombeaux représentent la dimension architecturale des rituels et selon Elias Canetti, ils permettent à ceux qui ont été sous l'emprise de rages meurtrières de se sentir “sur le même plan que les victimes” et de se libérer “de la culpabilité accumulée lors des tueries”.<sup>10</sup> La tombe est le lieu où l'on peut prévoir que le “père du mensonge, homicide depuis les premiers temps” prononcera des paroles solennelles de réconfort et fera miroiter l'avènement d'un “royaume de ce monde” de plus ou le redressement de ceux qui menacent de s'écrouler. “Pas de culture sans tombeau, pas de tombeau sans culture ; à la limite le tombeau c'est le premier et le seul symbole culturel” écrit René Girard.<sup>11</sup>

Si ces propos peuvent paraître étranges, il suffit de jeter un coup d'œil à n'importe quel journal pour s'apercevoir avec quelle facilité les tombes des victimes deviennent un prétexte sacré à l'immolation d'encore plus de victimes. Le 8 juillet 1992 on pouvait lire dans le *New York Times* un article consacré aux sanglants combats inter-ethniques qui se déroulaient dans le Nagornyï-Karabagh, une enclave de l'Azerbaïdjan. L'article commence par citer un message affiché dans un bâtiment en Arménie, là où s'organise l'aide aux partisans du Nagornyï-Karabagh. Ce message disait :

Tout ceux qui vénèrent les tombes de nos ancêtres, nos églises et nos lieux saints doivent semer la terreur chez nos ennemis. De jour comme de nuit, ceux-ci doivent périr.

Que l'on habite l'antiquité ou le monde moderne, il faut, afin “de semer la terreur, jour et nuit, chez l'ennemi”, devenir fou. Si la terreur peut être sanctifiée, si la violence peut prendre un caractère sacré et si *l'esprit de corps* de ceux qui sèment la terreur peut acquérir l'intensité du religieux, alors la folie peut passer pour de la lucidité. Le “père du mensonge” dont parle l'auteur de l'Évangile de Jean est la force qui transforme les tombes de ceux qui sont morts dans la violence en autant d'obligations solennelles à déchaîner la violence contre les autres. Pour paraphraser Howard Nemerov, la tombe est le lieu où les meurtres deviennent de souvenirs et les

souvenirs deviennent de splendides occasions.

Un des cas les plus spectaculaires de ce type de transformations est cité par Robert D. Kaplan dans son ouvrage *Balkan Ghosts: A Journey through History* (Les fantômes des Balkans : un voyage dans l'histoire). A propos du leader serbe Slobodan Milosevic, Kaplan écrit : “Le seul homme d'état communiste d'Europe de l'Est de la fin des années quatre-vingt qui ait réussi à éviter sa propre défaite comme celle de son parti n'a pu le faire qu'en exhortant son peuple à la haine raciale”.<sup>12</sup> Kaplan s'efforce ensuite d'expliquer pourquoi, mais plutôt que de résumer ses explications, je me permettrai de citer les deux premiers paragraphes du compte-rendu du livre de Kaplan que Tina Rosenberg a publié le 28 mars 1993 dans le *Washington Post Book World*. Voici ce qu'elle écrit :

Le 28 juin 1987, un chef communiste serbe ambitieux se rendit au Kosovo sur un champ qui porte le nom de Kosovo Polje, le Champ des Oiseaux Noirs, le jour anniversaire d'une défaite qu'y avait subie un chef serbe. “Jamais plus vous ne subirez cela promet-il à la foule. Jamais plus vous ne serez vaincus”. C'est à ce moment, écrit Robert D. Kaplan, qu'a commencé la révolte des Serbes contre la fédération Yougoslave. L'orateur s'appelait Slobodan Milosevic. La défaite dont on fêtait l'anniversaire ce jour-là remonte à 1389.

Un an plus tard, le cercueil du chef serbe vaincu passait, pour un pèlerinage qui dura une année entière, dans tous les villages de Serbie, suivi partout d'une foule en deuil qui sanglotait. Pour de nombreux Serbes, l'année 1989 marque non pas la chute du communisme mais le six centième anniversaire de la défaite de Knez Lazar à Kosovo Polje.

Si nous ne sommes pas sous l'emprise des passions qui se sont emparés des partisans du Nagornyï-Karabagh et des nationalistes serbes, ne sommes pas pour autant immunisés contre le pouvoir de séduction du “père du mensonge, homicide dès les premiers temps”, comme l'appelle l'Évangile de Jean. Il est de plus en plus clair que les déçus de la modernité et de son utilitarisme fade éprouvent de la nostalgie pour les certitudes inébranlables que “le père du mensonge” profère autour des tombeaux. Le poète américain James Wright l'a formulé ainsi :

A errer aujourd'hui solitaire et sans patrie  
Il me faut trouver un tombeau pour que ma colère  
Retrouve le chemin de ses justes dévotions...<sup>13</sup>

Parce que la culture commence, pour ainsi dire, sur les tombes, celles-ci ont de tout



temps fourni aux cultures existantes un lieu idéal où la “colère retrouve le chemin de ses justes dévotions” et où les solidarités culturelles se renforcent. Le Nouveau Testament s’inquiète ouvertement de la façon dont certains utilisent les tombes pour détourner sur des tiers la responsabilité morale de leur violence, et cette inquiétude permet de mieux comprendre la portée anthropologique du récit du tombeau vide. Jésus blâme ses opposants religieux avec ces paroles :

Malheur à vous, scribes et Pharisiens hypocrites, qui bâtissez les sépulcres des prophètes et décorez les tombeaux des justes, tout en disant : “Si nous avons vécu du temps de nos pères, nous ne nous serions pas joints à eux pour verser le sang des prophètes”. Ainsi, vous en témoignez contre vous-mêmes, vous êtes les fils de ceux qui ont assassiné les prophètes ! Eh bien ! vous, comblez la mesure de vos pères ! (Mt 23:29-31)

L’impact des tombeaux est à l’exact opposé de celui que le chant du coq a eu sur Pierre dans le récit de la passion. En entendant le coq chanter, Pierre s’est rendu compte qu’il était sous l’emprise d’une complicité mimétique avec les meurtriers de Jésus. Le rôle des tombeaux est précisément de faire disparaître cette complicité. En décorant les sépultures des victimes du passé, ceux que les actes de violence collective mettent mal à l’aise peuvent condamner la violence et en rejeter la responsabilité sur d’autres sans avoir ni à reconnaître ni à rejeter leur propre violence. L’interprétation n’est que l’antichambre du rêve, rêve dont Pierre est sorti en entendant le coq chanter.

L’Évangile de Matthieu affirme de façon imagée qu’au moment de la mort de Jésus, “les tombeaux s’ouvrirent et de nombreux corps de saints trépassés ressuscitèrent”, et tous les évangélistes rapportent que lorsque peu de temps après sa mort, les proches de Jésus se rendirent là où il était enterré, ils trouvèrent le tombeau vide. Il nous est impossible de savoir le fait historique qui est à l’origine de ce récit. Paul, la source chrétienne la plus ancienne à notre disposition ne mentionne pas une seule fois le tombeau vide. Il est possible qu’il s’agisse d’un travail d’interprétation exprimé sous la forme d’un récit, comme le récit des tombeaux qui s’ouvrirent et de la terre qui tremble. Il est possible qu’il s’agisse d’un des nombreux “récits” de la passion qui aident le lecteur à comprendre non seulement les faits, mais également leur sens et leur portée. Ce récit peut avoir comme origine l’impossibilité de retrouver le corps de Jésus mais

la découverte de son “absence” a peut-être représenté un événement suffisamment fondamental pour qu’il se soit produit même en présence d’un corps. Nous ne saurons jamais. Ce qui compte, c’est ce que l’Évangile nous dit. Les textes qui mentionnent le tombeau vide sont clairs : la découverte a été au départ très perturbante, dépourvue de connotations positives. Ceux qui s’étaient rendus au tombeau pour accomplir les rites funéraires et oindre le corps furent stupéfaits et choqués lorsqu’ils se rendirent compte que Jésus ne s’y trouvait pas.

Le tombeau vide est un élément essentiel pour comprendre la résurrection, non parce qu’il annonce la résurrection mais parce qu’il prive ceux qui en firent par la suite l’expérience d’un rituel cathartique qui aurait pu s’y substituer. La découverte du tombeau vide signifie que le corps de Jésus et le lieu où il fut déposé n’a pas pu être transformé en mausolée et devenir le point de départ d’un nouveau culte religieux. Si la tombe de Jésus n’avait pas été vide, la déflagration qui a projeté l’Évangile au-delà de sa sphère culturelle d’origine jusqu’aux quatre coins de la terre aurait pu être neutralisée par la force centripète du mausolée. Si la tombe n’avait pas été vide, ce que Paul redoutait aurait pu se produire. La Croix aurait pu lentement prendre une place marginale dans la pensée et dans le message chrétiens. Le christianisme aurait pu devenir ce que certains affirment aujourd’hui qu’il est devenu : un concept philosophique incarné par un Jésus aux propos plein de sagesse et parfois d’ironie.

Étant donné l’importance du tombeau vide, rien ne représente mieux l’apostasie historique chrétienne que les Croisades, cet ensemble de pratiques sacrificielles qui a fait advenir l’Europe en tant que phénomène culturel. Le Pape Urbain II déclencha la première croisade en suppliant avec fougue les puissances chrétiennes d’Europe de prendre les armes pour arracher le *Saint Sépulcre* aux infidèles. Cette mission sacrée fut de nouveau invoquée pour toutes les croisades suivantes. En d’autres termes, la plus célèbre démonstration de violence du christianisme fut fondée sur le rejet du récit du tombeau vide et une réactualisation plus ou moins spontanée des structures de la violence sacrée dont la crucifixion avait dénoncé la perversité.

## La Résurrection

Ce livre traite des conséquences historiques de l'Évangile, non de ses implications théologiques ou métaphysiques, mais la première des conséquences historiques fut la constitution d'une communauté d'individus dont la vie n'avait de sens, à leurs propres yeux comme aux nôtres, qu'à la lumière de leur expérience de la résurrection. Comme l'écrit le théologien John Macquarrie, "il n'y a que la croyance en la résurrection qui puisse justifier l'expansion du christianisme après la mort de Jésus".<sup>14</sup> Paul développe le même argument dans une épître aux Corinthiens : "Mais si le Christ n'est pas ressuscité, vide alors est notre message, vide aussi votre foi". (1 CO 15,14) La résurrection est un événement historique. Sans elle, le christianisme n'existerait pas. Mais le christianisme s'est constitué en *proclamant* la résurrection, proclamation d'une extrême importance. De plus, il est clair, d'après le Nouveau Testament, que pour ceux qui en firent l'expérience directe, la résurrection a coïncidé avec un éveil de la conscience et le développement d'une forme inédite de lucidité intellectuelle.

Hier comme aujourd'hui, proclamer la résurrection c'est dire que le Christ est ressuscité. Cette proclamation n'est convaincante que lorsqu'elle est faite au présent et par ceux qui en ont fait l'expérience. Par ailleurs, il ne peut s'agir que d'une expérience postérieure à la crucifixion. Les voiles qui se déchirent, la terre qui tremble, les tombeaux qui s'ouvrent sont les images poétiques par lesquelles les évangélistes ont exprimé le sentiment de libération que la crucifixion a engendré. Cette libération est si radicale que de l'intérieur des forteresses mentales dont elle nous libère, nous ne pouvons même pas l'imaginer. Même ceux pour qui la croyance en la résurrection est une proclamation de leur foi dans les enseignements de l'Eglise ne peuvent agir ainsi que grâce au pouvoir libérateur de la Croix qui a commencé à balayer les obstacles mythologiques, idéologiques et rationalistes qui contrariaient cette croyance.

Les mythes primitifs tout comme les pseudo-mythes idéologiques et les contre-mythes rationalistes qui en sont les vestiges contemporains ne servent qu'à entraver la révélation de la Croix. La superstition mythologique, les *idées fixes* (en français dans le texte) idéologiques et le rationalisme érigent contre la vérité des forteresses qui, quand elles jouent leur rôle, empêchent que se produise ce dont Saul a fait l'expérience sur la route de Damas (AC 9,1-19). Mais elles

empêchent également que ne se produise la prise de conscience progressive de la résurrection qu'ont connue les deux pèlerins sur la route d'Emmaüs (Lc 24,13-35). De même qu'il est impossible de reconnaître le Christ ressuscité de l'Évangile de Luc tant qu'il ne s'assoit pas à table et rompt le pain avec ses compagnons, de même la résurrection reste une énigme historique et un objet de spéculation théologique tant que, dans l'acte de rompre le pain, de donner ou de recevoir de l'amour de façon désintéressée ou dans la prière, le monde n'apparaît pas baigné de la lumière de la résurrection. Alors peut-on éprouver ce que Paul doit avoir éprouvé lorsqu'il écrit : "Mort, où est ton aiguillon " ?

## Chapitre 13

### “Où est-il, le sage ?”

Puisqu'on n'a pas réussi à comprendre le religieux à partir de la philosophie, il faut inverser la méthode et lire le philosophique à la lumière du religieux.<sup>1</sup>

René Girard

•

La parole de la Croix est donc le type même du discours âpre et sans concession sur la violence que la religion et la philosophie cherchent à étouffer par les rituels, les mythes et la rhétorique, en particulier par le mythe et la rhétorique de la rationalité non-violente.<sup>2</sup>

Robert Hamerton-Kelly

•

Il ne suffit pas de recouvrir de feuilles le rocher.

Il nous faut en guérir en guérissant le sol

Ou en nous guérissant nous-mêmes, ce qui n'est autre que  
guérir le sol, guérison au-delà de l'oubli.<sup>3</sup>

Wallace Stevens, “Le rocher”

•

Le Nouveau Testament a été écrit par des gens qui titubaient sous le choc de la révélation de la Croix et qui en même temps essayaient de trouver les mots et les concepts pour en exprimer la portée historique et spirituelle. Leurs affirmations demeurèrent stupéfiantes jusqu'à ce que l'Évangile commence à produire la lucidité intellectuelle nécessaire pour comprendre la nature de ces affirmations et pour apprécier à quel point l'histoire leur donne raison. Une de ces affirmations se trouve dans la première lettre écrite par Paul aux chrétiens de Corinthe. Il y affirme qu'à la lumière de la révélation chrétienne, la philosophie est devenue

superflue :

Car il est écrit : *Je détruirai la sagesse des sages, et l'intelligence des intelligents je la rejetterai. Où est-il, le sage ? Où est-il, l'homme cultivé ? Où est-il, le raisonneur de ce siècle ? Dieu n'a-t-il pas frappé de folie la sagesse du monde ?* (1 Co 1,19-20)

Lorsqu'à de rares occasions le Nouveau Testament daigne parler de philosophie, c'est comme d'un exercice bavard propre aux Grecs qui ne doit pas empêcher les esprits sérieux de découvrir la puissance révélatrice de l'Évangile. Dans une épître aux Colossiens, Paul écrit : "Prenez garde qu'il ne se trouve quelqu'un pour vous réduire en esclavage par le vain leurre de la 'philosophie,' selon une tradition toute humaine, selon les éléments du monde, et non selon le Christ". (Col 2,8) Paul insiste sur le fait que l'Évangile ne peut être exprimé par la philosophie sans risquer de priver la Croix de sa puissance révélatrice (1 Co 1;17).

Le rapprochement entre la pensée philosophique et la sensibilité chrétienne primitive n'est en rien l'union parfaite qu'on a parfois imaginée. Ce n'est qu'au troisième siècle, avec le *De principiis* d'Origène que l'alliance entre les deux prit sa forme canonique. Ce n'est peut-être pas un hasard si l'homme qui joua un rôle si déterminant dans la mise en place de la tradition philosophique chrétienne fut également celui qui définit l'Eglise comme une structure sacrée similaire à l'état politique séculier, où le pouvoir et l'autorité absolue étaient exclusivement entre les mains des hiérarques. Il est difficile d'imaginer comment l'Eglise aurait pu survivre aux épreuves du deuxième et troisième siècle et à celles des périodes sombres de son histoire sans ces vestiges de sacralisation, mais il est encore plus difficile de les réconcilier avec l'enseignement de Jésus et la liberté dont parle Paul.

L'intuition de Paul, que la Croix a remplacé la tradition philosophique comme chemin vers la vérité est une proposition tout aussi sérieuse que l'argument plus élaboré selon lequel la Croix a remplacé la loi hébraïque. En raison de sa complexité, la position de Paul sur la relation entre la Torah et l'Évangile a fait l'objet de nombreux travaux. Si la jeunesse de Paul avait été consacrée à la tradition philosophique autant qu'au judaïsme pharisaïque, il aurait sans doute fait beaucoup plus souvent référence dans ses épîtres à la supériorité de la révélation évangélique sur la spéculation philosophique et de façon plus explicite et plus élaborée. Néanmoins, il me semble que nous sommes justifiés de relever le défi que Paul lance à la

tradition philosophique.

En se développant, le christianisme européen a emprunté tout autant à la philosophie grecque qu'au judaïsme. Et si le christianisme, comme l'ensemble des institutions culturelles, est en crise aujourd'hui, c'est peut-être le christianisme philosophique qui est le plus atteint. Les efforts accomplis pour donner une crédibilité philosophique aux prétentions émancipatrices du Nouveau Testament m'ont toujours semblé vaguement contradictoires, mais c'est d'autant plus le cas aujourd'hui que le monde a rejeté avec dédain ces prétentions et que la philosophie en est arrivée à nier sa propre existence.

Malgré son grand âge et son immense prestige, la philosophie n'est plus dans notre monde une force vive. A son âge d'or, elle représentait une résistance formidable et respectable à l'ignorance et aux excès de la religion. Pendant longtemps, le cœur de la vie intellectuelle européenne a été une synthèse de la philosophie classique et du christianisme. En raison de cette longue et magnifique histoire, quelque chose qui aura pour nom "philosophie" continuera certes d'exister dans le futur. Ce qui est clair, en revanche, c'est que la philosophie n'a plus la capacité de guider (ni même la volonté de garantir) le cheminement moral et intellectuel de l'humanité. La conception hégélienne de la philosophie comme tribunal de dernière instance paraît presque cocasse dans un monde où la philosophie n'est de plus en plus qu'une branche secondaire de la linguistique. Des affirmations comme celles de Hegel ont pu autrefois paraître crédibles en partie parce que l'alliance passée au Moyen Age avec le christianisme avait conféré à la réflexion philosophique une respectabilité et un prestige dont ses praticiens postmodernes ont dû se passer. Au cours des deux derniers siècles, la philosophie est redevenue la solution de rechange à la religion prophétique qu'elle avait jadis été. De Hegel à Nietzsche, d'Heidegger à Derrida, la philosophie est devenue pour l'esprit occidental un véritable triangle des Bermudes intellectuel. Il semblerait qu'il se passe quelque chose d'intéressant dans son voisinage, mais quelle qu'en soit la nature, aucune méthode de détection n'arrive à l'identifier. On envoie régulièrement des missions de reconnaissance pour en savoir plus, mais le mystère n'est jamais résolu. Et aujourd'hui que l'essentiel de l'activité intellectuelle de la philosophie consiste à nier sa propre existence, il est peut-être temps que ceux qui prennent l'Évangile au sérieux lorsqu'il affirme la supériorité épistémologique de la Croix s'efforcent de rendre cette affirmation compréhensible.

## L'erreur précieuse et la passé radical

En 1943, le philosophe espagnol José Ortega y Gasset entreprit la rédaction de ce qu'il n'envisageait que comme une modeste conclusion à l'*Histoire de la philosophie* de Julián María. Cependant, au fur et à mesure que son petit projet se développait, Ortega se sentit de plus en plus perplexe face aux questions qu'il abordait. Comme son contemporain Martin Heidegger, dont l'influence sur la vie intellectuelle du XXème siècle fut considérable, Ortega remonta jusqu'aux origines de la philosophie dans sa quête d'un principe unificateur. Plus ces origines se dessinaient clairement, plus il avait l'impression d'avoir entrepris une tâche bien plus ambitieuse que ce qu'il avait initialement prévu. Les astronomes peuvent deviner l'emplacement et la taille d'un trou noir invisible rien qu'en étudiant l'attraction qu'il exerce sur des objets observables. De même, le texte d'Ortega suggère une révélation dont il n'arrive jamais à parler explicitement mais qui représente une formidable introduction à ses analyses :

Sans vouloir à présent formaliser une opinion sur cette question, j'aimerais indiquer la possibilité que ce que nous allons aborder sous les auspices de la philosophie n'est pas une philosophie de plus, mais quelque chose d'entièrement différent de toutes les philosophies.<sup>4</sup>

Ortega souligne que l'émergence d'une tradition philosophique n'avait rien d'inévitable. Elle est le fruit de circonstances historiques et culturelles spécifiques. La philosophie telle que nous la connaissons, écrit Ortega, "est apparue un beau jour en Grèce et s'est de fait perpétuée jusqu'à nous sans qu'il soit pour autant possible de garantir son avenir".<sup>5</sup> L'élément le plus remarquable dans l'émergence de la philosophie est que ceux qui en marquèrent l'histoire exprimèrent tous leur rejet des cultes religieux conventionnels. "Au cours du sixième siècle, écrit Ortega, au sein de certaines enclaves de la Grèce coloniale, la religion a cessé de représenter un mode de vie possible ; en conséquence, il devint nécessaire de définir le rapport à cette existence nouvelle en opposition au mode de vie religieux".<sup>6</sup> On trouve chez les philosophes présocratiques, dont les écrits ont suscité beaucoup d'intérêt chez les penseurs modernes, des signes du déclin de la sensibilité religieuse conventionnelle. Parlant de certains de ses



contemporains qui participaient toujours aux rituels religieux, Héraclite, l'un des plus importants penseurs présocratiques, écrit : "Il font des prières aux statues qu'ils possèdent, comme si l'on faisait la conversation à des maisons, sans rien connaître de ce que sont les dieux ni les héros".<sup>7</sup>

Selon Ortega, les premiers à se lancer dans la réflexion philosophique furent ceux qui "avaient abandonné toute conviction religieuse, et qui se sentant perdus dans un monde privé de ses repères traditionnels, ressentir le besoin de chercher de nouveaux repères par l'exercice du libre arbitre intellectuel".<sup>8</sup> En d'autres termes, les premiers philosophes s'efforcèrent de faire ce que la religion avait jusque-là accompli mais en se passant de la religion. Mais comme l'expérience nous l'a montré, il n'est pas facile de s'affranchir de la superstition religieuse. Les possibilités d'effectuer cette libération grâce au "libre arbitre intellectuel" semblent, dirons-nous, largement surestimées.

Ortega note qu'une fois mise en place, la tradition philosophique ne changea plus de façon substantielle, malgré la virulence qui définit, dès les premiers temps, les débats philosophiques. Le premier dilemme auquel Ortega fut confronté fut donc de réconcilier l'absence évidente de consensus avec l'homogénéité surprenante et fascinante de la philosophie. Comme l'écrit Ortega, la philosophie prit naissance "dans une bordée d'invectives", lorsque les premiers penseurs présocratiques dénoncèrent les superstitions religieuses des dévots et les erreurs de leurs rivaux. La philosophie s'enracine dans la polémique et elle s'en nourrit. D'après Ortega, "chaque nouveau courant philosophique débute par une dénonciation des courants précédents et en établissant de façon formelle leur nullité, il se définit alors comme une philosophie différente".<sup>9</sup> Malgré les efforts accomplis par chaque nouvelle philosophie pour se différencier des précédentes, on constate une similitude impénétrable entre tous les discours philosophiques. Les rivalités incessantes entre philosophes furent annoncées à grand fracas mais ces joutes intellectuelles se déroulèrent sur les mêmes terrains, déjà profondément labourés. Comme l'écrit Josef Pieper, "les philosophes débattent en permanence des mêmes questions, traitent perpétuellement des mêmes sujets".<sup>10</sup> Ortega est encore plus clair :

Un fait devrait nous surprendre d'avantage qu'il ne le fait, c'est que lorsque la profession de philosophe fut établie, aucune philosophie ne partit plus de rien, elles se développèrent toutes à partir du courant précédent, et au bout d'un certain temps, on peut même

affirmer à partir de l'ensemble de la philosophie. Rien ne semblerait plus naturel que l'émergence, à l'occasion, d'un courant philosophique qui ne doive rien à ces prédécesseurs, qui surgisse spontanément, *ex nihilo*. Mais cela ne s'est jamais produit.<sup>11</sup>

Qu'il s'agisse de rompre avec la religion ou avec des systèmes philosophiques déjà en place, il y avait apparemment quelque chose dans le processus même de rompre avec le passé qui en empêchait les philosophies nouvelles. Ortega n'a pas perçu les implications profondes de ce fait mais la distinction qu'il opère entre le "passé relatif" de la philosophie et son "passé radical" a facilité la tâche de ses successeurs. Pour Ortega, le "passé radical" de la philosophie est dissimulé dans une obscurité plus profonde et plus mystérieuse que son "passé relatif". Ce qui différencie le "passé radical" du "passé relatif" n'est pas le décalage temporel. Pour Ortega, l'expression "passé radical" renvoie à quelque chose "par excellence...absent" du discours philosophique.<sup>12</sup> En d'autres termes, ce que les différentes philosophies avaient en commun par-delà leur diversité, ce n'est pas quelque chose qu'elles *auraient eu en commun*, mais quelque chose qui leur *faisait défaut* à toutes, et ce manque, quel qu'il fut, existait depuis le commencement de la philosophie.

Faisant écho au concept de "passé radical" d'Ortega, Josef Pieper souligne que la philosophie est "un processus qui ressemble au dévoilement de quelque chose que l'on connaît déjà vaguement, confusément, la conquête d'un savoir presque oublié, la reprise de ce qui a été perdu, que l'on appelle le 'souvenir.'"<sup>13</sup> Comme la philosophie n'accomplit jamais vraiment ce travail de souvenir, Pieper admet que l'idée même de progrès philosophique n'a pas beaucoup de sens. Il compare la philosophie à un "chemin sans fin".<sup>14</sup> De façon intuitive, Pieper semble partager les soupçons exprimés par Ortega quant à l'absence caractéristique du discours philosophique explicite de quelque chose pourtant au cœur de sa quête. La philosophie ne peut aboutir parce que son existence dépend de ce que Ortega appelle "la précieuse erreur" de la philosophie.<sup>15</sup>

Quelle que soit la vigueur avec laquelle chaque nouveau courant s'efforce d'éliminer les erreurs de ses prédécesseurs, tout ce qu'il peut obtenir, affirme Ortega, c'est de *ressusciter* "toutes les philosophies du passé".<sup>16</sup> Il conclut par ses mots : "L'efficacité des vieilles idées est continuellement remise à jour et elle devient *permanente*". (c'est moi qui souligne) Ortega utilise ici

pour décrire l'entreprise philosophique une de ses précieuses métaphores. Il compare la tâche historique de la philosophie à "un chemin interminable qu'il faut parcourir, siècle après siècle, mais un chemin qui au bout du compte revient sur lui-même et devient une charge qui pèse sur le dos du voyageur ; de chemin, elle se transforme en fardeau".<sup>17</sup> Bien que lui-même ne puisse y arriver, Ortega sent très clairement que l'heure est venue de poser ces bagages. Mais c'est précisément cela que la philosophie ne peut effectuer et c'est pour cela qu'elle ne change pas. Poser les bagages que la philosophie porte sur son dos depuis vingt-cinq siècles reviendrait à aboutir à son point de départ et pour la première fois, explorer ce lieu.

Ce que Ortega ne pouvait pas vraiment voir, c'est que la philosophie ne parviendra jamais à la vérité autour de laquelle elle tourne depuis toujours parce que cette vérité coïncide avec le "passé radical" de la philosophie, sa "précieuse erreur". Qu'est-ce donc que la philosophie n'a jamais su trouver précisément parce qu'elle ne ranime sa détermination à l'obtenir qu'en condamnant ceux qui ont échoué dans cette quête ? Au cours de sa réflexion, Ortega utilise un terme dont il semble soudain perdre le contrôle. Le mot semble acquérir une autonomie et pendant un instant déstabiliser le travail d'Ortega. Cela se produit alors qu'il réfléchit à la manière qu'ont les nouvelles philosophies de se définir en réfutant les courants précédents. Le verbe "réfuter" semble arrêter Ortega dans son élan. Il l'écrit en italiques et note que c'est un mot épouvantable. Malheureusement, ajoute-t-il, c'est celui qui convient le mieux à son sujet, mais de toute évidence, il est dérangé par les connotations inquiétantes du terme. Tout à coup, comme s'il exprimait une pensée à peine formée, Ortega affirme que le processus perpétuel de réfutation philosophique "n'est absolument pas identique à une *électrocution* !" Il ajoute que cependant, les sonorités du terme *réfutation* "peuvent faire songer à un spectacle tout aussi terrifiant".<sup>18</sup> Ortega semble soudain mal à l'aise d'un point de vue moral parce que toute philosophie ne peut exister qu'en accomplissant l'acte "épouvantable" de *réfuter* son prédécesseur.

La "précieuse erreur" dissimulée dans le "passé radical", c'est la victime. La philosophie n'était pas plus capable que la religion conventionnelle de découvrir la vérité de la victime et tout aussi réticente à l'idée de pénétrer l'espace sacré où cette vérité pouvait surgir à l'improviste. En fait, les rivalités intellectuelles philosophiques fonctionnent de façon à peu près identiques aux rituels sacrificiels dans l'univers des religions primitives. Elles reproduisent en version stylisée la

violence fondatrice. En expulsant l'erreur philosophique du "passé relatif", les philosophes répètent la "précieuse erreur" du "passé radical" sans y être directement confrontés. A la lumière de cet étrange processus, le passage du Nouveau Testament que j'ai mentionné au chapitre précédent, où Jésus admoneste les pharisiens, prend toute son sens.

Malheur à vous, scribes et Pharisiens hypocrites, qui bâtissez les sépulchres des prophètes et décorez les tombeaux des justes, tout en disant : "Si nous avions vécu du temps de nos pères, nous ne nous serions pas joints à eux pour verser le sang des prophètes". Ainsi, vous en témoignez contre vous-mêmes, vous êtes les fils de ceux qui ont assassiné les prophètes ! Eh bien ! vous, comblez la mesure de vos pères ! (Mt 23,29-31)

La question est bien sûr de savoir en quoi la conduite des pharisiens (décorer les tombeaux de ceux que leurs pères ont assassinés et affirmer leur innocence) *prouve* qu'ils sont eux aussi des assassins. A nouveau, Jésus est conscient des schémas que ceux qui en sont prisonniers ne peuvent voir. D'un point de vue structurel, il n'y a aucune différence entre ce que les pères des pharisiens ont fait (s'acharner contre les prophètes), et ce que font les pharisiens (s'acharner contre leurs pères). En décorant les tombes des victimes du passé, ceux que les preuves de la violence structurelle mettent de plus en plus mal à l'aise peuvent dénoncer la violence de leurs ancêtres sans avoir à rendre compte de leur propre complicité avec ces mêmes structures. Sans bien s'en rendre compte, Ortega s'attaque à la version philosophique de ces structures. A propos du processus de *réfutation* philosophique, il écrit : "Reconnaissons que l'idée *défectueuse, reconnue coupable d'être une erreur disparaît* avec le nouveau courant intellectuel".<sup>19</sup> De nouveau, le ton utilisé suggère qu'Ortega a une intuition plus radicale et plus profonde que ses mots veulent nous le faire croire. En réfutant leurs prédécesseurs, les philosophes réitèrent, bien que de façon moins violente, le motif sacrificiel responsable de ce que la philosophie exècre plus que tout, l'ignorance de l'homme. L'ignorance qui résulte du motif sacrificiel n'est pas de la stupidité. C'est la *méconnaissance* inconsciente du fait que toute conviction philosophique repose sur une expulsion rituelle. C'est pour cela que "l'idée défectueuse" que la philosophie s'efforce sans répit d'expulser est toujours simultanément détruite *et* préservée. Si l'ignorance que la philosophie s'efforce sans répit d'expulser se régénère dans l'acte d'expulsion, alors, nous pouvons commencer à

comprendre l'épuisement moral et intellectuel de la philosophie contemporaine.

### **La logique de la violence**

Comme beaucoup d'autres, Ortega a senti que pour vraiment comprendre la philosophie, il fallait retourner à ses origines. C'est particulièrement vrai pour Ortega parce qu'il affirme qu'une fois lancée, la philosophie n'a jamais vraiment changé de façon fondamentale. Comme beaucoup d'autres, Ortega est revenu aux penseurs présocratiques, en particulier à Héraclite et à Parménide, qu'il jugeait les deux plus importants "proto-philosophes". A la suite d'Ortega, permettez-moi à mon tour de me tourner vers Héraclite. Héraclite offre une théorie des origines culturelles remarquablement différente des mythes de création habituels propres aux cultes païens et aux mystères religieux de son époque. Pour lui, le "monde" ne résultait pas des complots ourdis par Gaïa, Uranus ou Cronus pas plus que de leurs violentes intrigues olympiennes, parricides et incestueuses. Le monde a commencé avec la violence de l'homme, mais une violence structurée par quelque mystérieux principe organisateur. Héraclite avait l'intuition que la violence suivait une logique énigmatique qui lui était propre et qu'il appela son *logos*. Ce *logos*, cette logique de la violence lui donnait la capacité à la fois de détruire et de créer. Voici ce qu'écrivit Héraclite :

La guerre est le père de toute chose, et de toute chose elle est le roi ; c'est elle qui fait que certains sont des dieux et d'autres des hommes, que certains sont des esclaves quand d'autres sont libres. La guerre est ce qui est commun, elle est éprise de justice ; ainsi toutes choses sont engendrées et rendues nécessaires par la discorde.<sup>20</sup>

Pour Héraclite, le *logos* de la violence était un principe structurant qui naissait du désordre même. Une fois en place, ce *logos* transformait la violence chaotique et destructrice en systèmes sociaux stables et différenciés hiérarchiquement. Héraclite s'aperçut que malgré son caractère aléatoire et désordonné, la violence collective se développe néanmoins selon certains schémas identifiables, schémas que l'on ne pouvait attribuer à aucune cause précise pas plus qu'à la volonté consciente de ceux qui participaient à la violence. De plus, il semble avoir compris que c'est la violence la plus irrégulière et la plus anarchique qui a le plus de chance de se conformer

au mystérieux principe structurant qu'il appelle *logos*. Dans son histoire de la révolution française, H.G. Wells nous donne ce qui s'apparente à une illustration de la notion héraclitienne de *logos*. Il écrit :

La Convention nationale se réunit le 21 septembre 1792 et proclama immédiatement la république. Le jugement et l'exécution du roi suivirent par une sorte de nécessité logique.<sup>21</sup>

Ce qui rend, pour les fondateurs de la république, *logiquement nécessaire* l'exécution du roi, c'est le *logos* de la violence qu'Héraclite, le premier, a formulé dans un langage non mythologique. Sa conception du *logos* célèbre le même phénomène que les religions primitives. C'est un synonyme conceptuel du *mythe* du sacré primitif. Pour Héraclite, le *logos* joue le rôle d'une mystérieuse loi de la gravitation culturelle. Malgré son caractère impénétrable et mystérieux, le *logos* d'Héraclite est un concept philosophique et non un mythe mais il fonctionne de la même manière qu'un mythe au sein de la tradition philosophique.

Cette dernière remarque prend tout son sens si nous considérons le rôle central que le concept de *logos* a joué dans l'histoire de la philosophie. Dans son étude des philosophes présocratiques, Milton Nahm souligne que ce concept "se trouve au cœur des spéculations alexandriennes".<sup>22</sup> Encore plus pertinente est sa remarque qu'avec ce concept, Héraclite a "amorcé le processus de différenciation entre le langage et les événements auxquels il se rapporte",<sup>23</sup> différenciation qui est devenue la caractéristique principale de l'entreprise philosophique. La fonction du mythe a toujours été de générer un système linguistique n'ayant qu'un rapport ténu avec les événements auxquels les mots se rapportent. Héraclite méprisait la religion conventionnelle et ses mythes mais l'essentiel de son œuvre consiste à utiliser un concept oraculaire, proche à la fois du mythique et du rationnel, afin d'accomplir ce qui jusque-là était la fonction du mythe, à savoir dresser un écran entre les mots et les événements auxquels ils se rapportent. C'est cet écran qui a permis au discours philosophique de se perpétuer pendant vingt-cinq siècles sans que jamais il ne soit confronté à la "précieuse erreur" qui en est à l'origine.

Héraclite a bien vu que la violence (*polemos*) était à l'origine à la fois du désordre et de l'ordre et il a appelé *logos* cette logique mystérieuse par laquelle la violence destructrice peut devenir une violence constructive et structurante. C'est précisément cette quasi-révélation qui a

pu servir d'intuition de départ à la philosophie. Ou plutôt, c'est parce que cette intuition a été si près de révéler le mécanisme de la violence fondatrice (sans bien sûr le condamner) que sont apparues des réactions semblables aux anticorps qu'un organisme sécrète en cas de maladie. Peu après, la philosophie s'inventa elle-même et se donna pour tâche de circonscrire l'indiscrétion impie qu'avait commise Héraclite et de soigner la fracture qu'il avait provoquée dans la conception mythologique du monde.

Avec un plaisir sauvage qui rappelle parfois Nietzsche, Héraclite lança sa théorie de la violence et du *logos* de la violence à la tête abasourdie de ses contemporains vertueux. Comme dans l'ensemble ces têtes étaient encore sagement farcies de religion conventionnelle et de préconceptions mythiques, la plupart furent à peine étonnés ou irrités. Parménide en revanche semble avoir compris la portée de ce qu'Héraclite avait fait et y réagit avec une violente hostilité.<sup>24</sup> Il dénonça avec emportement toute prétention à émettre une opinion philosophique sur la question des origines. Il affirma que l'on ne pouvait rien savoir de l'origine des choses parce qu'il n'y a pas d'origine. Quelque chose est ou n'est pas. Rien n'est créé.

Comment, d'où serait-il venu à naître ?... Je ne te permettrai pas de dire, ni de penser que c'est à partir de ce qui n'est pas ; car il n'est pas possible de dire ni de penser une façon pour lui de n'être pas. Quelle nécessité en effet l'aurait amené être ou plus tard ou plus tôt, s'il venait du rien ? Ainsi donc il est nécessaire qu'il soit absolument ou pas du tout...Comment ce qui est pourrait-il bien devoir être ? Comment pourrait-il être né ? Car s'il est né, il n'est pas, et il n'est pas non plus s'il doit un jour venir à être.<sup>25</sup>

Parménide a peut-être compris mieux qu'Héraclite lui-même la portée et les implications de ses intuitions. Ses attaques contre Héraclite constituent le premier exemple majeur d'auto-défense philosophique. L'enjeu était de savoir si la tradition philosophique pouvait considérer comme objets d'étude légitimes la violence ou la culture. La doctrine pseudo-mythologique de l'*étant* de Parménide servit à détourner l'étude de la question de la violence générative, de même que les développements oraculaires d'Héraclite sur la nature violente du *logos* servirent à masquer ses intuitions remarquables sur la nature fondatrice de la violence. En d'autres termes, les deux premiers penseurs de la philosophie se sont querellés sur la meilleure manière de traiter ce qu'Ortega appelle le "passé radical". Jusque-là, s'occuper de ce passé était

l'affaire des religions. En tant qu'enfant adoptif de la religion, la philosophie fonctionne avec des ressources mythiques plus réduites et les manipule moins habilement. Néanmoins, sa réticence obstinée à examiner la "précieuse erreur" qui en est à l'origine et sa capacité à dresser un écran entre ses "systèmes de langage" et "les événements auxquels les mots font référence" lui ont permis d'accomplir des prodiges de logique et de rationalité sans mettre sérieusement en danger ce que les religions archaïques avaient pour fonction de protéger.

### **La réflexion philosophique**

C'est dans l'enseignement de Socrate et dans les écrits de Platon que cette méfiance dont la philosophie commençait à faire preuve vis à vis de la violence fondatrice fut élevée au rang de principe et devint un élément permanent du *modu operandi* philosophique. Dans *Phédon*, par exemple, Platon fait dire à Socrate :

Depuis que je me fus découragé de l'étude de l'être, je devais prendre garde pour moi-même à cet accident dont les spectateurs d'une éclipse du soleil sont victimes dans leur observation ; il se peut en effet que quelque uns y perdent la vue faute d'observer dans l'eau ou par quelque procédé analogue l'image de l'astre. Oui, c'est à quelque chose de ce genre que je pensai pour ma part : je craignais de devenir complètement aveugle de l'âme, en braquant ainsi les yeux sur les choses, et en m'efforçant, par chacun de mes sens, d'entrer en contact avec elles. Il me sembla dès lors indispensable de me réfugier du côté des idées et de chercher à voir en elles la vérité des choses.<sup>26</sup>

A la lumière des commentaires précédents sur l'ambiguïté de la relation entre la religion et la philosophie, il est intéressant de remarquer que Socrate fait allusion à un événement singulier et inhabituel, une éclipse du soleil. Dans des circonstances ordinaires, c'est-à-dire lorsque le monde et ses habitants sont encore sous l'emprise mythologique des religions primitives, il est rare que le soleil fasse mal aux yeux. Le rayonnement (sacré) du soleil est si intense que des réflexes involontaires évitent que nous ne soyons aveuglés si sans le vouloir notre regard se pose sur lui. C'est lorsque l'éclipse est partielle, lorsque les sensibilités religieuses s'émoussent, que le danger surgit. Socrate décrit donc précisément les dangers qui le guettent, lui



et la tradition philosophique, au moment précis où ils commencent à considérer ces dangers. Pour ceux qui dorénavant appréhendent le monde grâce à la spéculation philosophique plutôt qu'à travers le prisme des religions rituelles, l'éclat du sacré primitif est atténué et *semble* moins dangereux à observer. Mais comme le fait remarquer Socrate, c'est à ce moment précis, lorsque les réflexes naturels ne protègent plus le regard qui se porte étourdiment vers le soleil (sacré) que ce rayonnement est le plus destructeur. Tout comme Parménide, Socrate savait où et quand faire preuve de prudence philosophique.

Ce que révèle le commentaire de Socrate, c'est que la réflexion philosophique consiste en partie à *détourner* des vérités qui ne doivent pas être contemplées directement. Même si la philosophie peut être utile pour conceptualiser certaines observations et certaines relations, la réflexion philosophique est avant tout une précaution pour *éviter* de découvrir ce qui est *impensable* d'un point de vue philosophique. Pour Socrate du moins, la prudence implique que l'on passe consciemment du monde réel au monde des *idées*.

L'*idée* est la notion platonicienne par excellence. Le mot grec *eidos* signifie "image" ou "apparence". Il faut reconnaître à Heidegger le mérite de s'être rendu compte qu'en dirigeant l'attention philosophique vers les *idées*, Platon donnait à la réalité derrière les idées (qu'Heidegger appelle "la puissance qui crée le monde") un visage plus avenant, "une façade, une surface, ...une offre pour le regard".<sup>27</sup> Il est impossible de fixer le soleil à moins de le masquer en partie avec la main. De même, on ne peut réfléchir aux origines violentes de l'humanité ni parler du rôle de la violence sacrée dans la culture traditionnelle sans en atténuer auparavant les aspects les plus *impensables* ou *indicibles*. C'est là le rôle des mythes des religions primitives, mais la philosophie a précisément comme point de départ la répudiation des mythes et de la religion. Ce qui caractérise l'âge proto-philosophique, l'âge d'Héraclite et de Parménide, c'est la quête fébrile de quelque chose qui jouerait pour la philosophie le rôle de médiateur que le mythe avait joué pour la religion. Avec son concept d'*idée*, Socrate a finalement trouvé ce médiateur. Comme l'indique Socrate dans le passage cité, les *idées* philosophiques permettent de contempler avec moins de risques certaines réalités *aveuglantes* et *indicibles* qui auraient rendu aveugles et muets ceux qui les auraient observées directement. De toute évidence, ceux qui s'embarquaient pour la quête philosophique tant vantée de la vérité étaient réticents à la chercher là où Pierre et Paul la

trouvèrent.

### La “mort” de Socrate

A cet égard, il convient de dire un mot sur la manière dont la mort de Socrate et le récit qu'en fait Platon sont typiques de la mauvaise volonté dont fait preuve la philosophie à observer le mécanisme de la violence collective. Les écrits de Platon constituent le *locus classicus* de la philosophie occidentale. La décision de Platon de fonder l'entreprise philosophique s'explique en partie parce que, comme l'explique Helmut Koester, “le Socrate historique ne pouvait plus expliquer un monde que sa propre mort avait radicalement transformé”.<sup>28</sup> De même, continue Koester, pour les disciples de Jésus, “la mort du Christ représentait une remise en question de l'ensemble des valeurs fondamentales du monde qui l'avait mis à mort”.<sup>29</sup> En d'autres termes, la philosophie occidentale et le christianisme résultent de provocations remarquablement identiques. Si, comme l'affirme Jacques Derrida, Platon a écrit “sur la mort de Socrate”, on peut de même affirmer que Paul a écrit à partir de la crucifixion de Jésus. Mais les différences sautent immédiatement aux yeux. Platon décrit un sage, un philosophe qui accepte sa mort avec calme, alors que Paul parle d'un Christ *crucifié* et que les évangélistes décrivent l'angoisse de Jésus à l'approche de son *sacrifice*. Ce que nous offre le Nouveau Testament, c'est la Passion du Christ et la Croix. Ce que proposent Platon et la tradition philosophique, c'est la sagesse et la sérénité de Socrate, une mort sans passion, précisément, où il n'y a ni sang, ni foule, rien. Même si pour Platon et ses autres disciples, la mort de Socrate a représenté une expérience majeure, pour la tradition philosophique, la “mort” de Socrate ne représente qu'un incident mineur, sans conséquence sur son enseignement. Tandis que pour le christianisme, tout ce que le Christ a pu dire ou faire ne prend pleinement son sens qu'à la lumière de son exécution publique. La Croix est au centre à la révélation chrétienne. Etant donné les similitudes entre l'origine du christianisme et celle de la philosophie, on peut légitimement se demander lequel des deux est mieux adapté à la révélation de la vérité. *Vérité* signifiant refus de l'oubli, lequel, de la philosophie ou du christianisme, s'avère le plus approprié à nous révéler notre “passé radical” et à nous guérir de notre “précieuse erreur ?”

En 399 avant Jésus-Christ, Socrate fut accusé de corrompre la jeunesse d'Athènes par des hérésies religieuses. Lorsque le verdict fut rendu, Socrate refusa de fuir Athènes comme on le lui suggérait. Son devoir de citoyen, affirmait-il, était de respecter les lois de son pays. Dans *Phédon*, Platon décrit le condamné entouré de ses disciples et parlant calmement et longuement avec eux de l'immortalité de l'âme. L'attitude de Socrate face à la mort est le contraire absolu de celle de Jésus. Les deux "morts" sont aussi opposées que le sont leurs conséquences historiques, spirituelles et épistémologiques. Quand l'heure fut venue, Socrate but le poison "spontanément et joyeusement". Voyant ses amis pleurer, il leur en fit le reproche et leur dit qu'il voulait seulement mourir en paix. Ceux qui allaient fonder la philosophie occidentale se trouvaient devant un condamné qui acceptait son destin avec stoïcisme. Jésus en revanche mourut rejeté et méprisé, abandonné par *tous* ses disciples, perdant pathétique raillé par ses bourreaux et par les passants.

Socrate fut condamné à mort par 280 voix contre 220. Jésus fut condamné à l'unanimité non seulement par la foule mais aussi par les autorités politiques (romaines) et religieuses (juives). Le reniement de Pierre, qui avait pourtant juré avec force qu'il n'abandonnerait jamais Jésus, souligne à quel point la crucifixion appartient à la structure du "tous moins un". Il y a quelque chose qui est à la fois presque comique et extrêmement significatif dans le rôle que le coq joue dans la mort de Socrate comme dans la passion de Jésus. Dans les deux cas, le coq apparaît à la fin du récit, symbole d'un éveil, de l'émergence d'une nouvelle lumière. Dans le récit de la passion, le chant du coq permet à Pierre de réagir, de se repentir et de rompre la complicité établie avec la foule qui a assassiné Jésus, donnant ainsi naissance, non à la timide épistémologie de la philosophie, mais à une vérité (*a-letheia*) qui peut réellement rendre libre. Le contraste est frappant avec le coq qui apparaît dans le récit de la mort de Socrate, animal sacrifié aux dieux grecs par obligation religieuse. Alors que la ciguë commence à faire effet, Socrate prononce ses derniers mots. "Criton, dit-il, je dois un coq à Asclepius, tu voudras bien payer ma dette ?" Nul coq ne chante. Il n'y a que la décision très banale de sacrifier un animal à un dieu païen. Socrate meurt en veillant à ce que ses affaires religieuses soient en ordre. S'il est vrai que plus que tout autre, c'est Platon qui a donné à la philosophie ses textes fondateurs et si Jacques Derrida a raison lorsqu'il dit que Platon a écrit "sur la mort de Socrate",

alors, le constat final sur la philosophie pourrait être qu'une mort sur laquelle nul ne s'interroge ne mérite pas d'être "philosophée".

an unexamined life is not worth living. `

### Qu'y a-t-il dans un nom ?

Socrate ne fut pas le seul philosophe à subir le mépris des biens pensants et des bigots. Dès que l'influence des proto-philosophes commença à se faire sentir, la réaction s'organisa. Ortega affirme qu'on s'en pris à eux "parce qu'ils en savaient trop".<sup>30</sup> Il remarque que dès le début, les philosophes ont dû se protéger de "la colère du *demós*", le peuple. Le choix du nom qui désignerait ces penseurs et leur nouvelle manière de penser constituait une des possibilités de protection. Ortega précise qu'avant que le vocable "philosophie" ne s'impose, on en essaya plusieurs. Au début, on se servit du terme *historia*. Selon Guthrie, le terme ne signifiait rien d'autre que "enquête".<sup>31</sup> En plus de ce terme, les premiers philosophes utilisèrent également *aletheia*, qui signifie "vérité". Il semblerait qu'aucun de ces termes n'ait accompli ce qu'on en attendait, c'est-à-dire décrire l'activité des philosophes tout en calmant les esprits de ceux qui auraient pu prendre ombrage de ces activités. On finit par adopter "philosophie" pour décrire cette nouvelle façon de conceptualiser, un mot qui signifie simplement "aimer la déesse de la sagesse". L'imprécision et la connotation religieuse de ce terme ne sont sûrement pas fortuites. Comme l'écrit Ortega "la célèbre discipline fut vraisemblablement baptisée ainsi pour des raisons défensives, pour protéger les 'penseurs' contre la colère de leurs concitoyens qui s'accrochaient encore à des convictions religieuses".<sup>32</sup> Il ajoute que le mot *philosophie* "ne dénote quasiment rien. Son sens principal était justement de ne rien dire de précis, la seule indication précise de ce mot étant que son sens est évasif".<sup>33</sup>

Comme j'ai essayé de le montrer, cette imprécision n'est pas le fruit du hasard. Josef Pieper souligne que *philosophie* est "avant tout un terme négatif qui exprime de façon explicite l'absence de sagesse".<sup>34</sup> Il vaudrait mieux alors traduire "philosophie" non par "aimer la déesse de la sagesse" mais par "rechercher cette déesse perpétuellement absente". En fait, insiste Pieper, "le vrai philosophe serait celui qui persiste malgré sa conviction qu'une réponse définitive et

satisfaisante lui échappera toujours”.<sup>35</sup> Dans le monde moderne, on a eu tendance à transformer la quête philosophique en un jeu intellectuel sans but réel. Lorsqu’il devint évident que la philosophie tournait autour des questions fondamentales sans jamais accomplir de véritable “progrès”, cette propension à l’incertitude et à l’ambiguïté fut progressivement érigée en vertu cardinale de la philosophie.

Selon Heidegger, par exemple, le but de la philosophie n’est pas tant de découvrir la vérité que de “supporter” avec une détermination héroïque le “questionnement absolu” qui est la raison d’être de la philosophie.<sup>36</sup> C’est cette capacité à supporter et non à progresser intellectuellement qui est pour Heidegger la plus haute forme de savoir. Pieper souligne l’évidence : “Pour Heidegger, écrit-il, le questionnement semble impliquer le refus et l’exclusion absolus de toute possibilité de réponse, réponse qui en fait souillerait la pureté du questionnement”.<sup>37</sup> On aurait pu croire qu’il était impossible de faire preuve d’encore plus de méfiance vis-à-vis de la vérité mais malheureusement, Pieper écrivait avant que Derrida, ancien élève d’Heidegger, n’invente la déconstruction philosophique et qu’il n’aboutisse en toute logique à l’impossibilité de conclure quoi que ce soit.

C’est dans les écrits post-philosophiques de Derrida que la philosophie révèle ouvertement sa volonté de rester évasive et ambivalente. Au cours d’un entretien, Derrida décrit son écriture comme “un-sens-pour-ne-rien-dire”, le fait de “différer chaque concept par une chaîne interminable de différences, d’entourer et de rendre confuse l’écriture par autant de précautions, références, notes, citations.”<sup>38</sup> Par son habileté à demeurer énigmatique, Derrida est bien l’héritier philosophique de Nietzsche et Heidegger. Comme eux, il est facilement ballotté par les vagues de sa propre rhétorique. Dans *L’Écriture et la différence*, il parle de “la joyeuse affirmation du jeu avec le monde et de l’innocence du devenir, affirmation des signes sans faute, sans vérité et sans origine qui est offerte à une interprétation active”.<sup>39</sup> Le moyen le plus économique de restaurer l’innocence, c’est bien entendu d’éliminer les critères moraux qui pourraient mettre en question votre innocence. De même, pour préserver l’innocence philosophique et littéraire, le déconstructionnisme préconise “l’affirmation des signes sans faute, sans vérité et sans origine”. Les déconstructionnistes ont bien vu le problème de la violence au cœur de la philosophie, mais pour toute réponse, ils ont accompli ce qui s’apparente à des rites

de purification intellectuelle. De même que les mythes et les rituels des religions primitives dissipent les scrupules moraux que pourrait susciter la violence officielle, dans le monde de la déconstruction philosophique, le soupçon textuel dissipe le soupçon moral. En renonçant à jamais à appréhender le réel auquel un texte fait référence ou dont il pourrait être le produit, la déconstruction s'accroche à son innocence mais elle rejette par la même occasion son devoir de dire la vérité. Aujourd'hui, il est impossible d'ignorer la vérité sur la victime et la même force historique qui l'a révélée dévoile actuellement une autre vérité qui lui est sous-jacente, celle sur la violence générative. Toutes les efforts qui visent à se protéger de ces vérités en se réfugiant dans la textualité et en publiant des oracles sibyllins où il est question du caractère indécidable des choses ne pourront plus durer longtemps, quelle que soit leur finesse. Il nous faudra bien abandonner "l'innocence du devenir, affirmation des signes sans faute, sans vérité et sans *origine* qui est offerte à une interprétation active" et découvrir l'*origine*, la *faute*, et la *vérité*. Le lieu de cette découverte, c'est la Croix.

Curieusement, plus la philosophie a été sur le point de découvrir la vérité autour de laquelle elle tournait avec dextérité depuis deux mille cinq cent ans, plus elle a choisi de la rejeter, trop heureuse de continuer à la chercher éternellement. Il était inévitable que tôt ou tard quelqu'un interrompe le jeu. Ce fut Girard. "Derrière les concepts philosophiques, écrit-il, c'est toujours la lutte des hommes qui se dissimule, c'est toujours l'antagonisme tragique".<sup>40</sup>

### **Les murs s'écroulent**

Le pacte faustien qu'avait signé la philosophie lui demandait de faire l'impasse sur le rôle de la violence dans l'émergence de la culture, du langage et de la pensée. Au fur et à mesure que la révélation biblique rendait public le rôle de la violence fondatrice, les philosophes eurent de plus en plus de mal à déployer leurs talents intellectuels tout en ne traitant pas de cette révélation qui aurait mis un terme à la philosophie. A cet égard, on trouve dans le texte d'Ortega un passage extrêmement instructif. Ortega y utilise une métaphore particulièrement intéressante dans la mesure où elle est foncièrement dénuée d'intérêt. L'analogie qu'il emploie est si commune qu'on se demande s'il ne l'a pas choisie précisément pour sa rassurante banalité. Ortega semble

avoir eu l'impression que quelque chose lui échappait et pour éviter de perdre le contrôle, il prit soin d'utiliser une métaphore immobile. Il compare l'acte de philosopher à l'observation d'un mur. A chaque nouveau coup d'œil, au fur et à mesure que l'attention se fait plus précise, le philosophe observe "des petites taches, des formes, des fissures, des marques, des changements de couleur qu'il n'avait pas remarqué au premier abord mais qu'un regard plus attentif avait révélés (au sens photographique du terme)".<sup>41</sup> Cependant, pour chaque nouveau détail qui apparaît, un autre doit sortir du champ de vision. Jusqu'à présent donc, ce mur n'est rien d'autre qu'une métaphore banale. Pourtant, tout à coup, comme s'il avait remarqué quelque chose qui déteste le mur, Ortega s'exprime comme si ce dernier contenait ou dissimulait quelque chose de plus intéressant qu'un simple mur. Sa métaphore lui échappe. Voici ce qu'il écrit :

A chaque déplacement du regard, le mur, *blessé au plus profond*, laisse s'échapper de nouvelles zones. Pourtant, même si notre regard ne s'était pas déplacé, la même chose se serait produite car *le mur, en lui-même, détourne notre attention*.<sup>42</sup>

J'aimerais faire quelques rapides remarques sur deux aspects de la métaphore qu'utilise Ortega. Tout d'abord, je voudrais m'intéresser à la fonction des métaphores, puis me demander s'il y a quelque chose à gagner à s'intéresser de plus près aux raisons qui entraînent, au moment crucial, l'effondrement de la métaphore qu'Ortega avait choisie.

Robert Frost a écrit que la poésie consiste à parler d'une chose en empruntant le langage propre à une autre, mais il n'a pas expliqué pourquoi il devait en être ainsi, ni ce qui a pu un jour donner naissance à la démarche métaphorique. Il est évident que l'on peut toujours utiliser le langage métaphorique afin d'accéder à la vérité mais rien ne porte à croire que c'était là sa raison première. Dans un essai intitulé *La déshumanisation de l'art* Ortega avance une explication que la présente discussion rend particulièrement intrigante. La métaphore, explique-t-il, offre un moyen d'*échapper* "au royaume du réel".<sup>43</sup> Il ajoute :

C'est vraiment très curieux, l'existence chez l'homme de cette activité mentale par laquelle une chose est substituée à une autre, comme si, plus que d'atteindre la première, on cherchait surtout à se débarrasser de la seconde. La métaphore évince un objet en le faisant passer pour quelque chose d'autre. Une telle démarche n'aurait aucun sens si l'on n'y discernait pas la trace d'un refus instinctif de certaines

réalités.<sup>44</sup>

Ortega cite ensuite une étude publiée par Heinz Werner : “Dans sa quête sur les origines de la métaphore, un psychologue a récemment découvert, à sa grande surprise, que la notion de tabou en constitue une des sources”.<sup>45</sup> Il en donne un exemple. Lorsque les Polynésiens, qui ne peuvent appeler par son nom tout ce qui appartient au roi, voient des torches allumées dans la hutte royale, ils disent “l’éclair brille dans les nuages du ciel”.<sup>46</sup>

Ortega suppose que la métaphore est née dans un monde où les êtres humains éprouvaient l’irrépressible besoin “de contourner certaines réalités qui par ailleurs ne pouvaient pas être complètement évitées”.<sup>47</sup> Grâce à la métaphore, affirme Ortega, les cultures primitives pouvaient éviter la rencontre directe et indésirable avec le sacré.<sup>48</sup> Selon lui, la métaphore leur donnait la possibilité de “contourner” une réalité trop sacrée ou trop tabou pour être abordée directement. L’être humain primitif, écrit-il, “est dans l’impossibilité de nommer l’objet horrible sur lequel pèse un tabou. Pour pouvoir y faire allusion, il faut un mot qui désigne autre chose et qui apparaît donc furtivement dans le langage, en se substituant à un autre”. Si la fonction *première* de la métaphore est “d’éviter certaines réalités”, il faudrait peut-être s’y pencher de plus près.

Pour essayer de définir la puissance d’envoûtement de la grande poésie, le poète espagnol Federico García Lorca utilise le mot *duende* qui en espagnol renvoie à la possession démoniaque. Il affirme que Goethe a virtuellement défini ce qu’est la *duende* lorsqu’il dit de la musique de Paganini qu’elle “exerce un pouvoir mystérieux que chacun peut ressentir mais qu’aucune philosophie ne peut expliquer”. Il ajoute : “Ce ‘pouvoir mystérieux que chacun peut ressentir mais qu’aucune philosophie ne peut expliquer,’ c’est en somme la force tellurique, la même *duende* qui a enflammé le cœur de Nietzsche”.<sup>49</sup> “La *duende* dont je parle, continue-t-il, est l’héritière du *daimon* bienveillant de Socrate...qui sortit ses griffes avec violence contre son maître le jour où il but la ciguë”. Voilà un exemple particulièrement frappant de ce que Cesáreo Bandera appelle “de la poésie qui s’efforce de prendre la place la philosophie en tant que gardien du sacré, de la même manière que la philosophie fut jadis inventée pour chasser la poésie de ce rôle”.<sup>50</sup> De toute évidence, la violence qui est au cœur du sacré et que longtemps dissimula la religion primitive, la voix de chaman du prêtre-prophète-poète ou la préférence discrète de la philosophie pour les *idées* chères à Platon, est en cours de révélation. Dans ces circonstances, García Lorca



savait vers quoi se tourner pour se préparer à la lourde tâche qui l'attendait. Il se pencha au-dessus du brûle-parfum pour respirer les vapeurs entêtantes qui "enflammèrent le cœur de Nietzsche".

Peu de poètes contemporains se sont attaqués avec autant de constance au dilemme inhérent à leur vocation que Czeslaw Milosz, écrivain américain né en Pologne et qui obtint le Prix Nobel de littérature en 1980. Certaines de ses réflexions sur ce dilemme ont une proximité frappante avec l'histoire de ce diplomate allemand qui entendit des cris dans Moscou à laquelle j'ai fait allusion dans le premier chapitre. Les expériences qu'a vécues Milosz pendant les années noires de l'histoire de l'Europe l'ont amené à se méfier de la Muse de la poésie. Il semble avoir l'intuition qu'au-delà de l'inspiration que peuvent apporter les accents lyriques de la Muse, il est possible qu'ils contribuent également à taire quelque chose. "L'action d'écrire un poème est un acte de foi, écrit Milosz, si toutefois les cris des torturés se font entendre dans la chambre du poète, son activité ne devient-elle pas une offense à la souffrance des hommes ?"<sup>51</sup> Plus tard, Milosz revint sur ce thème dans *L'âme captive*. Dans ce texte, il est encore plus explicite et ses commentaires font penser à ceux du diplomate allemand. "La souffrance humaine est noyée sous les appels de la trompette, l'orchestre du camp de concentration, et moi, en tant que poète, on m'a déjà réservé une place parmi les premiers violons". Ortega, dans son essai sur la déshumanisation de l'art, semble tout aussi gêné par la capacité de la métaphore à *contourner certaines réalités qui ne pouvaient pas être entièrement évitées*.

Maintenant que nous sommes avertis du rôle que les métaphores peuvent jouer dans la dissimulation du sacré et l'observation des tabous, nous pouvons revenir à la métaphore qui s'est effondrée si lamentablement sous le poids des réflexions d'Ortega, le mur qui se révèle soudain "blessé au plus profond". Jésus a un jour déclaré à ceux qui voulaient faire taire ses disciples que si on les réduisait au silence, les pierres elle-mêmes parleraient. Tout à coup, le mur d'Ortega se met à agir comme s'il était précisément sous l'emprise de cette nécessité. Mais à ce moment précis, contre toute attente, ce mur, blessé au plus profond, se met à "détourner notre attention". Alors même qu'il est dépouillé des mensonges de la religion, le sacré garde suffisamment de force démoniaque pour distraire.

Nous avons là une parabole bien plus riche que ce qu'Ortega a cru écrire. Ce n'est

pas une parabole de la méthode philosophique mais de la *crise* qu'affronte la philosophie, une crise liée à un dévoilement auquel l'entreprise philosophique n'est pas préparée. Les murs eux-mêmes commencent à parler. Si la première conséquence de la résurrection est que le voile du Temple de Jérusalem se déchire, ce n'est que parce que le Temple et le culte sacrificiel qu'il symbolise sont proches de l'épicentre de la révélation de la Croix. Dès lors que la révélation pénètre le monde grec, ce n'est qu'une question de temps avant que les murs philosophiques ne commencent à s'écrouler. L'effet de la crucifixion sur la religion sacrificielle s'observe à tous les niveaux. Dans la mesure où les pseudo-mythes conceptuels de la tradition philosophique, du *logos* d'Héraclite à l'*Etant* d'Heidegger, ont fourni un asile intellectuel respectable au sacré primitif, la révélation qui a déchiré le voile du Temple aura le même effet sur les murs philosophiques.

Comme l'écrit Ortega, "le mur détourne notre attention". Dès que le mur révèle quelque chose "blessé au plus profond", Ortega lui-même fait tout à coup preuve de réticence. Il se met à parler du caractère inabouti de la tâche philosophique et du mérite qu'il y a à ne pas chercher la clarté. Il avance qu'en raison d'un élément inconnu, la philosophie ne pourra s'accomplir que dans la confusion et que les assauts contre la confusion doivent rester discrets sous peine de conséquences indésirables. Le philosophe, écrit-il, ne doit pas permettre que son détachement philosophique soit menacé par "le snobisme de l'immédiateté".

Il serait grave de ne pas tenir compte des craintes d'Ortega. Il y a des risques considérables à dévoiler et à démanteler le système sacrificiel dans un monde qui dépend encore de lui pour sa cohérence culturelle. néanmoins, On ne peut reconnaître l'existence de ces risques sans s'interroger sur le sens moral qu'il y aurait à vouloir les éviter. Pour des raisons à la fois historiques et morales, par conséquent, nous ne pouvons plus éviter les dangers inhérents au démantèlement du système sacrificiel et à la déconstruction de l'entrelacs de mythes et de quasi-mythes qui le justifie. Après tout, ce n'est pas *nous* qui accomplissons cette tâche, c'est l'Évangile, et il est vain, comme le dit Paul, de résister à l'aiguillon.

Dans une note, Ortega explique la raison de sa soudaine méfiance. La prudence et la circonspection devraient être les mots clés de la philosophie, explique-t-il. La rencontre entre le philosophe et ce qui a depuis toujours échappé à son entendement devrait rester discrète. Il faut se méfier, ajoute-t-il, des rencontres "immédiates, claires et précises". Une rencontre "immédiate,

claire et précise” avec les énigmes fondamentales de la philosophie, prévient-il, peut conduire “à une crise étrange et brutale”. En fonction d’un certain nombre de facteurs qu’il ne précise pas, cette crise peut provoquer des “conversions”, des “extases soudaines” ou des “états de stupeur”.<sup>52</sup>

Notre monde en général et le monde philosophique en particulier semblent se partager entre ces trois réactions : stupeur, extases et conversion. Il est certainement un peu trop facile, quoiqu’assez juste dans l’ensemble, d’affirmer que la philosophie contemporaine est dans un état de stupeur et que la déconstruction philosophique a décerné à cette stupeur des honneurs autrefois réservés à ce qui *libérait* de cette stupeur. C’est cependant les formes “extatiques” du discours philosophique qui méritent notre plus grande attention. Ces démarches philosophiques sont tout autant un signe de la recrudescence inquiétante du sacré primitif qu’une démonstration fascinante de son pouvoir de séduction. Le philosophe, écrit Nietzsche dans *Ecce Homo*, est un “prêtre *masqué*”.<sup>53</sup> Nietzsche incarne bien sûr le retour de la philosophie vers l’extase et il est possible qu’Ortega ait eu Nietzsche à l’esprit dans ses mises en garde contre les limites du discours philosophique. Après tout, c’est Nietzsche qui s’est gaussé des philosophes qui se contentent d’être sages et qui a prédit que ces frêles reliques d’un âge dépassé de la philosophie seraient bientôt balayées par les foules extatiques des adeptes de Dionysos qui n’hésiteraient pas une seconde à donner le coup de grâce à la tradition philosophique. Sur ce point, l’influence de Nietzsche a été à la fois profonde et catastrophique mais c’est dans les écrits de son héritier intellectuel, Martin Heidegger, que nous devons chercher la résurgence la plus systématique de l’extase philosophique. Les réflexions énigmatiques d’Heidegger représentent l’effort de toute une vie de faire de la démarche philosophique un procédé de distillation qui produirait un ultime flacon de l’antique élixir sacrificiel.

### **Martin Heidegger, l’attirance pour ce qui se retire**

Heidegger a essentiellement écrit en réaction contre l’étroitesse d’esprit du positivisme des Lumières et la superficialité du monde moderne, dont il critiquait vivement le manque d’authenticité. En privant le monde du pouvoir fortifiant de l’*Etant* primordial,

Heidegger était persuadé que la philosophie conventionnelle avait une lourde responsabilité dans la triste banalité de notre époque. Son instinct philosophique le poussait à redécouvrir les origines robustes de la philosophie et à mettre un terme, une fois pour toutes, à ses tergiversations. Pour Heidegger, comme pour Ortega et les autres, la philosophie commence avec Héraclite et Parménide. Si pour Ortega ces philosophes incarnent l'ambivalence fondamentale de la philosophie, pour Heidegger rien ne les différencie. Héraclite s'est efforcé de comprendre le monde en s'intéressant à ses *origines* et Parménide a voulu le comprendre en spéculant sur son *essence*. Pour Heidegger, c'est en suivant à la fois la trace d'Héraclite et celle de Parménide que la philosophie pourra finalement redécouvrir l'*Êtant* authentique. Il fait correspondre la notion d'*Êtant* authentique au terme grec *physis*, qu'il définit comme "la puissance première à l'origine du monde". Il définit également le *logos* héraclitien comme "le principe premier de rassemblement". Dans sa quête de l'*Êtant* primitif et authentique, Heidegger dévoile donc les rudiments de violence générative que la philosophie considérait de façon très ambivalente dès l'époque d'Héraclite et de Parménide.

Heidegger se rendit compte que la philosophie traditionnelle avait fait son temps et estima que pour que l'humanité puisse retrouver sa force et sa grandeur, elle devait briser un tabou non formulé pour se consacrer à nouveau, comme Héraclite l'avait fait, à "la puissance première à l'origine du monde" et au "principe premier de rassemblement". Nietzsche s'était attelé à cette tâche avec peut-être plus de génie mais il avait l'esprit malade. Si le génie d'Heidegger connut une détérioration quelconque, elle n'était pas d'ordre intellectuelle. La santé mentale d'Heidegger venait peut-être du fait qu'à l'époque où il écrivait, les toxines que Nietzsche avait concoctées dans son réduit solitaire s'étaient répandues dans l'eau de table culturelle et qu'elles commençaient à avoir des répercussions historiques. Le retour grisant au "principe premier de rassemblement" dans l'Allemagne des années trente semble avoir fourni un cadre intellectuel propice aux réflexions philosophiques volontiers ésotériques d'Heidegger. A l'heure où le système Nazi graissait les rouages de la machine sacrificielle, Heidegger redécouvrait le lien nécessaire entre l'étant authentique, la grandeur historique et la violence. A l'heure où Hitler fournissait à la masse la caution morale et le vocabulaire dont elle avait besoin, Heidegger méditait sur les contraintes ingrates imposées à ceux qui affrontent "la grande et longue tâche de

dégager par déblaiement l'origine d'un monde vieilli et d'un bâtir un vraiment neuf, c'est-à-dire situé dans l'histoire".<sup>54</sup>

Tel est le cadre historique du célèbre cycle de conférences qu'Heidegger donna à l'Université de Fribourg en 1935. Lors de ces conférences, il commenta l'affirmation d'Héraclite selon laquelle la violence, ou *polemos*, est le père et la mère de toute chose. Il affirma qu'Héraclite avait raison. Pour Heidegger, le conflit ou la lutte mettent en jeu un "*logos*", une "mise en commun". "Le logos, précisa-t-il, doit désigner cet acte humain de violence par lequel l'être est recueilli dans sa recollection".<sup>55</sup> En d'autres termes, la violence, suivant sa propre "logique", produit de "l'être ensemble".

Pour Heidegger, l'élément essentiel est le *logos*, "le principe premier de rassemblement". Le *logos* "a besoin de violence".<sup>56</sup> "Nous ne pouvons entendre authentiquement [ce *logos*] qu'à condition d'être déjà dans l'obéissance", affirme-t-il, et il ajoute que "qui n'est pas dans l'obéissance est de ce fait condamné à rester éloigné et exclus du *logos*".<sup>57</sup> Il ne faut pas oublier que c'est en 1935 qu'Heidegger déplore la réticence du monde moderne à exercer "la volonté de contrôle", dans une salle de conférences de l'Université de Fribourg, au comble de la frénésie Nazi. Vu le contexte historique, comment faut-il interpréter la grandiloquence d'Heidegger s'adressant à des individus dont les oreilles résonnaient encore des rodomontades d'Hitler ? Il nous faut replacer la prose olympienne d'Heidegger dans ce contexte précis afin d'en apprécier les conséquences les plus inquiétantes. "Celui qui fait violence, le créateur, écrit Heidegger, doit s'attendre à la dislocation, à l'instabilité, à l'inadaptation et au désordre."<sup>58</sup> "Celui qui fait violence ne connaît pas la bonté et la conciliation".<sup>59</sup> Comme Nietzsche avant lui, Heidegger se rend compte à quel point l'humanité a toujours été dépendante des structures de la violence sacrée et comme Nietzsche, il jugeait qu'il était impératif de revenir à ces structures et que c'était la tradition biblique qui entravait ce retour essentiel.

Ce qui est absent du discours subtil et évocateur d'Heidegger, c'est la souffrance des victimes qui se trouvent à l'autre extrémité de la violente cure de jouvence culturelle qu'il préconise. Pour quelqu'un du génie d'Heidegger, il ne s'agit certainement pas d'un oubli involontaire. Après tout, son ambition était de répandre dans le monde le message de Nietzsche sur la volonté de puissance et tout dépendait de la capacité du surhomme à surmonter les

scrupules moraux dont la tradition judéo-chrétienne l'avait encombré. L'époque où il était encore possible d'éliminer totalement ces scrupules était hélas révolue. A moins d'éliminer la violence à l'origine de ces scrupules, la seule chose à faire était de les soumettre à la volonté de fer de ceux qui avaient compris la nécessité de la violence. "La vérité n'est pas pour tout le monde, mais seulement pour les forts".<sup>60</sup> Une fois dissipées les brumes métaphysiques, l'intention première de Nietzsche et d'Heidegger était de durcir le cœur de l'homme.

La perversité des propositions philosophiques d'Heidegger le discrédite d'un point de vue moral mais non intellectuel. Si pour démanteler le système sacrificiel l'essentiel est d'en exposer les mécanismes au grand jour, alors la contribution d'Heidegger est fondamentale. Comme Nietzsche, il ne faut pas le critiquer pour ce qu'il a compris, mais sur les conclusions morales et intellectuelles qu'il en a tiré. Ce qu'il a compris, c'est plus ou moins ce que Paul a compris sur la route de Damas ou ce que René Girard a compris au cours de ses recherches littéraires, anthropologiques et bibliques. On peut tirer profit des réflexions d'Heidegger au même titre que d'un mythe ou des compte-rendus des procès pour sorcellerie de Salem. Si Heidegger a découvert dans le creuset d'Héraclite le cœur chauffé à blanc de la violence générative, c'est filtré par le concept d'*essence* parménidien qu'il l'a observé. C'est là sa seule concession au doute philosophique et il éprouva en permanence la tentation de passer outre les hésitations métaphysiques pour observer la chose en elle-même. Au cours de l'automne et de l'hiver 1951-1952, il donna une série de conférences intitulées "Qu'appelle-t-on penser ?" Au cours d'une ces remarquables conférences, Heidegger déclara : "*Ce qui donne le plus à penser dans notre temps qui donne à penser, c'est que nous ne pensons pas encore*".<sup>61</sup> Afin de comprendre la portée de cette affirmation, ajoute-t-il, nous devons nous débarrasser de "l'illusion tenace que nous pensons pour la simple raison que sans relâche, nous 'philosopons'".<sup>62</sup> Que la philosophie n'ait pas réfléchi à ce qui donne matière à réflexion n'est due qu'en partie à la prudence philosophique. Il y a aussi, comme le dit Heidegger, que ce à quoi nous devrions réfléchir se détourne de nos réflexions. Il écrit ceci : "Ce qui nous donne proprement à penser ne s'est pas détourné de l'homme à un moment quelconque, en un temps que l'on pourrait dater historiquement ; c'est en effet depuis toujours que ce qui demande proprement à être pensé se tient ainsi détourné".<sup>63</sup> L'homme restera incapable de penser, explique Heidegger, "aussi longtemps que ce qui demande

à être pensé se retire”. *Se retirer*, quel mot anodin.

Si nous devons remplacer les termes “se retirer” et “retrait” par les termes “expulser” et “expulsion” ou même par celui de victime, alors les explications embrouillées et obscurément romantiques d’Heidegger prendrait une portée et une profondeur fort révélatrice. Et si Heidegger avait dit que nous resterons incapables de penser “aussi longtemps que ce qui demande à être pensé est celui dont l’expulsion a donné naissance à la pensée ?” Ce que la philosophie ne peut comprendre c’est que c’est par la victime que s’est constitué le monde des bourreaux, le monde dont la philosophie voudrait parler avec sagesse. Ce que la philosophie n’a pu qu’entrapercevoir sur son lit de mort, c’est ce que l’Évangile a clairement vu dès le début :

Il était dans le monde,  
et le monde fut par lui  
et le monde ne l’a pas reconnu.  
Il est venu chez lui,  
et les siens ne l’ont pas accueilli.

Jn 1,10-11

Avec ses propos sur l’immortalité de l’âme et la ciguë qui faisait lentement effet, le paisible Socrate a dû donner à ses disciples l’impression qu’il se “retrait”. En discourant avec mélancolie sur le fait que ce qu’il faudrait penser se “retire” à jamais, Heidegger, l’anti-philosophe, accomplit le geste philosophique par essence. Il fait allusion à une vérité centrale, à savoir que lorsqu’il s’agit de comprendre la condition humaine et d’acquérir un véritable savoir historique et anthropologique, la seule chose à quoi il faille penser, c’est la victime. Mais il ne fait qu’allusion à cette vérité. Rien ne laisse entendre que ce “retrait” s’est déroulé dans le sang. D’une certaine façon, pourtant, le terme “retrait” est un choix heureux. Comme le mur d’Ortega, il est suffisamment innocent pour que le philosophe s’assoupisse et baisse un instant sa garde. Alors qu’il s’attarde sur des possibilités rhétoriques ou sémantiques, Heidegger subit *l’attrait* de ce qui depuis toujours se *sous-trait* au regard de la philosophie. Il écrit :

Lorsque nous éprouvons ce mouvement de retirement, nous sommes nous-mêmes, mais tout autrement que les oiseaux migrateurs, en mouvement vers ce qui nous attire en se retirant. Quand nous sommes attirés dans le mouvement vers ce qui nous tire, alors notre être est déjà empreint de ce “en mouvement vers”.<sup>64</sup>

Ce sont peut-être les deux phrases les plus importantes que Heidegger ait jamais écrites. Il faudrait un livre entier pour les commenter comme elles le méritent. Lorsque par exemple Heidegger écrit qu'être attiré par ce qui se retire implique "une indication essentielle, et par là constante, de ce qui se retire", il définit assez bien la civilisation occidentale. Il suffit pour s'en rendre compte de s'apercevoir qu'Heidegger a simplement reformulé les mots de Jésus dans l'Évangile de Jean :

C'est maintenant le jugement de ce monde ;  
maintenant le Prince de ce monde va être jeté bas ;  
et moi, une fois élevé de terre,  
je les attirerai tous à moi.  
Jn 12,31-32

Le monde entier est, dans les mots d'Heidegger, "en mouvement vers ce qui attire", et chacun de nous "est déjà empreint de ce 'en mouvement vers.'"

Plonger son regard dans la machine sacrificielle comme le fait Heidegger est structurellement identique à se trouver au pied de la Croix. Il suffit d'entendre le coq chanter ou, comme Paul sur la route de Damas, d'entendre la voix de la Victime prononcer votre nom. On ne peut lire, il me semble, les phrases mélancoliques d'Heidegger sur l'attraction qu'exerce ce qui se dérobe, sans éprouver à quel point il devait être proche d'une conversion au christianisme en écrivant ces lignes. Plus proche, sans aucun doute, qu'il ne le croyait.

### **Une démystification radicale**

"Notre rationalisme ne peut pas saisir le rôle fondateur de la mise à mort mimétique pour la raison que lui-même en porte toujours l'empreinte" écrit René Girard.<sup>65</sup> La tradition philosophique épuise actuellement ses dernières ressources intellectuelles afin d'essayer d'expliquer son épuisement intellectuel. Une question demeure : où est la vérité qui nous rendra libres ? Où pouvons-nous trouver un outil interprétatif capable de lutter contre les multiples formes de mystification toujours à l'œuvre dans notre monde ? Où pourrions-nous trouver l'inspiration qui nous permettra de vivre dans la lumière de la vérité qui leur résiste ?

Heidegger s'interroge : "Qu'est-ce qui nous amène à réfléchir ?"<sup>66</sup> "Qu'est ce qui



nous sollicite suffisamment pour que nous devions réfléchir ?”<sup>67</sup> A ce moment précis, Heidegger est plus que jamais sur le point de conclure son périple philosophique et de corriger enfin ce qu’Ortega a appelé “la précieuse erreur” de la philosophie. Il restait un dernier pas à franchir, qu’apparemment il n’a jamais franchi et qui l’aurait amené au pied de la Croix, enfin libéré du piège de la philosophie. Si Heidegger n’a pas fait ce pas, il a laissé suffisamment de preuves que c’est le dernier qu’il nous reste. Les raisons pour le faire ne sont pas exclusivement d’ordre religieux. Le monde dans lequel nous vivons est en proie à une crise anthropologique de proportion inimaginable. Si nous voulons comprendre l’ampleur de ce défi et le relever avec intelligence et élégance, alors, pour citer René Girard, nous devons essayer de profiter du formidable “pouvoir d’interpréter conféré aux hommes par la passion du Christ”.<sup>68</sup>

“Ce qui nous amène à penser, écrit Heidegger, c’est ce qui donne *par nature* matière à penser”.<sup>69</sup> Avons-nous alors de quoi poser les bases d’une épistémologie post-philosophique intellectuellement irréprochable ? Simone Weil a énoncé une vérité dont nos descendants et nous-mêmes apprécierons la pertinence dans la mesure où la vérité elle-même nous libère des formes de rationalité dont la tâche a été d’empêcher cette prise de conscience : “La Croix du Christ, écrit-elle, est la seule porte de la connaissance”.<sup>70</sup>

## Chapitre 14

### La voix de La Cruz

Ce que nous appelons le mal n'est que le mouvement désordonné et violent d'étincelles ayant besoin de rédemption.

Martin Buber

•

Les choses vont partir dans toutes les directions

Il n'y aura plus rien,

Plus rien que vous pourrez mesurer

Le blizzard du monde

A franchi le seuil

Et il a renversé

L'ordre de l'âme

Quand ils disaient "repentez-vous"

Je me demande ce qu'ils voulaient dire

Leonard Cohen, "The Future"<sup>1</sup>

•

"Qu'appelle-t-on penser ?" Nous jouons sur les mots avec le verbe "appeler". On pourrait par exemple demander "Comment s'appelle ce village sur la colline ?"<sup>2</sup>

Martin Heidegger

•

L'archaïque rituel juif du Bouc Emissaire se pratiquait tous les ans, le jour solennel de Grand Pardon. Le grand prêtre, "sous peine de mourir", devait accomplir des procédures rituelles élaborées lorsqu'il pénétrait dans le sanctuaire par-delà le voile qui en temps normal dissimule le sacré et protège les prêtres et les fidèles de la violence qui pourrait facilement résulter du contact avec le sacré. Comme la fonction du voile était de dissimuler le sacré et de repousser la violence qu'une exposition directe pouvait provoquer, lorsque le prêtre n'était plus sous sa

protection, il fallait imaginer d'autres formes de précautions. Selon les instructions qui figurent dans le Lévitique, le grand prêtre devait allumer un encensoir et répandre un nuage d'encens dans le local sacré. De toute évidence, la fumée de l'encens était destinée à reproduire autant que possible l'aura mystérieuse et l'obscurité que le voile fournit de façon plus concrète. Tout ceci correspond parfaitement à ce que Martin Heidegger a accompli par rapport à la violence générative du *logos* d'Héraclite que le discours philosophique avait dissimulée pendant vingt-cinq siècles. Heidegger ôta le voile que le clergé philosophique avait longtemps et solennellement maintenu en place. Il enveloppa ensuite le sacré primitif dans la brume métaphysique qui lui permit, ainsi qu'à ses successeurs, de déconstruire la philosophie de manière philosophique.

A bien des égards, ce que René Girard a découvert c'est ce que Nietzsche et Heidegger avaient découvert. Mais les conclusions morales et religieuses qu'il en tire sont radicalement opposées. Bien évidemment, l'histoire des idées dans laquelle se situent ces trois penseurs est extrêmement complexe. Mais il n'est plus possible d'expliquer entièrement cette histoire par l'influence que les intellectuels ont exercée. On pourrait plutôt dire que Nietzsche, Heidegger, Girard et les autres sont les bénéficiaires intellectuels du dévoilement progressif du sacré qui s'est produit depuis que "le voile du Temple s'est déchiré". Sur les trois, Girard est le seul à l'avoir admis. Qui plus est, malgré leurs différences, ces trois penseurs reconnaissent d'une façon ou d'une autre que la seule alternative est soit un retour à la violence sacrée dans un contexte religieux non biblique, soit la révolution anthropologique que la révélation chrétienne a déclenchée.

Cependant, l'histoire, ce n'est pas seulement l'histoire des idées. Tandis que Nietzsche et Heidegger réfléchissaient aux fondements philosophiques d'un retour à l'efficacité sacrificielle, beaucoup essayaient à des fins identiques toutes sortes de combinaisons à partir des gadgets religieux et des situations sociales qui leur tombaient sous la main. Si l'entreprise philosophique d'Heidegger fonctionne comme l'encensoir du grand prêtre dans les rituels israélites, il existe par ailleurs un grand nombre de tentatives similaires moins prestigieuses, suscitées par des fascinations d'ordre mondain plus que philosophique. Une de ces tentatives, parmi les plus visibles, est la montée de ce qu'on pourrait appeler le culte du nationalisme. Signalons au passage que la forme la plus visible et la plus horrible de nationalisme fut le

National-Socialisme allemand qui trouvait si pratique sur le plan intellectuel la pensée heideggerienne. Tandis qu'Heidegger jouait avec les nuances métaphysiques du principe héraclitien selon lequel la violence crée de "l'être ensemble", les idéologues nazi essayaient de mettre ce principe en application dans l'histoire. Et ils ne furent pas les derniers à le faire.

Le phénomène historique qu'on appelle nationalisme est vaste et complexe, mais le concept est lui familier et rassurant. Le terme semble évoquer des choses que nous connaissons bien. Le terme "nationalisme" est une de ces expressions courantes que nous utilisons aujourd'hui pour faire entrer des faits dérangeants dans des catégories que nous pouvons comprendre. Il est tout aussi rassurant de se dire que ce qui s'est passé en Croatie était du "nationalisme" que de se dire que ce qui s'est passé au Rwanda était une guerre civile. Ce genre d'expressions constituent le langage quotidien du système de sens que j'ai appelé "histoire". Au fur et à mesure que le système perd sa capacité explicative, la terminologie qu'il utilise se révèle de moins en moins adaptée. On ajoute parfois des expressions censées préciser ou nuancer le sens, comme par exemple le récent et très dérangeant "nettoyage ethnique". Qu'allons donc nous faire de tous les récits qui nous parlent de *nationalisme*, de *guerre civile* et de *nettoyage ethnique* ? Qu'allons-nous faire d'Auschwitz ? Qu'allons-nous faire de l'extrait suivant du dossier spécial sur le Rwanda publié par le magazine *Time* le 16 mai 1994 ?

Viennent d'abord les corps des hommes et des adolescents, abattus alors qu'ils essayaient de protéger leur mère et leurs sœurs. Puis viennent le corps des femmes et des jeunes filles, chassées de leur cachette et abattues. En dernier viennent les bébés, souvent sans blessures apparentes : ils ont été jetés vivants dans l'eau, et le courant charrie leur cadavre. Les corps, entiers ou en morceaux, dérivent devant nous pendant une heure environ, le temps qu'il a fallu pour liquider toute la communauté, transporter les victimes jusqu'au fleuve et les jeter dans le courant. Puis pendant un moment, l'eau s'écoule sans ne plus rien charrier, jusqu'à ce que des corps d'hommes et d'adolescents apparaissent à nouveau, suivis des femmes, des jeunes filles et des bébés, réunis dans le lit de la rivière qui leur sert de sépulture.

Dans les nombreux contextes où nous utilisons les expressions "nationalisme", "guerre civile" ou même "purification ethnique", ces mots servent à décrire la recrudescence du sacré primitif en en atténuant l'importance et la gravité. Ce qui se déroule avec des conséquences

plus ou moins limitées dans notre culture et de façon catastrophique dans des cultures moins structurées, c'est ce que Girard appelle la crise des différences ou la crise sacrificielle. D'un point de vue anthropologique, il s'agit d'un phénomène *religieux*. Il provoque des excès d'une violence comparable à celle que les êtres humains dotaient jadis d'une signification religieuse et dont nous savions convertir les conclusions cathartiques en structures culturelles relativement stables. Comme elles résultent de dérèglements mimétiques, ces crises sacrificielles continuent de se produire chaque fois que les passions mimétiques submergent les structures culturelles qui sont censées les contenir.

A la lumière de ces éléments, comment faut-il comprendre la résurgence nationaliste dont on nous parle tant ? Pour commencer, comme je l'ai dit, il nous faut la considérer d'un point de vue non seulement politique mais également anthropologique. Or, un point de vue anthropologique est nécessairement un point de vue religieux. Bien sûr, dans presque toutes les résurgences nationalistes, les problèmes religieux sont souvent apparents, mais, en Occident du moins, les questions religieuses sont en général considérées comme subordonnées aux questions politiques. Les individus qui se trouvent emportés par la frénésie et les scandales d'une crise sacrificielle sont prêts à croire presque n'importe quoi qui leur permettra de donner libre cours à leur violence sacrificielle en toute impunité morale. Dans les pays de culture chrétienne, cependant, il est de plus en plus difficile de prétendre à une telle impunité morale au nom du christianisme. L'aveuglement moral que produit une crise sacrificielle chez ceux qu'elle saisit est d'une puissance incroyable. D'un point de vue étymologique et biblique, ce n'est rien moins que le pouvoir de Satan, l'accusateur. Mais ses pouvoirs ne sont pas illimités et la confiance que le christianisme place dans l'histoire repose sur la foi et l'expérience qu'au moment de la crucifixion, ce pouvoir a été brisé. Ainsi, progressivement mais inéluctablement, lorsqu'ils se retrouvent emportés par une crise sacrificielle, ceux dont le seul motif religieux aurait été l'Évangile sont amenés à chercher ailleurs des justifications religieuses. Et ils ont tendance à doter d'une signification religieuse d'autres mobiles tels que la race, l'ethnie, la nationalité ou une idéologie, plutôt que d'essayer de démontrer le bien-fondé de leur violence collective en invoquant le nom de celui qui périt aux mains d'une foule irréprochable.

A un moindre degré, même les sociétés qui n'ont que peu de contacts directs avec la

tradition biblique sont confrontées à des formes atténuées de cet embarrassant dilemme. La raison en est que le sécularisme que ces sociétés veulent soit intensifier soit rejeter est un phénomène typiquement occidental marqué par une sensibilité évangélique, qu'il la refuse ou qu'il prétende l'avoir inventée. Puisque le sécularisme occidental transporte avec lui le virus biblique qu'il voudrait tant à éviter, le temps qu'une société gagnée par ce sécularisme se décide à l'accepter ou à le rejeter, elle est déjà plus ou moins "contaminée". Dès lors, le système sacrificiel de cette société en sera déstabilisé et ses mythes fondateurs ébranlés.

Le nationalisme est un phénomène terriblement complexe, et je ne voudrais pas le simplifier de façon excessive, mais si l'on réduit la résurgence actuelle de nationalisme à un phénomène exclusivement politique, on passe à côté de son sens profond. Tony Judt, professeur d'études européennes à l'Université de New York, affirme que pour de nombreux individus, "le nationalisme propose la description la plus convaincante de leur condition".<sup>3</sup> Si tel est le cas, ce n'est pas parce que cette description est particulièrement passionnante, mais pour deux raisons connexes. Tout d'abord, parce qu'elle fournit une forme de transcendance sociale qui renforce les sentiments communautaires et ensuite parce qu'on peut facilement s'en servir pour justifier le type de violence que sont prêts à commettre ceux qui sont entraînés dans une crise sacrificielle. En d'autres termes, le nationalisme radical, celui de la terre et du sang et ses variantes idéologiques fournissent à ceux qui vivent dans un monde à la fois désacralisé et plus ou moins christianisé, une sorte d'ersatz de sacré. C'est précisément *cela* qui resurgit dans notre monde. Je ne veux pas dire que le renouveau du nationalisme ne présente pas de justifications historiques crédibles, mais une fois que le maelström de la crise sacrificielle est déclenché, de telles justifications peuvent facilement être exploitées afin de déchaîner les forces irrationnelles de la violence sacrée.

Ce que j'essaie de montrer c'est que la résurgence de nationalisme dont nous sommes témoins est le signe d'une crise religieuse. Plus précisément, elle correspond à une quête sommaire et parfois violente de transcendance. On a dit que ce siècle serait religieux ou qu'il ne serait pas. Je parphraserais en disant que l'être humain *est* religieux et qu'il ne tolérera pas encore longtemps une vie dépourvue de transcendance religieuse, même si c'est une vie confortable sur le plan matériel. Tôt ou tard, à n'importe quel prix, soit nous découvrirons une véritable

transcendance religieuse, soit nous mettrons de nous-mêmes au point à partir de notre confusion sociale et spirituelle quelque chose qui y ressemblera.

### **La conscience divisée**

En mars 1994, le magazine *Harper's* a publié des extraits de l'ouvrage de Michael Ignatieff *Le sang et le sol : Voyages dans le nouveau nationalisme*, récit de ses voyages en Croatie, Serbie, Ukraine, Kurdistan, Irlande du Nord et bien d'autres pays. Tel un capitaine Cook contemporain, Ignatieff raconte ses séjours dans des pays en proie à des crises sacrificielles que nul mythe ne l'aidait à accepter sur le plan moral. En tant qu'étranger, Ignatieff, tout comme Cook devant les rituels polynésiens, jugeait ces comportements moralement déroutants. Deux éléments les différencient néanmoins des rituels tahitiens. Tout d'abord, ceux qui les accomplissent ne les considèrent pas comme des rituels religieux mais plutôt comme des événements historiques rationnels ; d'autre part, le nombre de victimes à sacrifier était nettement supérieur. En conclusion, Ignatieff résume et anticipe le choc moral que nous sommes si nombreux à avoir éprouvé ces dernières années :

Lorsque vous avez parcouru les terres désolées du nouvel ordre du monde, en particulier ces champs couverts de tombes où se dresse un nombre incalculable de croix en bois, l'absence de toute justification morale vous réduit au silence.<sup>4</sup>

Comme le capitaine Cook il y a deux cent ans, Ignatieff a perçu la relation entre les violents rituels du nouveau nationalisme et la solidarité sociale de ceux qui y prennent part et les approuvent.

Je me suis rendu dans des lieux où le sentiment d'appartenance est si fort, si intense qu'aujourd'hui encore j'en suis effrayé. L'explication rationnelle d'une telle peur est qu'il existe un lien étroit entre la violence et le sentiment communautaire...Il est impossible d'éprouver ce sentiment avec une telle intensité sans qu'il ne s'accompagne de violences.<sup>5</sup>

Pourtant, ce qu'il a de plus remarquable dans le récit d'Ignatieff et ce qui le rend si précieux, c'est qu'il dépasse les apparences et révèle à quel point les mythes qui déclenchent cette

violence et lui confèrent sa légitimité morale sont fragiles. Il en propose une explication :

Dans un essai publié en 1959 et intitulé “Que signifie régler ses comptes avec le passé”, Theodor Adorno déclare en passant que “le nationalisme ne croit plus en lui”. Partout où je suis allé, j’ai pu observer le manque flagrant de sincérité et d’authenticité de la rhétorique nationaliste, comme si ceux qui proféraient ces slogans étaient conscients, au fond d’eux-mêmes, du caractère improbable de leurs propres paroles. Des Serbes, qui vous affirment que tous les Croates sont des monstres, l’instant d’après, se souviennent des jours heureux où ils vivaient en paix avec eux. Dans cette conscience divisée, le plan de l’illusion abstraite et celui de l’expérience directe ne peuvent jamais se rencontrer.<sup>6</sup>

La “conscience divisée” dont parle Ignatieff nous ramène au thème auquel j’ai rapidement fait allusion dans le premier chapitre. J’y ai cité la remarque faite par le journaliste du *Time*, Lance Morrow, qui affirme que la conduite des affaires étrangères nécessite d’activer “une autre partie du cerveau que celle qui réagit à des images horribles”. Le véritable “inconscient”, c’est cette “conscience divisée” qui permet de passer d’une partie du cerveau où l’expérience directe est prise en compte de façon à la fois rationnelle et morale à “une autre partie” où s’élaborent les illusions abstraites et les politiques étrangères. L’analyse la plus pertinente de cet inconscient restent les mots que Jésus a prononcé en regardant ses persécuteurs du haut de sa croix : “Pardonne-leur : ils ne savent ce qu’ils font”. Au moment même où il prononça ces paroles, le mensonge qu’elles évoquent fut révélé et peu après, la force formidable qui en était à l’origine commença à s’effondrer. Et peu après, Pierre entendit le coq chanter.

Lorsque Ignatieff fait remarquer que “le nationalisme ne croit plus en lui”, il sous-entend que même les violences nationalistes les plus déchaînées et les plus étourdissantes ne peuvent faire taire le coq. Autrement dit, ceux qui auraient pu tomber entièrement sous l’emprise des mythes qui justifient ces violences entendent alors le coq chanter, et en essayant de chanter plus fort que lui, leur voix stridentes trahissent “un manque flagrant de sincérité et d’authenticité”. Plus ceux qui propagent des mythes de justification s’efforcent d’être convaincants, moins ils arrivent à convaincre ceux qui ne sont pas directement sous l’emprise de ces mythes. Ignatieff ajoute :

Le nationalisme hurle, pas tant pour se faire entendre que



pour se convaincre lui-même. C'est presque comme si toutes les contrevérités historiques, les propos violemment outranciers et les calomnies qui ridiculisent l'ennemie étaient proportionnels à la conviction de ceux qui les profèrent que leurs paroles ne sont qu'un tissu de mensonges.<sup>7</sup>

Dans l'Évangile de Jean, on nous dit que "le prince de ce monde est déjà condamné". Ce *kosmokrator* est l'incarnation du *logos* d'Héraclite, la puissance mystificatrice qui confère à la violence une signification religieuse et qui lui permet ainsi de régénérer la culture. Comme Ignatieff l'a observé, les comportements les plus virulents et les plus violents n'ont plus la même capacité qu'autrefois à engendrer des mythes. Malheureusement, ses observations perspicaces nous prouvent que la nécessité de faire taire de vagues scrupules moraux peut entraîner des "propos violemment outranciers" indispensables pour étouffer la conviction qu'ils ne sont "qu'un tissu de mensonges". Ce paradoxe reproduit à une plus petite échelle la logique de la violence apocalyptique qu'évoque le Nouveau Testament. Plus les mythes et les rites perdent de leur force, moins nous succombons à leur emprise et plus nos efforts pour transformer la violence en "colère divine" se font désespérés.

On retrouve cette logique dans le compte rendu qu'a publié Mark Danner du massacre par l'armée salvadorienne de 767 personnes, essentiellement des femmes et des enfants, en 1981.<sup>8</sup> Le livre de Danner contient deux passages particulièrement insoutenables qui en disent long sur l'ultime combat religieux et anthropologique qui se déroule aujourd'hui dans notre monde. Dans le premier de ces passages, il cite les propos d'un des officiers responsables du massacre. Il me paraît judicieux de réfléchir aux paroles de cet officier à la lumière de l'allusion d'Ignatieff aux "propos violemment outranciers", propos dont ceux qui ont pour tâche de propager la rhétorique du nouveau nationalisme nourrissent leurs discours, comme s'ils s'efforçaient de supprimer une vérité morale qui les dépasse. L'officier aurait donc déclaré à ses troupes :

Ce que nous avons fait hier, et le jour d'avant, ça s'appelle la guerre. C'est ça, la guerre. La guerre, c'est l'enfer...Que les choses soient claires, il est hors de question qu'on vous entende gémir et vous lamenter sur ce que vous avez fait parce que vous aurez bu un coup de trop. Il n'en est pas question. Ce que nous avons fait hier, ce que nous avons fait

au cours de cette opération, c'est la guerre, messieurs. C'est ça la guerre.<sup>9</sup>

Comme je l'ai déjà indiqué, d'un point de vue historique, la "guerre" est un phénomène horrible et catastrophique, mais en tant que concept, c'est quelque chose qui nous est familier, au même titre que le nationalisme. Cela fait si longtemps qu'on célèbre la guerre qu'on a fini par lui conférer un vague prestige proche du religieux primitif. Dans les propos de l'officier, il n'y a aucun doute qu'on parle de "guerre" pour en exploiter les ressources mythiques. Quand il essaye de convaincre ses troupes que ce qu'ils ont fait le jour précédent, c'est la "guerre", il essaye de leur fournir, ainsi qu'à lui-même, un mythe qui puisse justifier leurs actes et alléger la responsabilité morale qu'on sent bien, à ses paroles, peser sur eux.

Là encore, il nous faut envisager la situation non seulement sur le plan politique et historique, mais également d'un point de vue anthropologique et religieux. Le mythe qui justifie la violence collective et sacrificielle est une émanation du *sacré* primitif. Dans la sphère culturelle, la religion est l'ultime arbitre de la violence. Si le mot "guerre" fait bien allusion à la puissance du sacré, on peut se demander pourquoi l'officier n'a pas directement eu recours à l'argument religieux ? N'aurait-il pas trouvé de meilleur argument pour convaincre ses troupes que celui qui avait déjà convaincu des milliers de soldats dans l'histoire, à savoir que la violence est la volonté de Dieu ? Ainsi, quand le pape Urbain II prêcha la première croisade, il galvanisa ses fidèles en leur disant : "Que l'armée du Seigneur, lorsqu'elle fondra sur l'ennemie, pousse ce cri : 'Dieu le veut !', 'Dieu le veut !'" "Dieu le veut !" <sup>10</sup> Au onzième siècle, ces mots eurent un impact sur l'auditoire que l'officier ne pouvait espérer en n'utilisant que le terme de "guerre" pour justifier sa violence et celle de ses troupes. Pourquoi alors n'a-t-il pas suivi l'exemple d'Urbain II et déclaré à ses troupes que ce qu'ils avaient fait le jour précédent était la volonté de Dieu ? Il serait difficile de prétendre que l'officier et ses troupes avaient un sens moral supérieur à celui d'Urbain II et de ses partisans réunis à Clermont-Ferrand. D'autre part, il y a peu de chances pour que notre officier soit un rationaliste éclairé, même si on ne peut en exclure complètement l'hypothèse. Ce qui est clair, c'est qu'il n'a pas tiré parti de cet argument pourtant bien plus puissant parce qu'il savait qu'il n'arrivait à convaincre ni ses soldats ni lui-même que les atrocités qu'ils avaient commises étaient la volonté de Dieu.

Nous en avons dit assez sur ce qu'il ne pouvait pas faire. Venons-en à ce qu'il a fait.

Son recours à la “guerre” a-t-il réussi à donner une légitimité morale au massacre qu’il avait perpétré ? Peut-on percevoir des connotations religieuses dans son utilisation du mot “guerre ?” A cet égard, le compte-rendu de l’ouvrage de Danner que Christopher Lehmann-Haupt a publié dans le *New York Times* contient une remarque fort instructive. Après avoir cité les exhortations que l’officier a prodiguées à ses troupes, Lehmann-Haupt ajoute : “on ne peut que rester pétrifié d’horreur. On ne peut accuser personne d’autre que les dieux de la guerre”.<sup>11</sup> La raison pour laquelle j’attire l’attention sur cet épisode effroyable, c’est parce que, malgré toute son horreur, il offre une parabole saisissante du combat anthropologique et religieux qui se déroule actuellement dans notre monde. C’est un monde dans lequel l’officier et tous ceux qui agissent comme lui en sont réduits à utiliser des termes anodins et génériques, à faible connotation religieuse tels que “guerre” pour dissimuler la violence collective et sacrificielle qu’ils ne peuvent plus justifier par des arguments chrétiens sans que leur crédibilité morale en soit atteinte. De toute évidence, cela n’aurait pas été le cas, ou à une échelle moindre, si les événements en question s’étaient déroulés dans une région du monde moins influencée par la révélation évangélique. Il existe encore des cultures religieuses où le concept de colère divine a toujours cours. Par ailleurs, comme le prouve le massacre d’El Mozote, il est toujours possible d’enfreindre la condamnation évangélique de ce concept, même là où l’Évangile est implanté. Mais il ne fait aucun doute que l’Évangile a pour effet de neutraliser de tels concepts et que ceux qui y ont recours sont confrontés à la rude tâche de devoir produire un mythe qui pourra faire fi de l’Évangile.

Je ne fais ici que répéter ce que j’ai affirmé tout au long de ce livre, qu’il se déroule dans notre monde un combat entre les forces du sacrificiel et de la violence collective d’une part, et la déconstruction à laquelle se livre l’Évangile d’autre part. Lorsqu’on parle de la puissance morale, épistémologique et historique de la révélation évangélique, il convient de se demander où cette puissance se situe. Peut-on l’observer ? N’est-elle que d’ordre métaphysique ? Cela m’amène à la raison principale pour laquelle j’ai choisi de conclure par le massacre d’El Mozote notre réflexion sur la révélation de la violence. Dans un des passages les plus poignants et les plus déchirants de son ouvrage, Danner s’arrête sur une des victimes du massacre et je souhaiterais réfléchir un moment à ce qu’il écrit.

Avant et pendant le massacre, les soldats de l’armée officielle mirent à sac le village

et violèrent la plupart des femmes. Il y a une jeune fille, raconte Danner, que les soldats n'arrivent pas à oublier, une jeune fille qu'ils avaient violée à plusieurs reprises au cours de l'après-midi. Pendant qu'avait duré son supplice, la jeune fille, une chrétienne, avait chanté des hymnes.

Elle continua même de chanter lorsqu'ils eurent fait la dernière chose qui restait à faire et lui eurent tiré une balle en pleine poitrine. Elle était là, allongée sur le sol, sur La Cruz, le sang coulait de sa poitrine et elle continuait de chanter, un peu moins fort qu'auparavant, mais quand même, elle chantait. Et les soldats, stupéfaits, la regardaient et la mettaient en joue. Puis ils s'étaient lassés du jeu et lui avaient tiré une balle de plus, mais elle chantait encore et leur stupéfaction se mua en peur, jusqu'à ce qu'ils finissent par sortir leur machette et lui tranchent la gorge. Alors, enfin, le chant s'arrêta.<sup>12</sup>

La Cruz est le nom de la colline où eurent lieu les viols et les massacres. Le nom, bien sûr, signifie "la Croix". "*Sur la Croix*, des soldats violaient des jeunes filles.". La jeune fille dont le chant ne voulait pas mourir "était là, allongée sur le sol, *sur La Cruz*, le sang coulait de sa poitrine". (c'est moi qui souligne) La crucifixion du Christ fut, et reste, une chose abominable. La question est de savoir quand nous allons y mettre fin. Nous n'y arriverons pas en fuyant l'abomination de la Croix mais en reconnaissant la portée universelle de son message.

### **Le chant et la guerre**

Pour mieux comprendre la portée de cette terrible histoire, il nous faut rapprocher le chant de la jeune fille de la rhétorique guerrière utilisée par l'officier. Nous aurons alors une représentation extrême mais juste du conflit spirituel qui se déroule dans l'histoire entre la puissance fascinante de la violence sacrée et la puissance *inoubliable* de la révélation évangélique. Et ce qui se passe dans l'histoire c'est que la puissance fascinante du sacré s'amenuise et cède la place à une sorte de "gueule de bois" morale que certains essaient de soigner en buvant jusqu'à la lie ce qui reste du flacon.

La crucifixion de Jésus s'est déroulée sur une colline isolée, à l'extérieur de la ville. Tous ses amis et ses disciples avaient fui. Si quelqu'un avait alors prétendu que sa mort serait

celle qui marquerait le plus l'histoire de l'humanité, on l'aurait pris pour un fou. Le massacre d'El Mozote s'est déroulé dans un village isolé et presque tous ceux qui auraient pu en témoigner furent massacrés. Et pourtant la faible voix de cette jeune fille a survécu. La logique de la guerre qu'invoque l'officier fournit un arrière-plan sinistre sur lequel elle se détache avec encore plus de netteté. La lumière brille dans l'obscurité et l'obscurité ne peut l'étouffer. Pas plus que les soldats qui l'ont massacrée, nous ne pourrions l'oublier car d'une manière bien plus profonde que ne le suppose Danner, nous partageons la responsabilité de son massacre. Même si nous voulions oublier la voix de cette jeune fille, nous n'y arriverions pas. De toute évidence, le critique du *Times* est hanté par cette voix. Il raconte qu'après avoir lu dans le livre de Danner le récit de la mort de cette jeune fille, "il essayait par tous les moyens d'entendre son chant". Comme le récit de Michael Ignatieff le démontre, on est si facilement prisonnier du scandale et des cycles de violence que l'on préfère prêter l'oreille à des mythes comme celui de l'officier. Pourtant, pour aussi terribles qu'ils soient, les événements les plus sombres de notre histoire ne doivent pas nous faire douter une seconde que le monde commence à être insensible à ces mythes et que de plus en plus il prête l'oreille au chant de la jeune fille.

Même si la voix des vainqueurs et des bourreaux est forte et stridente, il y a quelque chose à l'œuvre dans l'histoire qui confère aux plus infimes gestes des victimes une force morale *indestructible* dont tôt ou tard le monde entier se souviendra (*aletheia*). De cette vérité, l'histoire de la jeune fille de La Cruz est un exemple frappant mais il en existe beaucoup, beaucoup d'autres, et je souhaiterais en citer brièvement un de plus. Il s'agit d'un message griffonné sur un bout de papier par quelqu'un qui est mort à Buchenwald. On peut y lire :

Paix à tous les hommes de mauvaise volonté ! Qu'il y ait une fin à la vengeance, à l'exigence de châtiments et de représailles. Il y a trop de martyrs.... Seigneur, ne faisons pas payer aux bourreaux un prix trop horrible pour les souffrances qu'ils ont fait endurer. Donne au contraire aux hommes de mauvaise volonté le courage, l'humilité, la dignité, l'amour et la force spirituelle des autres. Nous t'implorons la rémission de leurs péchés. Faites que nous restions dans le souvenir de nos ennemis non pas en tant que victimes, non pas en tant que spectres qui viendraient les hanter, mais comme ceux qui les ont aidés dans leurs efforts pour détruire la violence de leurs passions criminelles. C'est

notre souhait le plus cher.<sup>13</sup>

Au-delà des ressemblances superficielles, il existe une correspondance profonde entre la jeune fille de La Cruz qui meurt en chantant un hymne et le Juif anonyme de Buchenwald qui a écrit ce mot stupéfiant. Tous deux priaient. Et tous deux furent assassinés par ceux qui avaient abandonné aux flammes de leur rage tout scrupule moral, dans un effort ultime et désespéré pour légitimer leur violence par un semblant de transcendance religieuse. Là se trouve l'ultime, le redoutable choix que nous devons opérer. Nous sommes des êtres essentiellement religieux et comme l'a dit saint Augustin, nous ne trouverons le repos qu'auprès de Dieu. Et si nous ne trouvons pas le repos auprès de Dieu, c'est notre propre inquiétude qui nous servira de transcendance, une transcendance pitoyable née de la violence ou qui l'annonce. Quand Jésus voulut apprendre à ses disciples à prier, il leur enseigna cette parole : "Ne nous conduit pas à la tentation". La plupart d'entre nous peuvent donc remercier Dieu de ne pas vivre sur les terres les plus désolées de l'histoire, là où le choix entre la sainteté et la sauvagerie serait désespéré. Mais il nous faudra bien vivre dans un monde structuré et ordonné par une des deux formes de transcendance religieuse qui s'affrontèrent de façon si tragique sur *La Cruz*.

### **La gloire de Dieu**

On trouve une analogie parfaite du combat qui oppose ces deux principes de réalité dans le récit de la lapidation d'Etienne tel qu'il figure dans les Actes des Apôtres. Parlant en tant que prochaine victime de la foule des dévots, et au nom de Jésus, la victime précédente, Etienne formule explicitement ce qui était implicite dans la prière de Buchenwald et dans le chant de la jeune fille : "les anges vous ont donné la Loi, mais vous ne l'avez pas gardée". En entendant ces paroles, la foule est saisie d'un accès de sainte colère et sa réaction est immédiate :

A ces mots, leurs cœurs frémissaient de rage, et ils grinçaient des dents contre Etienne. Tout rempli de l'Esprit Saint, il fixa son regard vers le ciel ; il vit alors la gloire de Dieu et Jésus debout à la droite de Dieu. "Ah ! dit-il, je vois les cieux ouverts et le Fils de l'homme debout à la droite de Dieu". Jetant alors de grands cris, ils se bouchèrent les oreilles et, comme un seul homme, se précipitèrent sur lui, le poussèrent hors de la ville et se mirent à le lapider. Ac 7:54-58

A son zénith, la violence fournit un semblant de transcendance religieuse à ceux qui la commette et à ceux qui la contemple avec excitation. Malgré les affirmations naïves du rationalisme des Lumières, tant que nous n'aurons pas découvert ou redécouvert des formes plus authentiques de transcendance religieuse, il y a peu d'espoir d'éliminer cette violence ou d'apaiser les passions sociales qui y conduisent. Certains peuvent trouver un peu brutal, voire incompréhensible de passer ainsi du problème de la violence à celui d'une transcendance religieuse authentique. J'espère que ces pages faciliteront cette transition, mais il existe, il a toujours existé et il existera toujours quelque chose de profondément incompréhensible à la solution que la tradition biblique propose au dilemme de l'humanité. Le Dieu que nous entrevoyons dans l'Ancien Testament et qui s'affirme dans et par la vie du Christ n'est pas là pour mettre un terme aux tribulations historiques de l'humanité. Il s'agit plutôt d'une lumière qui brille dans les ténèbres. La question n'est pas de savoir si la situation va s'améliorer. Dans certains cas oui, dans d'autres non. La question est : avons-nous une prière ? La réponse est oui si nous avons à la fois une raison pour prier et quelqu'un à qui adresser cette prière. Les chances de mettre un terme aux tribulations personnelles et historiques qui sont bien souvent la raison des prières sont aussi minces que celles de découvrir un Dieu dont on pourrait prouver l'existence avec une telle certitude que la prière cesserait d'être un acte de foi.

Les tribulations historiques sont aussi inhérentes à l'existence de l'homme que la chair et la mort. La question, au bout du compte, n'est pas de savoir si les êtres humains possèdent ce qui est nécessaire pour résoudre les problèmes et dépasser les crises. Au bout du compte, la question est de savoir si nous possédons ce qui est nécessaire pour transformer la matière, la mort et les moments de folie de l'existence en un amour que ni la folie ni la mort ne pourront détruire. Aussi étrange que cela puisse paraître, la Bible permet parfaitement de passer des versions contemporaines de la crucifixion que sont les récits insoutenables sur Buchenwald et sur la jeune fille de La Cruz à un extrait du Nouveau Testament qui au premier abord paraît n'avoir aucun rapport. Il s'agit de la réponse que Jésus adresse à un pharisien qui lui avait demandé quel était le premier de tous les commandements. Jésus lui répond :

Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton esprit : voilà le plus grand et le premier

commandement. Le second lui est semblable : Tu aimeras ton prochain comme toi-même. Mt 22,37-39

Dans l'Évangile de Matthieu, Jésus ne dit pas que le premier commandement est de *croire* en Dieu et d'aimer l'humanité. Il ne dit pas que nous devrions être gentils entre nous parce que c'est ainsi que Dieu nous veut. Il dit que ce qui est essentiel, c'est *aimer Dieu* d'un amour suprême. C'est le cliché le plus éculé du monde, mais une ou deux fois au cours d'une vie, sa banalité disparaît et l'on éprouve un instant la profondeur et la centralité de ce que Jésus propose pour venir à bout de l'emprise du péché et de la mort : *aimer Dieu*. En partie à cause l'idéal romantique et humaniste qui décrit l'être humain comme foncièrement bon et en partie à cause de l'esprit rationaliste de Lumières qui affirme que "si l'on veut, on peut", le monde moderne a fini par croire qu'il pouvait suivre le deuxième commandement sans se soucier du premier. Nous avons fini par croire qu'en effet, à lui seul, le deuxième commandement avait un pouvoir civilisateur suffisant pour la tâche qu'il avait à accomplir. C'est parce que cette conviction s'est écroulée que nous entendons autour de nous tant de cris, de gémissements, de hurlements, de coups de feu. S'il faut une épitaphe à cette conviction, nous la trouverons chez Girard :

En réalité, aucune démarche seulement intellectuelle, aucune expérience de type philosophique ne pourra jamais procurer à un individu la moindre victoire sur le désir mimétique et la passion victimaire ; il ne se produira jamais que des déplacements et des phénomènes de substitutions qui donneront peut-être aux individus l'impression d'une telle victoire. Pour qu'il y ait progrès, même minime, il faut triompher de la méconnaissance victimaire dans l'expérience intime.<sup>14</sup>



## Epilogue

### Rachète le temps

J'aimerais tellement croire que l' "enfance" du christianisme est terminée, qu'il s'est débarrassé des idéologies et du légalisme, qu'il ne met plus en avant les concepts (la façon dont l'Occident représente les choses), qu'il a mis à bas ses constructions doctrinaires ou qu'au moins, il les garde à distance, les réservant aux spécialistes, et qu'il devient à la fois plus faible et plus fort, mieux capable de se présenter selon les termes de notre héritage anthropologique commun.<sup>1</sup>

Jean Sullivan

•

Ce n'est pas à nous de prédire le jour (même si nous savons qu'il viendra) où les hommes devront à nouveau prononcer la Parole de Dieu afin que le monde en soit changé et renouvelé. Ce sera un langage neuf, qui n'aura peut-être rien à voir avec le religieux, mais qui libèrera et rachètera, comme l'a fait la parole de Jésus. Il bousculera les gens et les gagnera par sa puissance.<sup>2</sup>

Dietrich Bonhoeffer

•

D'après les Évangiles synoptiques, c'est Pierre qui le premier s'est rendu compte de la portée messianique du message et la mission de Jésus, et c'est Pierre qui a aussitôt encouragé Jésus à agir afin d'assurer le succès et la pérennité de son ministère. En toute logique, c'est donc Pierre que Jésus appela Satan et objet de scandale. C'est Pierre qui eut recours à la violence lors de l'arrestation de Jésus. Quand Jésus comparu devant le Grand Prêtre, c'est Pierre qui récusait tout lien avec lui et qui rechercha la sécurité en se blottissant au milieu de fonctionnaires religieux de rang inférieur, les suppliant de l'accepter dans l'espèce de communauté sacrificielle que la crucifixion allait bientôt détruire. Et bien sûr, c'est Pierre que dans l'Évangile de Matthieu Jésus appelle la pierre sur laquelle il bâtira son église. Comme le souligne Jean Sullivan :

Le mot araméen *kephas*, Pierre, a le même sens que Caïphe. Toute l'histoire des vingt derniers siècles s'y trouve sous une forme embryonnaire. Pierre, et avec lui toute l'Eglise, fidèles, capables d'amour comme de trahison, incapables de ne pas trahir à cause de leur conception des choses.<sup>3</sup>

Nous commençons seulement à comprendre à quel point le principe de Caïphe est inscrit dans tous nos réflexes psychologiques et sociaux. Etre humain, faire partie de ce que Paul appelait "la vieille humanité", c'est trahir la révélation évangélique. Je l'ai certainement fait des dizaines de fois dans les pages qui précèdent. Etre chrétien, c'est trahir la révélation évangélique tout en essayant de ne pas le faire. Pour rendre les choses plus déroutantes encore, dans certains cas, les plus pervers, l'Évangile est trahi suite à des efforts démesurés pour éviter à tout prix une telle trahison. L'adhésion scrupuleuse à la doctrine reçue, tout autant que son non-respect, ont conduit à fausser l'esprit de l'Évangile. Un des nombreux paradoxes auxquels les chrétiens sont confrontés est que par nature, une position "pro-chrétienne" est antithétique à l'esprit de l'Évangile. Pour la raison même qu'on ne peut dissocier la Croix de la violence sacrificielle qu'elle révèle et dénonce, les révélations qui en découlent sont particulièrement susceptibles d'être déformées. Comme le fait remarquer G. K. Chesterton, l'église annonce au monde "des idées terribles et des doctrines voraces, une seule d'entre elles étant suffisamment puissante pour donner naissance à une fausse religion et détruire le monde".<sup>4</sup> Il ajoute une mise en garde : "Une simple erreur d'interprétation de doctrine peut avoir des conséquences colossales pour le bonheur de l'humanité". Par ailleurs, bien sûr, Jésus a été crucifié par des gens qui craignaient que des erreurs de doctrine ne soient commises et que de fausses religions ne détruisent le monde. "Rares sont ceux qui se soucient aussi peu de doctrine que Jésus, écrit C.K. Barret, et il y a quelque chose d'assez spécieux à faire preuve de plus d'attention que lui pour l'orthodoxie".<sup>5</sup>

On pourrait résumer le rôle *anthropologique* de l'église chrétienne de la façon suivante : saper les structures de la violence sacrée en rendant inoubliables les circonstances de la *mort* de Jésus et montrer au monde comment vivre sans ces structures en rendant inoubliables les circonstances de la *vie* de Jésus. Dans la vie comme dans la mort, Jésus a été contesté par les institutions les plus respectées. Il n'est donc pas étonnant qu'il soit si difficile d'institutionnaliser le sermon sur la montagne ou la révélation de la Croix. "L'église, écrit Karl Barth, a allumé une

bombe qui a pu, et peut encore, détruire tout édifice sacré érigé par l'homme".<sup>6</sup> Mais l'institution la plus proche de la bombe évangélique, c'est bien celle que nous appelons l'église. Comme l'écrit Andrew McKenna, "l'effondrement du christianisme institutionnel est une des conséquences du récit de la crucifixion, récit qui fait pendant aux dénonciations des institutions ouvertement sacrificielles, en fait de toute forme de sacrifice, telles qu'on peut en lire dans l'Ancien Testament".<sup>7</sup> Heureusement, l'effondrement du christianisme institutionnel n'est cependant pas le *seul* héritage de la crucifixion. La forme araméenne du nom de Pierre devrait être un rappel constant de la propension sacrificielle qui subsiste dans l'histoire du christianisme, mais elle ne devrait pas nous faire oublier que ce nom veut aussi dire "pierre", et que dans un monde aussi radicalement déstabilisé que celui dans lequel nous vivons, il faut longuement réfléchir avant de se débarrasser des dernières formes de stabilité qui subsistent. L'église, comme Pierre, est à la fois une pierre d'achoppement et une pierre de façade. Elle ne peut être pierre de façade que lorsqu'elle se repent avec lucidité d'être et d'avoir été une pierre d'achoppement. La contradiction intérieure avec laquelle le christianisme se débat a peut-être trouvé sa meilleure expression dans le poème *Ash Wednesday* de T.S. Eliot :

Rachète

Le temps. Rachète

La vision indéchiffrée du plus haut rêve

Les licornes tiarées traînent le char funèbre d'or.<sup>8</sup>

Le char funèbre d'or traînée par des licornes tiarées, c'est la vision dantesque que propose Eliot de la pompe ridicule du christianisme, pompe qui a parfois constitué le seul moyen d'accès à la vision indéchiffrée de la révélation évangélique pour les peuples qui vivent sous le poids de l'histoire. Il faut se moquer de l'hypocrisie et des fastes, mais devant l'urgence de la situation, ce n'est sûrement pas la première des priorités. Le vrai défi, c'est de racheter le temps, et de le faire en rachetant la vision indéchiffrée du plus haut rêve. Jésus, nous dit-on, est né dans une étable sordide. Les institutions chargées de répandre la révélation chrétienne dans l'histoire sont apparemment aussi peu adaptées à la tâche qu'on leur a fixée que la mangeoire dans laquelle on déposa le Christ nouveau-né. Le fait que nous soyons moins offusqués par l'odeur de la mangeoire que par les "licornes tiarées" et le "char funèbre d'or" est bien la preuve qu'au bout du compte ces derniers n'ont pu empêcher qu'agisse sur nous l'esprit de l'Évangile.

•

Ce livre s'est ouvert sur une analyse de la crise anthropologique, culturelle et historique que nous traversons actuellement à la lumière de l'œuvre remarquable de René Girard. Je n'avais pas l'intention de le clore, comme je viens de le faire, sur des remarques d'ordre confessionnel. Si c'est le cas, c'est que son écriture m'a emmené toujours plus profond dans le mystère de la révélation chrétienne et qu'il serait idiot de rester de marbre et de faire comme si de rien n'était. Il ne s'agit pas d'afficher sa foi mais il n'y a aucune raison de la cacher. L'écriture de ce livre m'a permis de comprendre l'immensité de ma dette intellectuelle envers René Girard. Plus important encore, j'ai découvert à quel point son travail fondateur fait partie de ce qu'Andrew McKenna appelle "l'héritage de la crucifixion". J'estime que cet héritage, propagé par l'exemple, l'œuvre et la pensée d'une multitude d'êtres humains, est la source vive de l'intégrité morale et religieuse de l'humanité et la garantie ultime de sa clarté intellectuelle.

En le remerciant de son inspiration et de son amitié, je laisse à René Girard le soin de conclure, car sa pensée résume admirablement l'ouvrage qu'elle a profondément inspiré :

Au-delà des malentendus, des calomnies et des usurpations dont elle fait l'objet, des bouleversements historiques et même des désastres qui en résultent, et de tout ce qui la défigure à nos yeux, la vérité de la victime enfin possédée est l'événement le plus grand et le plus heureux d'une histoire qui est celle du religieux et de l'humanité dans son ensemble.<sup>9</sup>

## Notes

Sauf indication contraire, la traduction des citations a été effectuée par le traducteur.

Les citations de l'Ancien et du Nouveau Testament sont extraites de *La Bible de Jérusalem*, Paris, Les Editions du Cerf, 1998.

### Introduction : L'ouverture dans le plancher

1. Wilbur, Richard. "A Hole in the Floor," *The Poems of Richard Wilbur*. New York : Harcourt, Brace & World, n.d., 15.
2. Girard est Professeur Andrew B. Hammond de Langue, Littérature et Civilisation Française à l'Université Stanford, où il est également Professeur d'Etudes Religieuses et de Littérature Comparée.
3. *Le Monde*, 27 octobre 1972, cité par Raymund Schwager, S.J., *Must There be Scapegoats?* San Francisco : Harper & Row, 1987, xi.
4. Goodhart, Sandor in Paul Dumouchel, éd. *Violence et vérité, Colloque de Cerisy, autour de René Girard*. Paris : Grasset, 1985, 53.
5. Dumouchel, Paul, éd. *Violence et vérité, Colloque de Cerisy, autour de René Girard*. Paris : Grasset, 1985, 13.
6. Hamerton-Kelly, Robert. "A Religious Theory of Ethno-Nationalist Violence," (non publié), 5.
7. Le terme "bouc émissaire" occupe une place centrale dans l'analyse girardienne des processus culturels. Le terme vient d'un rituel de pardon des péchés décrit dans l'Ancien Testament (Lev 16). J'aurai l'occasion d'en reparler plus longuement. Depuis plusieurs siècles le terme désigne dans la culture occidentale un phénomène social spontané. Je l'utilise, ici comme ailleurs, dans son sens conventionnel pour faire référence au processus grâce auquel une société régénère à la fois son sens de la solidarité sociale et sa rectitude morale en se réunissant contre un individu considéré comme l'origine du mal et dont le choix se fait à partir de critères arbitraires, ce dont la foule des persécuteurs ne peut se rendre compte.
8. Hamerton-Kelly, Robert. *Sacred Violence: Paul's Hermeneutic of the Cross*. Minneapolis: Fortress, 1992, 59.

## Chapitre 1 : “La confusion la plus totale”

1. Wells, H.G. *Esquisse de l'histoire universelle*. Edouard Guyot, trad. Paris : Payot, 1925, p.448
2. Brodsky, Joseph. “The post-communist Nightmare: An Exchange,” *New York Review of Books*, 17 février 1994.
3. Metz, Johann Baptist. *The Emergent Church*. trad. Peter Mann. New York: Crossroad, 1987, 18.
4. Lukacs, John. *Historical Consciousness*. New York: Schocken Books, 1985, 15.
5. Maier, Charles S. *The Unmasterable Past: History, Holocaust and German National Identity*. Cambridge: Harvard University Press, 1988, 100, cité par Andrew J. McKenna, *Violence and Difference*. Urbana: University of Illinois Press, 1992, 128.
6. Lukacs, *Historical Consciousness*, 23.
7. Lubac, Henri. *Paradoxes of Faith*. San Francisco: Ignatius Press, 1987, 145.
8. Frye, Northrop. *Le grand code, la Bible et la littérature*, Catherine Malamoud trad. Paris : Le Seuil, 1984, 198.
9. Bandera, Cesáreo. *The Sacred Game*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1994, 147.
10. Frye, *Le grand code*, 136.
11. Ibid.
12. Girard, René. *Les feux de l'envie*. Paris: Grasset, 1990, 282. Girard décrit un monde dans lequel, de plus en plus, ceux qui participent à la violence collective sont incapables de parler de leur violence comme d'une violence divine, et ceux contre qui elle s'exerce ne le veulent pas.
13. Girard, René. *La violence et le sacré*. Paris : Grasset, 1972, 333.
14. Ibid.
15. Haminer, Wendy. “I'm Dysfunctional, You're Dysfunctional,” *Image Magazine (Sunday Examiner-Chronicle)*, 28 juin 1992, 12.
16. *New York Times*, dimanche 24 novembre 1991.
17. McKenna, *Violence and Difference*, 164.
18. Schillebeeckx, Edward. *Christ: The Experience of Jesus as Lord*. New York: Crossroad, 1983, 650.
19. Cet essai a ensuite été publié dans l'ouvrage de Hughes, *Culture of Complaint*, New York: Oxford University Press, 1993.

20. Dans *Collected Poems*, publié sous la direction de Edward Mendelson, le terme “Nouvel Age” devient “Nouvelle Tragédie”.
21. Girard, René. *La route antique des hommes pervers*. Paris : Grasset, 1985, 44.
22. Nietzsche, Friedrich. *L'Antéchrist*. Dominique Tassel, trad. Paris, 10/18, 1997, 109.
23. Ibid., 12-13.

## Chapitre 2 : “Jésus, il a tout chamboulé”

1. Girard, *Le bouc émissaire*. Paris : Grasset, 1982, 234.
2. Dixon, John W., Jr. *The Physiology of Faith*. San Francisco: Harper & Row, 1979, 253.
3. Eschyle. *Agamemnon*. J. Grosjean, trad. Paris : Gallimard, La Pléiade, 1967.
4. Girard, *La violence et le sacré*. Pour anticiper une discussion ultérieure, disons que l'esprit tragique ne laisse derrière lui aucun “Paraclet.” (*La violence et le sacré*, 101)
5. Girard, René. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris: Grasset, 19, .(*Des choses*, p.256)
6. Eschyle, 281.
7. Le Bon, Gustave. *La foule*. (*Psychologie des foules*, PUF, 1947, p.114)
8. Chambers, Whittaker. *Witness*. New York: Random House, 1952, 14.
9. Ibid.
10. Yamaguchi, Masao in Paul Dumouchel, *Violence et vérité*, Colloque de Cerisy, 1984, p.179)
11. O'Connor, Flannery. “Les hommes bons ne courent pas les rues”, Henri Morriset, trad. Paris : Gallimard, 1963, 24.
12. Girard, René. *Violent Origins*, ed. Robert G. Hamerton-Kelly. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1987, 141.
13. White, Victor. *God the Unknown and Other Essays*. London: Harvill Press, 1956, 102.
14. Kolakowski, Leszek. *Modernity on Endless Trial*. Chicago: University of Chicago Press, 1990, 18.



### Chapitre 3 : “La cérémonie où naissait l’innocence”

1. Yeats, Butler. *La seconde venue*. René Frechet, trad. Paris : Aubier, 1975, 232.
2. Gans, Eric. “The Victim as Subject: The Esthetico-Ethical System of Rousseau’s *Réveries*,” *Studies in Romanticism* 21, n° 1, Printemps 1982, 4.
3. Girard. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris : Grasset, 1978, 366.
4. *Christian Science Monitor*, 24 juillet 1991.
5. Spichen, Bob. “A Riot by Any Other Name...,” *Los Angeles Times*, 3 août 1992, A1.
6. Héraclite. *Fragment*. J.F. Pradeau, trad. Paris : GF Flammarion, 2002, 71-72.
7. Keller, Bill. “Bullied by Its Children, A Township Is Festering,” *New York Times*, 31 juillet 1992, A4.
8. Bing, Léon. *Do or Die*. New York: HarperCollins, 1991.
9. A l’époque, les gangs de Los Angeles étaient divisés en deux clans principaux, les Crips et les Bloods.
10. Dyson, Freeman. *Weapons and Hope*. New York: Harper & Row, 1985, 7, cité par McKenna, *Violence and Difference*, 150.
11. Bing, 13.
12. Golding, William. *Sa majesté des mouches*. Paris : Gallimard, 1985, 182.
13. Ibid.
14. Hamerton-Kelly. *Sacred Violence*, 39.

#### Chapitre 4 : Des témoins très éprouvés

1. Girard. *Les feux de l'envie*, 346.
2. Cook, James. *Relations de voyages autour du monde*. Christopher Lloyd, ed. Gabrielle Rives, trad. Paris : La Découverte, Maspéro, 1980, 66 *et sq.* Je me suis intéressé à Cook grâce à l'ouvrage de Joseph Campbell *L'image mythique*.
3. La décision prise par les autorités californiennes de la prison de San Quentin de procéder aux exécutions à trois heures du matin pour dissuader les rassemblements d'opposants procède de la même logique. Les scrupules sont les mêmes, à Tahiti ou dans Marin County.
4. Cité par Anthony Lewis dans un article du *New York Times*, 20 mai 1991.
5. *Santa Rosa Press Democrat*, 19 avril 1992.
6. Shipley, Joseph T., *Dictionary of Word Origins*. Ames, Iowa: Littlefield Adams, 1955, 149.
7. Girard. *Des choses cachées*, 317.
8. Bandera, Cesáreo. in Dumouchel, *Violence et vérité*, 218.
9. Patmore, Coventry. "A London Fête," *The Harper Anthology of Poetry*, ed. John Frederick Nims. New York: Harper & Row, 1981, 413-414.
10. McKenna. *Violence and Difference*, 85.
11. Girard. *Les feux de l'envie*, 273.
12. Girard. *La violence et le sacré*, 94-98.
13. *Napa Register*, 19 juin 1992. (Rodney King a fait une chute...mon joli nègre).
14. Kierkegaard, Søren. *The Present Age*. New York: Harper & Row, 1962, 54-55.
15. Hamerton-Kelly, R.G. "Violent Epiphany: Nuclear Deterrence and the Sacred," *Journal of the American Academy of Religion*, 59, n°3, 1991, 485. J'aimerais remercier Robert Hamerton-Kelly pour tout ce que je lui dois, qu'il s'agisse de cette citation précise ou des nombreuses suggestions fort éclairantes dont j'ai bénéficié en le lisant au cours de conversations au Centre de Recherche sur la Sécurité Internationale et le Contrôle des Armements, à l'Université Stanford, où il est Directeur de Recherches.

## Chapitre 5 : Au pays des miroirs

1. Dumouchel. *Violence et vérité*, 13.

2. L'antisémitisme chrétien a toujours constitué une tentative de trouver des boucs émissaires que les chrétiens pourraient pendant quelque temps différencier du Bouc Emissaire juif qu'ils appelaient leur Seigneur. Nous sommes tout autant frappés par l'impossibilité de cette tentative que par la conviction de son utilité qu'avaient les chrétiens en quête de boucs émissaires.

3. Auden, W.H. "Diaspora," *Collected Poems*, ed. Edward Mendelson. New York: Random House, 1979, 234-235.

4. Otto, Rudolf. *Le sacré*. André Jundt, trad. Paris : Petite Bibliothèque Payot, 1969, 57-58. Ce texte est daté et entaché d'erreurs, mais il dit parfois de profondes vérités. Les analyses sont imprécises mais à la lumière des théories de Girard, elles peuvent se révéler extrêmement précieuses.

5. *New York Times*, 16 mai 1991.

6. Girard. *Des choses cachées*, 407.

## Chapitre 6 : Savoir le lieu pour la première fois

1. Lettre à W.S. Smith, 13 novembre 1787.
2. Girard. *Les feux de l'envie*, 261.
3. "Little Gidding," T.S. Eliot, *The Complete Poems and Plays, 1909-1950*. New York: Harcourt, Brace and World, 1971, 145.
4. Girard, René. *Mensonge romanesque et vérité romantique*. Paris : Grasset, 1961.
5. Girard. *Des choses*, 288.
6. Voir Girard. *La violence et le sacré*.
7. McKenna, *Violence and Difference*, 133.
8. Girard. *Le bouc émissaire*, 160.
9. En fait, les économies de masse fonctionnent exactement de cette façon. Une fois que la publicité a suscité le désir mimétique, les chaînes de montage évitent que ces désirs ne dégénèrent en conflits entre pauvres et nantis en mettant en circulation un certain nombre de copies d'assez bonne qualité. Le problème de ce système, bien sûr, c'est que le désir mimétique est inépuisable, mais pas les ressources naturelles. Le jour où les sociétés qui reposent sur la production de masse ne pourront plus répondre à la demande, les marchandises comme la courtoisie se feront rares.
10. Je me suis inspiré pour ce jeu de mots de McKenna, *Violence and Difference*, 153.
11. Hirschman, A.O. *Shifting Involvements: Private Interests and Public Action*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1982, 21, cité par André Orléan in Dumouchel, *Violence et vérité*, 101.
12. Aristote. *La poétique*.
13. Girard. *La violence et le sacré*, 224.
14. Otto, 57-58.
15. McKenna. *Violence and Difference*, 167.
16. Girard. *La violence et le sacré*, 154.
17. P. Du Chaillu. *Explorations and Adventures in Equatorial Africa*. London, 1861, cité par Elias Canetti dans *Masse et puissance*, Robert Rovini, trad. Paris : Gallimard, Tel Quel, 1966.
18. Ibid.
19. Monteil. *Les Bambara du Ségou* (Paris, 1924), cité par Canetti.

20. Simonse, Simon. *Kings of Disaster*. Leiden: E.J. Brill, 1992, 396.

21. Canetti, 414.

22. Campbell, Joseph. *The Masks of God: Creative Mythology*. New York: Viking Press, 1968, 406.

C'est moi qui souligne.

23. Ibid., 26.

24. *The Collected Poems of Howard Nemerov*. Chicago: University of Chicago, 1977, 237.

## Chapitre 7 : Un texte en travail

1. Buber, Martin. *On the Bible: Eighteen Studies by Martin Buber*. New York: Schocken Books, 1968, 5.
2. Pour une analyse plus détaillée des points que je soulève, voir Raymond Schwager, *Must There Be Scapegoats?*, et James G. Williams, *The Bible, Violence and the Sacred*, San Francisco, HarperSanFrancisco, 1991.
3. Gans, Eric. *The End of Culture*. Berkeley; University of California Press, 1985, 203.
4. McKenna, *Violence and Difference*, 201.
5. Girard, René. *Violent Origins*, Robert G. Hamerton-Kelly, ed. Stanford; Stanford University Press, 1987, 141.
6. Voir Hamerton-Kelly, *Sacred Violence*, 88-119 et Gans, 190-202.
7. Pour un commentaire sur les commandements et sur d'autres questions qui s'y rapportent, voir Williams.
8. Ellison, H.L. *Exodus*, The Daily Study Bible Series, ed. John C.L. Gibson. Philadelphia: Westminster Press, 1982, 115. C'est moi qui souligne.
9. C.K. Barrett. *A Commentary on the Epistle to the Roman*. New York: Harper & Row, 1957, 141.
10. Ce deuxième code est en général considéré comme plus ancien que celui de l'Exode 20 (Martin Buber n'est pas d'accord sur cette question). Je ne conteste pas ce point, mais les dates des différents fragments ne devraient pas complètement occulter le fait que la présentation que je propose des deux textes semble mieux correspondre avec ce qui me paraît avoir été le manque d'intérêt initial de Moïse pour les questions de culte.
11. Faley, Roland J. *Jerome Biblical Commentary*. ed. Raymond E. Brown, S.S., Joseph A. Fitzmyer, S.J. et Roland E. Murphy, O. Carm. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1990, 67.

## Chapitre 8 : Traverser le Jourdain, vis-à-vis de Jéricho

1. Girard. *Les feux de l'envie*, 278.
2. Voir, par exemple, James G. Williams, "History-Writing as Protest: Kingship and the Beginning of Historical Narrative," *Contagion: Journal of Violence, Mimesis and Culture*. 1, printemps 1994, 91-110.
3. *New York Times*, 31 juillet 1992.
4. Canetti, 63.
5. von Rad, Gerhard. *Studies in Deuteronomy*, D. Stalker, trad. London: SCM Press, 1953, 58.
6. Ibid., 59. C'est moi qui souligne.
7. Ibid., 45.

## Chapitre 9 : Les prophètes

1. Gans, 205.
2. Goodhart, 57-58.
3. von Rad, 35, 37.
4. Ibid., 34.
5. Sandmel, Samuel. *The Hebrew Scriptures*. New York: Oxford University Press, 1978, 150.
6. *Semeia* 33, 4, 1985.



## Chapitre 10 : Qu'ils se repentent de la violence de leur

### justice

1. Hamerton-Kelly. *The Gospel and the Sacred*. Minneapolis, Fortress, 1994, 126.
2. Oughourlian, Jean-Michel, cité par Girard, *Des choses cachées*, 408.
3. Hamerton-Kelly. "Violent Epiphany" 486.
4. Cité par Frans Josef van Beek, S.J., *Loving the Torah More Than God?*. Chicago: Loyola University Press, 1989, 32ff.
5. Ibid., 81.

## Chapitre 11 : “Ses pièges sont détruits”

1. Picard, Max. *The World of Violence*. Washington, D.C.: Regnery Gateway, 1988, 89.
2. Schillebeeckx, Edward. *Jesus: An Experiment in Christology*. New York: Random House, 1981, 134.
3. En faisant cette remarque, mon intention n'est pas de submerger le lecteur sous de minuscules problèmes d'exégèse. J'essaye seulement de souligner une des structures de sens que recouvrent les récits de la tentation.
4. Borg, Marcus J. *Jesus: A New Vision*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1991, 114.
5. Ibid., 116.
6. Pour en lire plus sur le même sujet, voir David McCracken, *The Scandal of the Gospels: Jesus, Story, and Offense*. New York: Oxford University Press, 1994.
7. Ibid., 132.
8. Vermes, Geza. *Jesus the Jew*. New York: Macmillan, 1973, 224; cité par Borg, 145n.
9. Borg, 139.
10. Canetti, 49.

## Chapitre 12 : “C’est achevé”

1. Johnson, Paul. *A History of Christianity*. New York: Macmillan, 1976, 29.
2. Gans, 27.
3. Girard, *Des choses cachées*, 298.
4. Johnson, 29.
5. Schnackenburg, Rudolf. *The Gospel according to St. John*. New York: Crossroad, 1990, 1:571.
6. Malheureusement, notre époque est si absorbée par des questions de genre que l’analyse de toute question exprimée sous la forme de genres spécifiques a peu de chances d’aboutir.
7. Hamerton-Kelly, Robert. *God the Father*. Philadelphia: Fortress Press, 1979, 102-3.
8. Schnackenburg, 2:392.
9. Girard, *Des choses cachées*, 244.
10. Canetti, 145.
11. Girard, *Des choses cachées*, 117.
12. Kaplan, Robert D. *Balkan Ghosts: A Journey through History*. New York: St. Martin’s Press, 1993, 39.
13. Cité par Richard Howard, *Alone in America*. New York: Atheneum, 1969, 578.
14. Macquarrie, John. *Jesus Christ in Modern Thought*. Philadelphia: Trinity Press International, 1990, 406.

### Chapitre 13 : “Où est-il, le sage ?”

1. Girard, *Des choses cachées*, 26.
2. Hamerton-Kelly, *Sacred Violence*, 84.
3. Extrait de “The Rock,” dans *Poems by Wallace Stevens*, ed. Samuel French Morse. New York: Vintage Books, Random House, 1959, 155.
4. Ortega y Gasset, José. *The Origin of Philosophy*. New York: W.W. Norton, 1967, 76-77.
5. Ibid., 8
6. Ibid., 106.
7. Héraclite. *Fragment*. J.F. Pradeau, trad. Paris : GF Flammarion, 2002, 75.
8. Ortega, 105.
9. Ibid., 18.
10. Pieper, Josef. *In Defense of Philosophy*. trad. Lothar Krauth. San Francisco: Ignatius Press, 1992, 92.
11. Ortega, 18n.
12. Ibid., 56.
13. Pieper, 91.
14. Ibid., 85.
15. Ortega, 25.
16. Ibid., 29.
17. Ibid.
18. Ibid., 25. Je ne suis pas en train de psychanalyser Ortega, mais je lis son texte avec attention, et de mon point de vue, une lecture attentive amène le lecteur à soupçonner que l’auteur a pu être surpris par le cours de sa propre pensée.
19. Ibid., 26.
20. Héraclite. *Fragment*. J.F. Pradeau, trad. Paris : GF Flammarion, 2002, 71-72.
21. Wells, 446. C’est moi qui souligne.
22. Héraclite, 62.
23. Ibid.
24. Bien qu’Heidegger soit rejoint sur ce point par d’autres philosophes, la plupart sont d’accord

pour juger que les invectives proférées par Parménide contre ceux qui essaieraient de rendre compte des origines et des processus de changement étaient en fait spécifiquement dirigées contre Héraclite.

25. Jean Beaufret, *Parménide le Poème*, Quadrige, PUF, 1955, 93.

26. Platon. *Phédon*. Léon Robin, trad. Paris : Les Belles Lettres, 1934, 99.

27. Heidegger, Martin. *Introduction à la métaphysique*. Gilbert Khan, trad. Paris : Gallimard, Tel Quel, 1967, 180.

28. Koester, Helmut. "Jesus the Victim," *Journal of Biblical Literature* 3, n°1, printemps 1992: 8.

29. Ibid., 8-9.

30. Ortega, 114.

31. Guthrie, W.K.C. *A History of Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1962, 1:417.

32. Ortega, 122.

33. Ibid., 123.

34. Pieper, 72.

35. Ibid.

36. Heidegger, Martin. *Die Selbstbehauptung des deutschen Universität*. Breslau, 1933. Cité par Pieper, 115.

37. Ibid.

38. Cité par Louis A. Sass, *Madness and Modernism*. New York: Basic Books, 1992, 534.

39. Derrida, Jacques. *L'écriture et la différence*. Paris : Le Seuil, 1967.

40. Girard, *La violence et le sacré*, 279.

41. Ortega, 38.

42. Ibid., 39. C'est moi qui souligne au début de la citation.

43. Ortega y Gasset, José. *The Dehumanization of Art and Other Essays on Art, Culture, and Literature*. Princeton: Princeton University Press, 1972, 36.

44. Ibid., 33.

45. Ibid.

46. Ibid., 34.

47. Ibid., 33.
48. Ibid., 33-34.
49. Lorca, Federico Garcia. "The Duende: Theory and Divertissement," *The Poet's Work*, ed. Reginald Gibbons. Boston: Houghton Mifflin, 1979, 28ff.
50. Bandera, Cesáreo. *The Sacred Game*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1994, 126.
51. Milosz, Czeslaw. *Histoire de la littérature polonaise*. André Kozimor, trad. Paris: Fayard, 1986, 620. Cité par Leonard Nathan et Arthur Quinn, *The Poet's Work*, Cambridge: Harvard University Press, 1991, 24-25.
52. Ortega, 52n.
53. Nietzsche, Friedrich. *Ecce Homo*.
54. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, 126.
55. Ibid., 169.
56. Ibid., 174.
57. Ibid., 129.
58. Ibid., 161.
59. Ibid., 163.
60. Ibid., 133.
61. Ibid., 347.
62. Ibid.
63. Ibid., 348-49.
64. Ibid., 350.
65. Girard, *Les feux de l'envie*, 258.
66. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, 360.
67. Ibid., 364.
68. Girard, *Des choses cachées*, 395.
69. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, 367.
70. Weil, Simone. *La pesanteur et la grâce*. Paris : Plon, 1947, 70.

## Chapitre 14 : La voix de La Cruz

1. "The Future," *Musique d'ailleurs* 2, Jean Guiloineau trad. Paris : 10/18, Bourgois 1994.
2. Heidegger, Martin. *Basic Writings*, ed. David Farrell Krell. San Francisco: Harper San Francisco, 1977, 362.
3. Judt, Tony. "The New Old Nationalism," *New York Review of Books*, 26 mai 1994, 51.
4. Ignatieff, Michael. "Blood and Belonging: Journey into the New Nationalism," (extraits), *Harper's*, mars 1994, 18.
5. Ibid., 20.
6. Ibid., 18.
7. Ibid.
8. Danner, Mark. *The Massacre at El Mozote*. New York: Vintage, 1994.
9. Ibid., 82.
10. Mackay, Charles. *Extraordinary Popular Delusions and the Madness of Crowds*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1932, 365.
11. *New York Times*. 9 mai 1994, B-2.
12. Danner, 78-79.
13. Cité par Marjorie J. Thompson, "Obedience: The Deepest Passion of Love," *Weavings* 3, n° 3, mai-juin 1988: 31.
14. Girard, *Des choses cachées*, 551.

## **Epilogue : Rachète le temps**

1. Sullivan, Jean. *Morning Light*. trad Joseph Cunneen and Patrick Gormally. New York: Paulist Press, 1988, 127.
2. Bonhoeffer, Dietrich. *Letters and Papers from Prison*. New York: Macmillan, 1967, 300.
3. Sullivan, 74.
4. Chesterton, G.K. *Orthodoxy*. Garden City, N.J.: Doubleday, 1959, 100.
5. Barrett, C.K. *The Signs of an Apostle* (1970), cité par James D.G. Dunn, "Rediscovering the Spirit," *Expository Times* 84 (1972-73): 44.
6. Barth, Karl. *The Epistle to the Romans*. trad. E.C. Hoskins. Oxford: Illinois Press, 1992, 110.
7. McKenna, *Violence and Difference*. 110.
8. Eliot, T.S. "Ash Wednesday," *The Complete Poems and Plays, 1909-1950*. New York: Harcourt, Brace & World, 1971, 64.
9. Girard, *La route des hommes pervers*, 126.