

## *Girard et le politique*

PAUL DUMOUCHEL

Il n'y a pas si longtemps, Jacques Sémelin pouvait encore écrire de Girard que « s'il paraît convaincant quand il fait l'analyse de la psychologie des héros de Shakespeare ou Dostoïevski, il reste allusif ou muet sur les conflits contemporains »<sup>1</sup>. Un tel jugement n'est plus possible aujourd'hui après la parution de *Achever Clausewitz*<sup>2</sup>. On peut certes être en désaccord avec ce que dit Girard au sujet des guerres européennes depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, ou des conflits contemporains, mais on ne peut guère lui reprocher de s'en désintéresser ou d'éviter les questions que la violence politique moderne pose à la théorie mimétique.

En fait les phénomènes politiques au sens large occupent une place importante dans la réflexion de Girard et cela dès son premier livre. En effet, dans *Mensonge romantique et vérité romanesque* (1961), la révolution française et la mise en place progressive de l'égalité sociale sont moteur de l'évolution du désir triangulaire et plus précisément du passage de la médiation externe à la médiation interne, passage qui joue un rôle fondamental dans le développement de la forme romanesque depuis Cervantès jusqu'à Dostoïevski et Proust. C'est d'ailleurs ce lien étroit entre les transformations politiques et sociales et l'évolution du roman qui fit dire à Lucien Goldmann que le livre de Girard occupait pour l'analyse sociologique du roman une place aussi importante que celle qu'il reconnaissait à

1. J. Sémelin, *Purifier et détruire. Usages politiques des massacres et des génocides*, Paris, Seuil, 2005, p. 117.

2. R. Girard, *Achevez Clausewitz. Entretiens avec Benoît Chantre*, Paris, Carnets Nord, 2007.

*La théorie du roman* de Georg Lukács<sup>3</sup>. On trouve donc déjà au moment de ses premières analyses du roman et du désir – qui ne s'appelait pas encore mimétique – une imbrication entre l'évolution plus ou moins violente et conflictuelle des phénomènes d'imitation d'une part et, d'autre part, les transformations politiques et culturelles. Non seulement on ne peut comprendre l'une sans l'autre mais il y a ici continuité. Girard propose une histoire parallèle du développement du désir amoureux et des revendications politiques. Goldmann en marxiste convaincu qu'il était a cru reconnaître là un exemple de la détermination des formes artistiques par les relations sociales, alors que Girard visait tout autre chose. Une histoire du désir qui soit à la fois celle des formes culturelles, mais dont les phénomènes politiques ne sont qu'un aspect.

Onze ans plus tard, *La Violence et le sacré* (1972) attribue elle aussi au politique, du moins à un certain aspect du politique moderne un rôle central. L'existence d'un système judiciaire moderne, c'est-à-dire le fait que l'État détienne le monopole de la violence légitime qui lui permet d'être le dernier mot de la vengeance est, affirme Girard, la caractéristique fondamentale qui distingue les sociétés modernes de celles qui restent dominées par le sacré et par les systèmes de vengeance et de contre-vengeance. On n'accorde généralement pas à cette thèse l'importance qui lui revient dans l'économie de l'œuvre de Girard parce qu'elle n'apparaît pour ainsi dire qu'en creux. Elle n'est à aucun moment l'objet de la recherche. Elle n'a pour but que de permettre au lecteur de comprendre la manière radicalement différente dont se pose le problème de la violence réciproque dans les sociétés archaïques et primitives. Or cette prise de conscience est indispensable pour le lecteur soit en mesure de reconnaître la nature du problème auquel font face ces sociétés. C'est-à-dire, afin que soit probante la démonstration qui suit, laquelle occupe l'essentiel du livre et soutient la thèse de l'identité de la violence et du sacré, clef de voûte de l'œuvre. Méthodologiquement, le politique, ou du moins un de ses aspects, joue donc dans *La Violence et le sacré* un rôle fondamental, même s'il n'en est jamais explicitement question<sup>4</sup>, mais ce rôle, il ne peut le jouer que parce qu'il occupe dans la réalité, dans l'histoire des sociétés une place équivalente.

12

Dossier  
René Girard

3. L. Goldmann, *Pour une sociologie du roman*, Paris, Gallimard, 1964, voir en particulier l'introduction, pp. 21-57.

4. Il n'est effectivement jamais explicitement question du politique dans ce livre puisque toute la démonstration de Girard repose sur la présence ou l'absence d'un système judiciaire centralisé qui interdit la vengeance privée qu'il remplace par la « vengeance publique » que nous nommons la

Il faut attendre *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (1978) pour que le politique devienne un objet de recherche explicite, et ceci de deux manières différentes. Le livre I, « Anthropologie fondamentale » consacre à la royauté sacrée et à l'apparition d'un pouvoir central une section entière<sup>5</sup>. Il s'agit de démontrer l'origine rituelle, sacrificielle des institutions qui sont à l'origine de l'État. Cet intérêt pour le politique sous sa forme primitive s'inscrit dans une démarche plus générale qui vise à dériver l'ensemble de la culture humaine et le processus d'hominisation lui-même du mécanisme de résolution de la crise mimétique.

La thèse la plus novatrice *Des choses cachées* par rapport au livre précédent est que la révélation christique rend inopérant le sacré, le sacrifice et les protections contre la violence qu'il offrait. Cette transformation ne se produit pas du jour au lendemain. L'inefficacité des institutions sacrificielles à nous protéger de la violence est progressive. Le processus dure déjà depuis deux mille ans et, selon Girard, cette sortie du sacrificiel est responsable des caractères essentiels du monde moderne au sein duquel nous vivons. Or si cette thèse est exacte et si le sacré est dorénavant, et depuis longtemps, devenu incapable de remplir son rôle protecteur, si même les sociétés modernes sont marquées par leur refus du sacré, cela soulève la question de savoir par quels moyens nous sommes protégés de la violence essentielle qui menace toutes les sociétés et que le sacré a pour fonction de tenir à distance. La question se pose d'autant plus que Girard disait déjà dans *La Violence et le sacré* au sujet de la civilisation occidentale « qu'elle a joui, jusqu'à nos jours, à l'égard de ses formes les plus virulentes (celles de la violence essentielle) d'une protection assurément très mystérieuse, d'une immunité qui n'est pas son fait, mais dont elle pourrait, elle-même, être le fait.<sup>6</sup> ».

Cette question, à laquelle il répondait explicitement dans *La Violence et le sacré*, Girard dans *Des choses cachées* ne la pose pas. Il y a au moins trois raisons étroitement liées qui expliquent le refus de poser la question : « Qu'est-ce qui dans les sociétés modernes joue le rôle du sacré et empêche le retour de la violence essentielle? ». Premièrement, une des thèses de *La Violence et le sacré*, reprise et approfondie dans *Des choses cachées*, est

justice. Une telle institution cependant n'est possible qu'au sein d'un État moderne. Voir aussi au sujet des liens entre la vengeance privée, la vengeance publique et l'État moderne S. Jacoby, *Wild Justice The Evolution of Revenge*, New York, Harper & Row, 1988.

5. *Des Choses cachées*, Paris, Le Livre de Poche 1983 [1978], pp. 59-66.

6. *La Violence et le sacré*, Paris, Hachette, 1998 [1972], p. 55

que toutes les institutions humaines, l'ensemble de la culture provient, de façon complexe et souvent détournée, de la résolution spontanée de la crise mimétique et des efforts faits pour en réactiver les vertus bénéfiques, protectrices à l'égard de la violence. Il s'ensuit que la question ne nécessite pas de réponse spécifique, puisque c'est l'ensemble de la culture qui joue ce rôle protecteur. Deuxièmement, à partir *Des choses cachées*, Girard est surtout intéressé à démontrer que la Révélation chrétienne affaiblit progressivement la protection que les institutions humaines offrent contre la violence, plus précisément, que la violence devient de plus en plus stérile sur le plan culturel. Or cette démonstration n'exige pas d'identifier la ou les institutions qui jouent un rôle fondamental dans la protection « très mystérieuse » dont a joui l'Occident moderne, mais simplement de montrer que notre culture dans son ensemble se révèle de plus en plus incapable de nous protéger de la violence<sup>7</sup>. Troisièmement enfin, ce qu'il s'agit de démontrer plutôt qu'une immunité à l'égard de la violence essentielle dont nous pourrions être le fait, c'est l'échec progressif des moyens qui nous protègent de la violence. Le but n'est pas d'analyser les mécanismes par lesquels nous sommes protégés, mais de montrer que nous le sommes de moins en moins.

14

Dossier  
René Girard

Cependant, si dans *Des choses cachées* la question n'est jamais posée explicitement, Girard y répond néanmoins. Vers la fin du Livre II, dans une section intitulée « Science et apocalypse », Girard analyse la dissuasion nucléaire comme une preuve de ce que le rôle fondamental et double, à la fois destructeur et protecteur, de la violence humaine est dorénavant entièrement révélé. Nous sommes en 1978 en pleine guerre froide, l'équilibre de la terreur est perçu et compris tant par les hommes politiques que par des analystes tels Raymond Aron ou Thomas Schelling<sup>8</sup>, comme ce qui protège le monde contre un conflit majeur entre l'Est et l'Ouest. C'est donc, argue Girard, notre propre violence extériorisée et placée hors de nous sous la forme d'armes terribles, une violence ultime et définitive, qui nous protège contre la violence et maintient la guerre à distance. Nous dépensons des quantités énormes d'argent, d'intelligence et de savoir-faire pour entretenir et développer dans le but de ne pas les utiliser et afin de

7. En fait, cet échec progressif de la culture est déjà suggéré dès *Mensonge romantique* puisque l'évolution du roman et du désir depuis Cervantès jusqu'à Dostoïevski est marquée par des relations mimétiques toujours plus violentes et conflictuelles.

8. Raymond Aron, *Penser la guerre, Clausewitz*, Paris, Gallimard, 1976 ; Thomas Schelling, *Arms and Influence*, New Haven, Yale University Press, 1967.

nous protéger de la violence des armes susceptibles de détruire toute vie sur terre. Nous sommes dans la même position que les sociétés archaïques capables de se détruire elles-mêmes dans une orgie de violence et qui jouissent d'une paix précaire à l'ombre de leur propre violence sacralisée. Dans la même position à ceci près que cette fois? c'est en toute connaissance de cause, rationnellement que nous plaçons hors de nous la violence extrême qui nous protège de la violence par sa proximité et la menace qu'elle fait peser sur nous.

C'est donc à nouveau le politique, mais sous la forme cette fois de la politique internationale de l'équilibre nucléaire, plutôt que du système judiciaire qui protège les sociétés modernes de la violence. Ces deux exemples sont complémentaires plutôt qu'exclusifs car les formes de la violence contre lesquelles ils nous défendent chacun sont différentes : la vengeance privée dans un cas, le conflit entre les nations dans l'autre. Cependant, l'identité, ou du moins l'étroite parenté entre la dissuasion nucléaire et la violence guerrière dont elle nous protège est patente et met en évidence sa ressemblance avec le sacré archaïque, alors que ce n'est pas le cas du système judiciaire dont les liens avec le sacré restent enfouis dans une histoire mal connue, dont Girard au premier livre de *Des choses cachées* ne nous a donné que le tout début. De plus à aucun moment il ne cherche à articuler l'un à l'autre ces différents moyens de protection contre la violence, car son but n'est pas de défendre une thèse au sujet du rôle particulier du politique, mais de montrer que dorénavant « tout est révélé », que le choix entre le renoncement à la violence et la destruction totale n'a rien d'utopique et de naïf, mais nous est posé de façon radicale dans la structures des relations internationales.

Le politique qui nous protège de la violence cependant, l'équilibre de la terreur, est un politique d'où la politique a presque entièrement disparu. L'analyse girardienne évacue en effet la raison politique, les enjeux idéologiques et économiques au profit d'un équilibre dont la violence, et elle seule, est à la fois le maître et l'artisan. Une analyse où les nations n'apparaissent pas comme les acteurs autonomes d'une histoire qu'elles ont forgée, mais comme les jouets d'une rivalité qui les détermine. Même si le rôle fondamental et double de la violence est clairement révélé par la dissuasion nucléaire, bien peu nombreux cependant sont ceux qui sont capables de le percevoir.

À cet exemple de la dissuasion nucléaire on pourrait objecter que la guerre froide a aujourd'hui pris fin et que nous ne nous sommes pas

(encore) détruits pour autant. Nous n'avons cependant pas renoncé à ces armes, persuadés que nous sommes qu'elles nous protègent, même si en conséquence de leur prolifération elles deviennent chaque jour plus menaçantes, même si ces moyens chargés de nous protéger deviennent de plus en plus des occasions de conflit. Il a suffi que l'équilibre de la terreur s'éclipse un moment pour que la guerre revienne sur le continent européen, il suffit qu'il n'y ait plus qu'une seule 'super-puissance' pour que l'Occident se retrouve en guerre, depuis bientôt dix ans. Ni infirmée ni confirmée par l'évolution de la situation internationale, la thèse girardienne n'a rien perdu de son effrayante pertinence.

On retrouvera dans *Achever Clausewitz* (2007) une démarche assez semblable, sauf qu'ici pour la première fois un phénomène politique fondamental est au cœur de l'analyse, les guerres européennes depuis Napoléon et la rivalité entre la France et l'Allemagne au cœur des deux grands conflits du vingtième siècle qui ont déchiré l'Europe et le monde. Fidèle à sa méthode, Girard part d'un texte, le *De la guerre* (1832) de Clausewitz. Contrairement à Aron qui voit en Clausewitz le théoricien de la guerre comme une institution qui trouve sa place et son sens au sein d'un contexte politique qui l'encadre et la limite, Girard interprète Clausewitz comme celui qui a entrevu que les conflits armés menaçaient toujours de devenir plus extrêmes et en conséquence de s'autonomiser par rapport au politique. Surtout, Clausewitz a compris que ce danger n'était pas un accident, mais qu'il était inscrit dans la nature même de l'affrontement armé. Tout autant qu'Aron, Girard est conscient que le texte de Clausewitz, inachevé et publié de façon posthume, est ambigu et susceptible de plusieurs lectures. « Achever Clausewitz », c'est donc développer une intuition qui est bien présente dans le texte, mais dont l'auteur n'arrive jamais ; ou dont il refuse de tirer toutes les conséquences. Derrière cette lecture, se profile une analyse de l'évolution des conflits militaires depuis les guerres napoléoniennes.

La thèse que défend Girard n'est pas celle de Clausewitz théoricien de la guerre totale<sup>9</sup>, mais de Clausewitz comme celui qui anticipe et s'effraie de la disparition de la guerre en tant qu'institution au sens où l'entend Aron. C'est-à-dire, en tant que conflit mesuré, réglé par des lois qui visent à limiter sa violence, à protéger les populations civiles, à assurer un traitement décent aux prisonniers. La disparition de la guerre comme institution, c'est aussi la fin de la guerre comme moyen politique. Ce n'est pas la

9. Ainsi que le font par exemple Ludendorff, et Liddell Hart.

fin de la violence, mais bien plutôt la violence comme fin, dans la mesure où la destruction totale de l'adversaire devient l'unique objectif du conflit, toute autre issue se révélant inacceptable, impensable. Cette émancipation complète de la guerre à l'égard du politique est ce que Clausewitz aurait entrevu déjà dans l'analyse des guerres napoléoniennes comme guerres d'extermination, et dans la résistance des partisans espagnols.

Or l'histoire des grandes guerres du <sup>xx</sup><sup>ème</sup> siècle vient confirmer cette intuition. Tant la Première que la Seconde Guerre mondiale ont été des conflits illimités qui se sont terminés par la reddition totale des perdants, au prix dans un cas du recours à l'arme nucléaire. La guerre de 1939-45 surtout a été marquée par la violence contre les populations civiles, prises comme cibles, soit d'une politique explicite d'extermination, soit de bombardements massifs visant à 'briser la résistance de l'ennemi'. Tous ces conflits ont été des guerres d'extermination au sens de Clausewitz. Incapables de se terminer une fois atteints des objectifs politiques limités, elles ont conduit à des changements de régimes, à l'interdiction officielle de la guerre comme moyen politique<sup>10</sup> et à la prise en otage des populations civiles comme élément central de la dissuasion nucléaire. L'évolution des guerres du <sup>xx</sup><sup>ème</sup> siècle s'est faite vers toujours plus de violence et vers une violence toujours plus indifférenciée, d'où s'efface de plus en plus la distinction entre civils et combattants. Une perte de différence que le terrorisme d'aujourd'hui confirme amplement.

On retrouve donc dans *Achever Clausewitz* la thèse de l'affaiblissement progressif de la capacité des institutions, elles-mêmes violentes, à nous protéger de la violence. La fin de la guerre comme institution en est un exemple particulièrement clair. On retrouve de même l'idée d'une disparition du politique comme domaine autonome, au profit de la violence qui s'affirme comme le véritable moteur de l'histoire. Ce dernier livre reste fidèle aussi à l'esprit de l'analyse de la dissuasion nucléaire qu'on trouve dans *Des choses cachées* : le délitement des formes culturelles qui nous protégeaient de la violence, s'il accroît le danger qui nous menace, constitue simultanément une révélation de ses mécanismes fondamentaux et en ce sens une occasion, une chance de salut, de renoncer à la violence.

10. Cette interdiction inséparable de la fondation des Nations Unies ne représente pas le progrès que l'on croit souvent dans la mesure où elle est aussi inséparable du devenir illimité de la guerre et de la disparition du *Jus in bello*. Voir à ce sujet Paul Dumouchel, « Malheur moral, *jus in bello* et responsabilité morale » in *Raison Politique* 19: pp. 161-171, (2005).

Le politique occupe donc dans l'œuvre de Girard une place importante, mais qui ne nous est indiquée qu'en négatif pour ainsi dire. À la fois parce que le politique n'est jamais analysé en lui-même et pour lui-même, et parce qu'il intervient le plus souvent sous la forme d'échec, par son incapacité, comme dans l'évolution des conflits armés, à mener à bien la tâche qui lui incombe. Cet 'absent' est néanmoins fondamental pour l'économie générale de la théorie, car il constitue un élément essentiel de l'histoire qu'elle vise à expliquer. Le politique est identifié à la fois comme ce qui institutionnellement (plutôt que culturellement) fait notre différence avec les sociétés dominées par le sacré et sous une autre de ses formes comme ce qui nous protège de la destruction totale. Si dans l'analyse de Girard il disparaît à la fois débordé et absorbé par l'inévitable montée aux extrêmes qui détruit peu à peu les formes institutionnelles mises en place pour limiter la violence des affrontements armés, cette disparition est un aboutissement, le terme d'un processus. L'effet dissolvant de la violence sur les institutions qui visent à la contenir suppose l'existence du matériau sur lequel il s'exerce.

Dans *Le Sacrifice inutile* j'ai tenté de comprendre et d'analyser d'un point de vue girardien de quoi ce matériau est fait<sup>11</sup>. C'est-à-dire de quelle manière le politique, à la fois procède de la violence et nous protège d'elle, de moins en moins bien peut-être, mais nous protège tout de même. Il s'agissait donc de placer au cœur de l'analyse ce qui chez Girard reste pris pour acquis et n'est jamais directement un objet d'étude : la fonction protectrice du politique à l'égard de la violence, la façon dont il s'apparente et se distingue du sacré. Or il est significatif que selon presque toutes les théories politiques modernes, le rôle premier de l'État, celui dont tous les autres découlent, est de nous protéger contre la violence<sup>12</sup> : la violence que les individus membres de l'État peuvent exercer les uns contre les autres et celle qui vient d'ennemis extérieurs. De plus cette protection est elle-même violente, c'est la force coercitive de l'État qui l'assure. Pour ce faire, ainsi que le dit Max Weber, l'État « dans les limites d'un territoire donné – la notion de territoire étant une de ses caractéristiques – revendique avec succès pour son propre compte *le monopole de la violence physique légitime* »<sup>13</sup>.

11. P. Dumouchel, *Le Sacrifice inutile. Essai sur la violence politique*, Paris, Flammarion, 2011.

12. Il est tout aussi significatif que lorsque cela n'est pas le cas, comme pour le marxisme ou les théories anarchiques, l'État est lui-même conçu comme violence.

13. Max Weber, *Le Savant et le politique*, Paris, Plon, 1959, p. 101 italiques dans l'original.



D'où lui vient ce monopole de la force légitime qui lui permet de protéger ses citoyens ? Ici aussi les avis convergent presque tous, la légitimité du pouvoir politique provient de l'accord de ceux qui lui sont soumis.

Girard dénonce parfois le caractère invraisemblable des théories politiques modernes parce qu'elles placent à l'origine de la société un moment de réconciliation spontanée qui ne doit rien à la violence. Il n'empêche que les ressemblances entre le contrat social et la résolution victimaire de la crise mimétique sont frappantes. Les théories du contrat social conçoivent l'accord qui est à l'origine de l'État souverain comme un transfert par lequel les individus renoncent au profit du souverain à leur droit à se venger, c'est-à-dire leur violence. Il est clair, chez Hobbes et Locke au moins, que ce qui construit l'État, lui confère sa force souveraine, indispensable afin qu'il puisse nous protéger, et rend sa violence légitime, est le transfert unanime au souverain de la violence de tous les citoyens. Ce déplacement unanime de la violence de tous vers une unique figure donne naissance à une instance transcendante qui énonce la différence entre la bonne et la mauvaise violence – elle détient le monopole de la violence légitime – et dont la fonction première est de protéger les hommes contre leur propre violence ! C'est-à-dire une instance qui, quoi qu'elle soit clairement plus 'spécialisée' que lui, joue dans les sociétés modernes un rôle analogue à celui que Girard reconnaît au sacré dans les sociétés archaïques et primitives.

Les dissemblances sont cependant elles aussi importantes. Pour commencer, il n'y a pas ici de victime unique contre laquelle tous se réconcilient en déchargeant leur violence. Le renoncement à la violence en principe a lieu paisiblement<sup>14</sup>. Il prend place en toute connaissance de cause. C'est rationnellement que les hommes abandonnent à l'État leur droit de se venger. Néanmoins, il faut penser qu'il y a bel et bien ici un véritable transfert, un déplacement de la violence. La violence de l'État n'est en fait légitime que si les individus sont prêts à se reconnaître en elle, à reconnaître leur propre violence dans celle de l'État. Faute de quoi,

14. Hobbes ici est différent puisqu'il reconnaît l'existence de deux types de contrat qui correspondent respectivement à la république par institution et à la république par acquisition ou conquête. Dans ce second cas le contrat n'exclut ni la violence ni la contrainte, puisqu'il consiste en ce que les plus faibles reconnaissent la suprématie de celui qui est plus puissant afin d'échapper à sa violence. Hobbes insiste sur le fait que les deux types de contrat sont logiquement équivalents. Au sujet de l'équivalence logique entre les deux types de contrat, voir P. Dumouchel, « Hobbes : the Sovereignty Race » in *The Ambivalence of Scarcity and other essays*, East Lansing, Michigan State University Press, à paraître en 2013.

plutôt qu'une force légitime ce ne sera qu'une violence de plus, une violence parmi d'autres. Dire que l'État détient le monopole de la violence légitime, c'est dire que tous reconnaissent sa violence comme la leur et dès lors ne la perçoivent plus comme une violence, mais comme l'usage légitime de la force. L'accord sur lequel repose le contrat social, c'est en vérité ce transfert de la violence. La rationalité de l'accord ne précède pas, mais suit la reconnaissance par chacun de sa propre violence dans celle de l'État. Les théories du contrat social révèlent et dissimulent tout à la fois le lien de filiation entre l'État moderne et le mécanisme victimaire. En particulier, elles dissimulent les victimes de la violence de l'État, c'est-à-dire de la violence de chacun.

Afin de mieux comprendre la nature du transfert politique de la violence constitutif de l'État moderne, il est utile de réfléchir sur ce qui fait d'une violence une violence politique plutôt que purement criminelle. Est-ce la nature de la cible, l'identité de celui qui commet la violence, ses justifications idéologiques ? Je pense qu'on peut montrer aisément qu'aucune des ces hypothèses n'est convaincante et qu'il est facile de trouver des contre-exemples à chacune<sup>15</sup>. La seule explication possible, et qui rend compte du débat au sein de nos sociétés concernant la nature politique ou criminelle de telle ou telle violence, est qu'une violence politique est une violence qui se légitime elle-même, c'est-à-dire du simple fait qu'elle a eu lieu. Pour le dire autrement, est politique toute violence dans laquelle se reconnaissent d'autres que ceux qui l'ont commise. Ce qui ne veut pas dire nécessairement qu'ils l'approuvent. Ils peuvent penser que cette violence constitue une erreur politique et morale, mais néanmoins s'y reconnaître dans la mesure où ils croient aussi que cette violence est compréhensible, jusqu'à un certain point excusable, nullement surprenante et que les victimes l'avaient quand même bien cherchée<sup>16</sup>. Lorsqu'il ne se trouve personne pour se reconnaître en elle, la violence reste purement criminelle. Une violence politique, peu importe qui l'exerce et contre qui, est une violence qui obtient une légitimité, partielle et partiale, du simple fait qu'elle a été commise. Cette légitimité est précisément ce qui en fait une violence politique plutôt que simplement criminelle, et n'est rien d'autre que le

20

Dossier  
René Girard

15. P. Dumouchel, « Political Violence and Democracy » in *Ritsumeikan Studies in Language and Culture*, 23-4 : pp. 117-123 (2012).

16. En un sens les auteurs féministes qui définissent le viol comme une violence politique n'ont pas entièrement tort...

fait que certains parmi ceux qui ne l'ont pas commise la trouvent bonne, compréhensible, excusable ou admirable, bref qu'ils l'évaluent positivement. C'est-à-dire, y trouvent un succédané pour leur propre violence. Le mécanisme de légitimation de la violence de l'État n'est pas différent, à l'unanimité près.

Détenir le monopole de la violence légitime, ce n'est pas seulement disposer de la puissance suprême, d'une force physique supérieure à laquelle nul ne peut résister, c'est aussi et surtout monopoliser une autorité morale, celle qui distingue entre la bonne et la mauvaise violence. Il n'y a pas en fait de différence entre la mise en place de cette autorité morale et la construction de la puissance souveraine. Ainsi que l'avait bien compris Hobbes, si le pouvoir suprême peut de son propre chef détruire tous ceux qui s'opposent à lui, il ne peut à proprement parler régner qu'avec l'accord de ceux sur qui il exerce sa puissance<sup>17</sup>. Dès lors qu'on conçoit cet accord comme un transfert à l'État de la violence de tous ses membres, il faut comprendre l'hypothèse de la résolution victimaire de la crise mimétique comme logiquement équivalente à l'affirmation que dans les sociétés où la violence est maîtrisée par le mécanisme victimaire spontané, nul ne peut détenir le monopole de la violence légitime.

C'est spontanément que le mécanisme victimaire met fin à la crise. Aucun des acteurs de la crise ne réussit à vaincre les autres et à imposer son autorité. S'il y arrivait le mécanisme n'aurait pas lieu d'être et la violence ne serait pas essentielle, menaçant de détruire toute la société. Le mécanisme ne se produit que parce que la violence continue et détruit peu à peu toutes les différences. Elle dissocie les individus, les isole les uns des autres, rendant possible la convergence spontanée de tous contre un. La résolution intervient au moment où le désordre est au maximum, Elle est le résultat de ce qu'aucun ne renonce à la violence, que tous s'entêtent dans la rage qui les anime, c'est pourquoi il s'agit d'un mécanisme autorégulateur de la violence, car c'est la violence elle-même qui met fin à la violence. La paix, qui fait suite à la convergence mimétique de tous contre une seule et même victime leur apparaît comme le fait de la victime elle-même, ainsi que la violence qui l'a précédée. C'est la victime absente, le meneur de jeu de la

17. En fait Hobbes affirme que Dieu qui est tout puissant ne règne à proprement parler que sur ceux qui reconnaissent sa parole comme loi et qu'il poursuit les autres comme des ennemis, donc même Dieu, le pouvoir suprême en tous les sens, ne peut détenir le monopole de la violence légitime que par rapport à ceux qui le lui reconnaissent. Aussi selon Hobbes tout pouvoir politique est-il par définition légitime, car il ne peut exister sans l'accord de ceux qui lui sont soumis.

violence qui possède l'autorité de distinguer entre la bonne et la mauvaise violence. Dès lors cette autorité sera de fait disséminée entre les différentes instances du sacré, les interdits, les rituels, en particulier le sacrifice qui constitue une violence sainte, et les liens réciproques de solidarité qui contiennent des obligations de violence, de défense et de vengeance pour les membres du groupe victime d'une agression externe. Une société structurée par le mécanisme auto-régulateur de la violence est une société où nul individu ou institution ne détient le monopole de la violence légitime.

C'est aussi une société où nul *ne peut détenir* ce monopole. Un exemple permet d'illustrer clairement la difficulté qui est en jeu : l'analyse des changements politiques que l'on trouve chez Ibn Khaldûn<sup>18</sup>. Selon lui, lorsqu'une tribu s'empare de l'État, elle exerce le pouvoir suprême pendant un certain temps. Puis tranquillement les membres de la tribu régnante corrompus par la vie urbaine perdent leurs qualités guerrières. Celle-ci cède alors le pouvoir à une tribu plus guerrière, venue du désert, qui prend avantage de la faiblesse du pouvoir. Au-delà des réflexions sur les rapports entre la vie citadine et les capacités guerrières, ce qui est en jeu, c'est l'échec du pouvoir politique à étendre son autorité morale au-delà des limites de la tribu qui le soutient. Par rapport aux autres tribus son pouvoir est purement militaire, violent. L'État est détenteur de la violence suprême, mais il ne dispose pas du monopole de la violence légitime. Lorsque sa force vient à faiblir il devient une proie pour ses propres citoyens, groupés en tribus, clans, familles ou sectes. Ces divers groupes sont soudés par des systèmes d'obligations réciproques qui unissent leurs membres, mais simultanément séparent et opposent les groupes les uns aux autres. Ces obligations opèrent au niveau de chaque regroupement un partage entre la bonne et la mauvaise violence. L'État possède bien lui aussi une autorité qui opère ce partage, dans un certain domaine, pour certaines personnes, dans certaines circonstances, mais ni lui ni personne n'en détient le monopole. Cette autorité est disséminée non seulement entre les diverses tribus, mais la religion, le code de l'honneur, la famille, les coutumes locales déterminent aussi partiellement quelle violence est légitime, quelle constitue un crime ou un sacrilège.

La mise en place du monopole de la violence légitime suppose que d'une manière ou d'une autre soient remises en cause ces autorités morales qui

18. Ibn Khaldun, *Le Livre des Exemples*, Paris, Gallimard - Bibliothèque de la Pléiade, 2002 [1378], pp. 622-637.

déterminent pour partie la distinction entre bonne et mauvaise violence. Dans *L'Enfer des choses* (1979) et à nouveau dans *Le Sacrifice inutile* (2011), j'ai proposé à la suite de Girard, qu'en Occident du moins, une nouvelle autorité morale, celle du christianisme, a remis en cause la valeur et les limites en particulier des obligations traditionnelles de solidarité et de l'autorité morale qu'elles incarnent. Il faut concevoir cette remise en cause comme le résultat de pratiques nouvelles. Plus précisément, le pardon et la charité vont saper les bases des liens de solidarité réciproque et des obligations qui les accompagnent. Ces liens sont tous liés à la famille entendue au sens large (le clan, la tribu, la lignée), ou à des systèmes d'alliance qui prennent, plus ou moins directement, la famille comme modèle des liens qu'ils établissent (les systèmes féodaux, le clientélisme, etc.). La charité remet en cause les limites des obligations auxquelles ces systèmes ou la famille donnent naissance parce qu'elle s'étend par principe à tous, y compris aux ennemis. Le pardon libère les agents de l'obligation de venger les leurs, le refus de se venger n'est plus une faute, mais une obligation, ou au moins, un idéal. Le christianisme, au fur et à mesure qu'il s'installe, introduit une nouvelle écologie morale des rapports humains qui va lentement détruire de l'intérieur les codes anciens qui participaient à la définition de la bonne et de la mauvaise violence.

De plus, les nouvelles 'obligations' comme la charité et le pardon, dans la mesure où ce sont effectivement des obligations, transforment radicalement le concept d'obligation tel qu'il existait auparavant. La charité et le pardon sont des obligations qui ne sont pas nominatives – l'une et l'autre sont dues à tous sans exception – et qui ne sont pas réciproques – ni l'une ni l'autre n'exige ou ne repose sur le fait que le bénéficiaire sera charitable en retour ou saura pardonner. Ces deux caractéristiques sont inséparables du fait que toutes deux sont libres, les agents ont la liberté de ne pas pardonner ou d'être charitables, mais sans que pour autant la charité ou le pardon ne soient surrogatoires, c'est-à-dire au-delà de ce qui est demandé de nous. Les agents ont la liberté de ne pas satisfaire ces obligations, premièrement au sens où leur échec à les remplir ne constitue pas une transgression punissable. Mais aussi, deuxièmement, et plus profondément, la liberté est inscrite dans leur concept même, puisque la charité ou le pardon extorqués par la force ne sont ni charité ni pardon. L'une et l'autre doivent surgir de la liberté de l'agent. L'autorité morale dont ils émanent est de ce fait détachée de toute coercition, puisque celle-ci les rend impossibles, elle les annule.

Certes on peut rétorquer que ces transgressions sont punissables dans un autre monde, après la mort, mais la grande différence eu égard aux obligations traditionnelles c'est que l'échec à les remplir ne constitue pas immédiatement une transgression qui doit être sanctionnée, comme l'est par exemple le refus de remplir son devoir de vengeance. Ce refus est souvent punissable par la mort même, parce qu'il est interprété comme équivalent à une connivence avec l'ennemi. En conséquence, les obligations traditionnelles se polissent elles-mêmes, elles n'ont pas besoin d'être soutenues par un pouvoir extérieur au réseau de relations qu'elles constituent. Ce n'est cependant pas sans violence, librement qu'elles se polissent elles-mêmes. Au contraire, leur 'stabilité spontanée' est une expression de l'identité de la violence et du sacré qui enchaîne les agents à des devoirs de vengeance et de violence.

La charité et le pardon au contraire délient les agents, ils les libèrent. La nouvelle autorité morale dont ils constituent une expression ne fonde pas l'État moderne, mais le rend possible de deux manières étroitement liées. Premièrement, ces pratiques réduisent les chances de succès du mécanisme victimaire. Non pas que les phénomènes de déplacement de la violence et de boucs-émissaire cessent, simplement ils réussissent de moins en moins à donner lieu à une unanimité durable et sans faille parce que la charité et le pardon facilitent la reconnaissance de la victime du mécanisme pour ce qu'elle est, une victime. Deuxièmement, ils rendent possible l'État moderne parce qu'ils affaiblissent progressivement les liens traditionnels de solidarité. Cet effet est souvent indirect au sens où le refus de respecter ses obligations traditionnelles de solidarité n'est pas toujours directement motivé par les idéaux du pardon et de la charité. Il vient aussi du fait que la nouvelle autorité morale donne aux agents une excuse qui leur permet de refuser d'honorer des obligations qui sont souvent coûteuses ou dangereuses. Pour le dire autrement, les agents exploitent à leur propre avantage le potentiel libérateur de cette nouvelle autorité morale.

Le phénomène dans les deux cas est évidemment très lent et progressif, mais avec le temps cette nouvelle autorité dont les 'obligations' paradoxalement sont libres va changer l'écologie morale des relations humaines. En affaiblissant les liens traditionnels ? elle rend possibles de nouvelles formes de rapports entre les agents, y compris de nouvelles formes de rapports de domination. Ceux-ci, et cela n'est pas étonnant, seront premièrement mis en place par l'Église, l'institution censée incarner cette autorité

morale différente, étrangère à toute coercition. En effet, depuis le règne de Constantin ou presque, l'Église va contester la capacité de l'État à faire la distinction entre la bonne et la mauvaise violence. Dans un premier moment, dès Gélase 1<sup>er</sup> et la théorie des deux épées, elle introduit une distinction entre autorité morale et politique qui fait de la seconde le bras séculier de la première. Puis au moment des croisades, et en particulier celle contre les Albigeois, l'Église s'arroge le pouvoir de faire directement cette distinction dans les faits plutôt que simplement en théorie.

L'Église déclare nuls et non avenues les liens féodaux dont jouissent les hérétiques ou ceux qui s'opposent à la croisade et libère leurs vassaux de leurs obligations. Du coup elle remplace les obligations d'hommes à hommes typiques de la féodalité, obligations nominales par excellence, par un devoir d'un tout autre type qu'elle déclare supérieur. Ce devoir, tout comme la charité et le pardon, incombe à chacun. Si les individus sont libres de s'engager dans la croisade, nul, sous peine de violence, n'a la liberté de s'y opposer. Cette obligation de laisser faire, qui délie les individus de leur serment d'allégeance, s'adresse à toute personne et elle n'est pas réciproque. Cette obligation ne relie pas les individus entre eux, mais chacun individuellement à une autorité abstraite, plutôt qu'à une personne. Par la croisade qu'elle mène en terre chrétienne l'Église affirme que la distinction entre bonne et mauvaise violence opérée par elle, a préséance non seulement sur celle faite par le comte de Toulouse, mais par tout seigneur quel qu'il soit.

L'État moderne va reprendre à l'Église cette forme d'obligation, qui est appropriée dans un monde où les obligations réciproques traditionnelles s'affaiblissent de plus en plus, puis à la fin des guerres de religion il va réussir à mettre en place son monopole de la violence légitime. Comment va-t-il y arriver ? Essentiellement en reprenant à son compte à l'intérieur de ses frontières la violence des Églises. C'est ce que signifient très clairement les traités de Westphalie, mais aussi l'Inquisition qui, de fait, impose elle aussi qu'il y ait identité entre la foi du souverain et celle des sujets. Simultanément, à l'extérieur de son territoire, la distinction ami-ennemi va primer sur la différence religieuse. L'État moderne s'est emparé du monopole de la violence légitime en retirant aux Églises leur capacité à distinguer dans les faits entre la bonne et la mauvaise violence. Le travail de sape des obligations traditionnelles avait été poussé si loin par la transformation de l'écologie des relations morales et par les guerres de religion elles-mêmes qu'il n'y avait plus d'autres candidats en lice.

Cette lecture de la mise en place de l'État moderne à travers le prisme de la théorie mimétique conduit-elle aux mêmes conclusions que Girard quant à la capacité des institutions modernes à nous protéger de la violence ? Selon *Le Bouc-émissaire* et *La Violence et le sacré*, les victimes de sacrifices rituels sont choisies comme victimes du fait qu'elles appartiennent à des catégories sacrificiables, c'est-à-dire qu'elles sont choisies comme victimes et sont de 'bonnes' victimes parce que leur mise à mort ne relancera pas les conflits à l'intérieur du groupe. Cependant, les catégories comme telles ne sont jamais les cibles de la violence du sacrifice censée protéger ces sociétés contre la violence, seuls des individus le sont. Au contraire dans la violence politique les victimes sont toujours visées en tant que membres d'une catégorie sociale ou d'un groupe particulier. On peut voir là une expression de ce que la communauté échoue à se réconcilier contre une unique victime. La violence politique dès lors échappe à ce qu'on peut nommer le principe d'économie sacrificielle : « qu'un seul meure afin que la communauté entière soit sauvée », aussi tend-elle à multiplier le nombre des victimes.