La violence, la mimésis et le sujet

Jean-Marc Roy

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/21477>
DOI : 10.4000/assr.21477
ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2009
Pagination : 55-63
ISBN : 978-2-7132-2218-4
ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Jean-Marc Roy, « La violence, la mimésis et le sujet », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 148 | octobre-décembre 2009, mis en ligne le 01 janvier 2013, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/21477> ; DOI : 10.4000/assr.21477

Jean-Marc Roy

La violence, la mimésis et le sujet

Les réflexions de Camille Tarot et de René Girard se déploient à partir d'une même intuition anthropologique : le meurtre, comme archétype de la violence. Mais leur interprétation se sépare lorsqu'il s'agit de définir la place de l'homme dans le religieux. Girard voit dans la mimésis le véritable sujet d'un mécanisme victimaire tandis que Tarot réhabilite l'homme au cœur de la violence et du pouvoir. Cette différence dans la compréhension du sujet entraîne toute une série de déplacements à l'intérieur du pouvoir qui s'instaure par le sacrifice du bouc émissaire : notamment à propos de la relation entre la règle et la force, de la position de l'homme par rapport à l'être et finalement du statut de la croyance.

Le meurtre et la violence

Si le religieux devient la catégorie fondamentale, c'est parce qu'il est la relation dans laquelle s'élaborent, en dernier ressort, des rapports immanents au pouvoir à partir desquels la violence, la politique, la morale, la communauté ou la tradition sont possibles. Pour Tarot, s'il est difficile de s'entendre sur une définition de la religion, c'est en raison de notre position face à la religiosité qui se laisse appréhender à trois niveaux différents : le religieux d'en haut (la théologie), le religieux du milieu (rites, prêtres), et le religieux d'en bas (le symbolique et le sacré). Selon lui, l'apport capital des durkheimiens résulte de leur explication du haut et du milieu par « l'enfoui » du fait religieux. C'est pourquoi, « il y a un domaine proprement infrastructurel du religieux, qui lui est propre, qui n'est ni le politique tel qu'on le conçoit quand on l'oppose au religieux, ni l'économique, ni même à proprement parler aucune des religions empiriquement observables, mais quelque chose qui touche au plus près à l'effervescence sociale et à l'instauration de la société, moins par un pouvoir que par des symboles ou plutôt des pratiques symboliques rituelles autour du sacré » (Tarot, 2008 : 51). De même pour Girard, le religieux n'est pas une superstructure dont les puissants se servent pour tromper des crédules ou un événement historique qui a aliéné la liberté au profit du passé (Gauchet, 1985 : 49). Il est le pouvoir lui-même tel qu'il s'est constitué pour l'homme : « La présence du religieux à l'origine de toutes sociétés humaines est indubitable et fondamentale » (Girard, 1972 : 140).

.....
ARCHIVES DE SCIENCES SOCIALES DES RELIGIONS 148 (octobre-décembre 2009), pp. 55-63

Pour Tarot, Durkheim a accompli la révolution copernicienne de l'étude du phénomène religieux en ne s'appuyant pas sur une analyse de Dieu, du surnaturel ou du mystère, mais en se contentant de l'observation des pratiques sociales. « Le problème de la religion n'est pas une affaire de mots et d'idées épinglées à un mot, il renvoie à des configurations symboliques, à des accrétions de sens et aussi à des réalités sociales » (Tarot, 2008 : 118). Si le phénomène religieux dénonce le pouvoir comme le centre de production du symbolique et du sacré, quel est, en définitive, le caractère principal de ce pouvoir ? « À mes yeux, l'essentiel de la découverte girardienne est d'avoir vu que le premier geste du religieux est un geste de séparation (...) et que ce geste se répète dans la destruction de la victime par la répétition rituelle » (*ibid.* : 697). En conséquence, dans la discussion de la théorie de Marcel Gauchet, Tarot critique l'idée que la religion repose sur un choix qui subordonnerait le présent à un passé mythique, car ce choix flotte dans « un espace insaisissable » (*ibid.* : 623). « Si on ne se laisse pas hypnotiser par la dépossession au profit des dieux ou de l'origine, si on interroge la crédibilité du thème du choix et le sens de l'hétéronomie, on peut reposer le problème par en bas » (*ibid.* : 733), car il n'y a pas de société sans division qui existe d'abord entre les hommes avant d'être contre l'État.

En plaçant le religieux au fondement de l'institution du social, Tarot ancre les relations humaines dans l'infrastructure du pouvoir. Ce dernier est réputé se former par la séparation qu'il produit : l'unité de la communauté repose sur une « scission minimale » (*ibid.* : 733), un exclu de chair et d'os, le bouc émissaire. Girard participe de ce même mouvement de dévoilement de l'immanence du pouvoir qui trouve son point d'orgue dans une séparation et, en définitive, dans l'importance et la constance du bouc émissaire dans les pratiques sociales (Frazer, 1988). « Le sacrifice est une affaire d'hommes et c'est en termes humains qu'il faut l'interpréter » (Girard, 1972 : 136 ; 1978 : 319, 321 ; 1999 : 41). Le réalisme girardien impose de ne pas s'attacher à la prétendue médiation que le sacrifice accomplirait entre le sacrificateur et la divinité (Girard, 1972 : 17) ; il oblige à considérer les moyens du sacrifice qui mettent à nu les rapports conflictuels et la destruction. L'attention de l'interprète des rapports sociaux et du pouvoir doit se détourner de l'ordre, de l'efficacité ou de la rentabilité des relations pour se centrer sur ce qui les produit : pour Girard, c'est « la violence intestine » (*ibid.*, 1972 : 19). Il n'y aurait pas eu de lien social sans dualité, de communauté sans victime ; l'unité s'est forgée dans la séparation dont la première est le sacrifice d'un bouc émissaire. Dans une telle interprétation, les catégories sociales ne sont pas élémentaires. Par exemple, Girard souscrit aux analyses de Lévi-Strauss sur l'arbitraire de la famille biologique. Celle-ci n'est pas naturelle, mais elle suppose des alliances entre groupes sociaux et, finalement, la parenté implique des échanges entre ces derniers. Toutefois, si les règles sociales sont bien premières par rapport à la biologie, elles apparaissent secondes à Girard par rapport aux communautés et aux divisions sociales : les significations culturelles renvoient à une « séparation réelle » (1972 : 276) qui a son origine dans le mécanisme du bouc émissaire.

On ne peut donc pas non plus considérer l'inceste et le parricide comme des faits irréductibles (1972 : 176).

Il existe un autre point de convergence entre Tarot et Girard, c'est ce que le premier nomme la fonction « pharmakologique » (Tarot, 2008 : 699 *sq.*) du religieux. Si la plongée dans l'archéologie du pouvoir dénonce la violence dont le meurtre est l'acte emblématique et historique, l'arbitraire qui est ainsi découvert n'est pas sans efficacité. La séparation « minimale », ou plus largement la destruction, voire l'accusation ont une fonction thérapeutique : le mal est métamorphosé en bien. En Afrique, chez les Nganga (Rosny, 1996 : 216), la sorcellerie permet de maintenir l'ordre et la paix sociale. En situation de désordre, de maladie, la désignation d'un coupable – une séparation – a un rôle thérapeutique : l'accusation est « pharmakologique » car elle ressoudé la communauté en même temps que cette dernière entérine le diagnostic et le remède. La fonction « pharmakologique » apparaît donc comme le processus selon lequel l'ordre, les divisions sociales, les exclusions s'accomplissent en masquant la violence qu'ils recèlent. Elle détourne des rapports de forces pour, en même temps, consacrer un pouvoir qui s'établit. Elle justifie, par exemple, une divinisation des pratiques (Tarot, 2008 : 488), comme chez Mircea Eliade qui ne dénonce pas l'origine sociale des religions cosmiques et primitives. Ce dernier n'analyse pas le sacré ni ne se demande qui sépare le sacré du profane : « sa phénoménologie ne déploie pas les phénomènes, elle les enveloppe et les reconduit à l'idée qu'il s'en fait, proclamée archétype. Or l'histoire résiste à un tel traitement » (Tarot, 2008 : 509). Cette fonction « pharmakologique » ne peut donc se comprendre simplement par la destructivité qu'elle abrite, mais aussi en raison de la protection qu'elle induit. La sécurité publique passe par l'accusation, d'une manière générale par la recherche d'une cause, et finalement d'un bouc émissaire qui permet de poser la violence comme en dehors du groupe et de le protéger contre « la violence intestine ». Selon Girard, « on ne peut tromper la violence que dans la mesure où on ne la prive pas de tout exutoire, où on lui fournit quelque chose à se mettre sous la dent (...). La dimension pacificatrice et purificatrice de la violence prend le pas sur sa dimension destructrice » (1972 : 27, 91). Le mal et le remède ne font qu'un, « même si les hommes ne pénètrent pas le secret de cette dualité. Il leur faut distinguer la bonne violence de la mauvaise » (*ibid.* : 61). Girard parle à cet égard de la « réciprocité de la violence ». Il distingue la justice préventive des sociétés primitives pour lesquelles le sacrifice endigue la violence intestine et le système judiciaire qui recherche une culpabilité, rationalise la vengeance qui s'abat sur le coupable, mais continue à faire violence au violent (*ibid.* : 14).

Tarot et Girard procèdent au même constat : le religieux, et donc le pouvoir tel qu'il s'est constitué sous le contrôle de celui-là, ne peuvent pas être simplement regardés à travers les ordres qu'ils ont produits. Une telle interprétation passe à côté de l'infrastructure du pouvoir et s'avère dépendante d'une tradition qu'elle

perpétue et ne peut dénoncer. L'important à ce niveau de la réflexion n'est pas seulement dans le dévoilement de l'envers des relations sociales. C'est aussi que notre attention est attirée sur la violence dont on ne nous propose pas d'emblée de concept, mais dont on nous donne simplement l'archétype : le meurtre. Ce dernier est un fait non seulement dans le sacrifice, ou comme déviance par rapport aux valeurs du groupe, mais aussi dans la guerre. S'il cesse d'apparaître évident, pour ne pas dire légitime, il devient la possibilité autour de laquelle le problème de la nature du religieux et finalement du pouvoir se pose. La culture, les sociétés, le droit, les pratiques sont fragiles, car il faut aussi tenir compte du meurtre qui coexiste avec eux dans leur ombre. Si la réalité d'une « scission minimale » est crédible, c'est en raison non seulement du phénomène mais surtout de l'existence de la possibilité de tuer, dont aucun effort n'a pu débarrasser les ordres existants, qu'ils projettent leur violence à l'extérieur ou à l'intérieur de la communauté. Le problème est de déterminer non pas l'attachement des communautés ou de l'homme au meurtre, mais le rapport que ce dernier entretient avec le pouvoir. C'est relativement à cette interrogation fondamentale que l'interprétation de Tarot et Girard semble, selon nous, diverger. Pour le premier, le mécanisme girardien doit être replacé dans l'effervescence collective.

Mimésis et sujet

Chez Girard la réflexion sur la possibilité de tuer conduit à présenter un mécanisme victimaire et à articuler la violence et le sacré. Face à cela, Tarot reconstruit un modèle de toute religion qui est « un système symbolique du sacré, étant entendu que derrière le sacré il y a l'effervescence durkheimienne (...) » (2008 : 699). Au-delà de la relation entre la violence et le sacré, il vise celle du sacré et du symbolique. Il y a manifestement chez Tarot, une complexification du fondement du religieux qui aboutit à réintroduire la catégorie de la relation à l'intérieur du pouvoir : la relation à la mort, le don, la relation au passé et finalement à la violence. Il ne s'inscrit pas dans la conception unitaire de Girard, qui fait dépendre les relations possibles d'un centre qui leur devient extérieur : la violence et, plus profondément, la mimésis. Cette complexification se repère à trois niveaux différents : la nature du sujet, la possession de l'homme ou de la communauté dans la violence et en conséquence le diagnostic sur une rupture entre la société sacrificielle et la société moderne.

Grâce à l'élaboration d'une théorie du désir et de l'imitation, Girard propose un mécanisme du bouc émissaire qui le conduit à considérer que « le vrai manipulateur du processus, le sujet de la structure dans le cycle mimétique, n'est pas le sujet humain (...) mais bien le mimétisme lui-même » (1999 : 97). Tarot cherche, quant à lui, à replacer l'homme au centre du pouvoir et donc à lui restituer le statut de seul sujet dans les processus et les structures en cause dans la fondation de la société. Il se rapproche des thèses girardiennes lorsqu'il conjecture sur

l'antériorité du rite sur le mythe, sur la possibilité d'ancrer les systèmes symboliques dans du non- ou du pré-linguistique, ou encore sur l'hypothèse selon laquelle l'homme aurait inventé des rituels par imitation collective avant de les verbaliser. Il essaie cependant de trouver des médiations entre la violence et l'ordre, de ne pas rompre le lien entre rapport de forces et règle, entre le sacré et le symbolique. C'est ce qui justifie sa démarche qui consiste à élaborer le concept d'effervescence dans lequel les relations humaines ne sont pas, à proprement parler, à créer dès lors qu'elles ont une histoire.

À partir de cette différence capitale dans la compréhension du sujet, le problème posé par le rapport de l'homme à sa violence et au meurtre entraîne une cristallisation du débat sur des thèmes différents. Girard se focalise sur la violence, car il cherche d'abord à créer un sujet : le mimétisme. Il est donc conduit à construire un mécanisme qui occulte le sujet humain. « Le désir est essentiellement mimétique, il se calque sur un désir modèle, il élit le même objet que ce modèle (...) deux désirs qui convergent sur le même objet se font obstacle. Toute mimesis portant sur le désir débouche automatiquement sur le conflit » (1972 : 217). La mimesis ou encore « la violence, dans tous les ordres culturels, est en dernière analyse le véritable sujet de toute structure rituelle, institutionnelle, etc. » (1978 : 299). La violence devient une réalité en soi. Elle n'est pas prise dans une relation l'englobant qui impliquerait l'existence d'un autre sujet qu'elle-même. Pour faire face à cette occultation de l'homme en tant que sujet relationnel, la violence est ici considérée comme une relation. Elle apparaît alors comme une réalité homogène qui peut se diviser en parties identiques ou entrer dans une relation réciproque. Un exemple de cette relation de la violence avec elle-même, par le fait de sa division en violences identiques, résulte de la notion de crise sacrificielle. Cette dernière est analysée comme « une perte de la différence » (1972 : 77. Les hommes sont alors plongés dans l'indifférenciation, privés de tout caractère distinctif, de toute identité. « On ne peut même plus parler d'adversaire au sens plein du terme, seulement de choses, à peine nommables qui se heurtent avec un entêtement stupide » (*ibid.* : 81). La crise sacrificielle est aussi présentée comme une violence réciproque. Dans ce cas, la violence ne permet plus simplement une juxtaposition d'elle-même, car « au paroxysme de la crise, la violence est à la fois, l'instrument, l'objet et le sujet universel de tous les désirs » (*ibid.* : 215).

Cette tentation d'analyser la violence comme une réalité en soi, à la présenter comme le seul sujet, aboutit logiquement à faire du mécanisme du bouc émissaire le créateur de la règle (*ibid.* : 377 ; 1999 : 119), « le responsable du fait qu'il existe une chose telle que l'humanité » (*ibid.* : 324 ; 1978 : 131) ou l'origine de la différence dans le mythe (*ibid.* : 367).

Même si Tarot partage avec Girard cette même intuition qui dénonce, dans l'existence du meurtre, la possibilité pour l'homme de s'anéantir, même s'il voit dans cette violence le secret enfoui avec la fondation des sociétés, il met l'homme,

et non plus la violence, au centre du religieux. Cette réorganisation du religieux autour de l'homme se manifeste dans les développements consacrés au deuil, à la mémoire collective et au don. Tout d'abord, une société ne se forme pas, selon Tarot, simplement sur un système de défense, de divisions, ou de hiérarchies sociales, mais elle se fait et se refait par des pratiques d'échange (2008 : 791). Les religions ont une fonction « dorologique » (*id.*). Celle-ci n'est pas l'occasion de retomber dans le tout symbolique structuraliste, car ce dernier ne rend pas compte des limites sans lesquelles il n'y a pas de culture : tout ne circule pas dans une communauté (voir les sacra) (*ibid.* : 803). La difficulté devient donc d'articuler le don et le sacrifice, le sacré et le symbolique. Tarot se demande si on n'a pas une conception trop restrictive du don : donner, c'est aussi se séparer de quelque chose, le premier don pourrait donc bien être la scission minimale, le retranchement du bouc émissaire au profit de l'invisible et pour l'unité de la communauté. Mais si le don n'exclut pas la violence, il n'est pas créé par elle. Il apparaît irréductible : « le don est donné, car chaque homme ne devient homme que parce qu'il trouve le don avant lui et que ce qu'il reçoit le contraint d'entrer à son tour dans le don » (*ibid.* : 793). Même si le don peut être considéré comme ambivalent, même si l'échange ne doit pas illusionner sur les rapports de forces qui lui sont immanents, cette irréductibilité du don impose de reconsidérer le rôle imparti à la violence. Le religieux se forge autour de deux éléments, le don et le sacrifice, la règle et la force, qui expliquent la volonté de Tarot de maintenir en tout état de cause le lien entre le sacré et le symbolique. Il aboutit donc à une conception du pouvoir dans laquelle la relation ne disparaît plus derrière la violence, mais où elle coexiste avec celle-ci. S'il est ainsi conduit à s'interroger sur la relation que l'homme noue avec la violence et la mort dans des développements sur le deuil ou sur la mémoire collective institutionnelle, c'est finalement parce que le sujet n'est plus un processus mimétique mais l'homme lui-même. Dès lors, pour rendre intelligible le lien entre le meurtre et l'ordre, la force et la règle, pour éviter la discontinuité entre le premier sacrifice et le rite, Tarot s'interroge sur la place du deuil dans le religieux. Or, pour lui, le deuil collectif forme l'apport élémentaire de la religion au politique. Autrement dit, la relation que l'homme entretient avec la mort, et plus spécifiquement avec le meurtre, devient déterminante dans l'instauration du pouvoir. Cet apport du deuil se manifeste de deux manières. Tout d'abord, le deuil introduit la règle qui canalise la violence : « Si tout ordre social naît de la violence, il n'est stable que lorsqu'on a trouvé un accord sur les morts qu'a fait l'histoire de cet ordre » (*ibid.* : 749). Ensuite, le deuil s'accomplit dans un travail collectif qui s'inscrit dans la durée. La règle devient tradition car elle a besoin d'un effort répété pour se perpétuer, pour exclure toujours la violence intestine ou la rejeter sur les mêmes exclus de l'ordre qui se forge. Il y a donc une mémoire collective institutionnelle (*ibid.* : 725) car de la force, on ne passe pas à la règle, l'homme doit encore apprivoiser sa violence – se régler – pour entrer en relation avec l'autre, le monde ou soi.

L'événement capital du meurtre suppose pour Girard la disparition de l'homme au profit de la mimesis. Pour Tarot, la redécouverte de l'homme se traduit par le jeu de la règle et de la force dans l'homme et dans la communauté. Pour le premier, la violence est ordonnatrice (Girard, 1982 : 280). Pour le second, elle ne donne rien en elle-même. Le meurtre ne fait pas la relation, il en supprime une avec la disparition de la victime. C'est pourquoi un travail de deuil est nécessaire.

La réflexion sur la possession cristallise également les positions de nos deux auteurs. Avec Girard, le désir est d'abord désir de l'être. « L'homme désire intensément, mais il ne sait pas exactement quoi, c'est l'être qu'il désire, un être dont il se sent privé et dont quelqu'un d'autre lui apparaît pourvu » (1972 : 217 ; 1994 : 31). Tarot estime que la religion a une fonction « xenologique » (2008 : 760 *sq.*), c'est-à-dire qu'elle est le creuset dans lequel se forme non seulement la relation à l'étranger mais aussi généralement à l'autre en tant qu'autre. Si pour les deux auteurs, il y a bien finalement une relation à ce qui ne peut se métamorphoser en pouvoir – l'être –, le religieux prend en charge ce problème dans la possession collective. Pour Girard, l'origine du pouvoir se trouve dans un mécanisme dont le dynamisme se confond avec « une intense possession collective » (1972 : 245). C'est pour cela qu'il y a « une unité non seulement de toutes les mythologies et de tous les rituels, mais de la culture humaine dans sa totalité, religieuse et anti-religieuse, et cette unité des unités est toute entière suspendue à un mécanisme (...) qui assure spontanément l'unanimité de la communauté contre la victime émissaire et autour d'elle » (*ibid.* : 248). La possession dynamise le mécanisme, car elle repose sur un désir qui est « essentiellement imitatif ». Elle n'est que la forme extrême de l'aliénation au désir de l'autre (*ibid.* : 244) et « débouche donc automatiquement sur le conflit » (*ibid.* : 104). Elle menace en conséquence de tout emporter dans la violence, car elle empêche le désir de s'individualiser, l'homme d'exister et la communauté d'émerger. Elle est aussi l'occasion d'une émanation de la règle à partir de la force. Les institutions naissent du meurtre mais cette scission minimale produit la première règle sans laquelle il n'y a pas encore de différences, d'exclusions et donc d'homme en tant que collection d'individus. Ce n'est donc pas simplement le sujet que la mimesis absorbe, mais aussi l'être car rien d'autre qu'elle ne peut en être investi avant qu'elle ne trouve son dénouement dans la séparation du bouc émissaire et de la communauté. En définitive, le mécanisme qui se met en place avec la possession girardienne devient seul responsable de la tentation d'incarner l'être.

Tarot développe une autre conception de la possession. Elle n'est plus enchâssée dans un mécanisme, mais elle pose le problème de la croyance car le sujet des structures est l'homme. Pour l'auteur, il existe « un après-coup de la violence » car la relation est donnée. Justement le deuil est le milieu dans lequel l'homme, la violence et la possibilité de la possession se réalisent. Il permet de relativiser le meurtre et la violence, d'accomplir « un travail de subjectivation »

(2008 : 748). Le désir girardien n'est plus central, car ce travail de deuil ne se fait pas automatiquement, mais réclame un investissement de l'ensemble des forces humaines (pensée, volonté, désir, action) qui participent à une intériorisation des limites : toute violence n'est pas bonne, seule celle qui est contre le bouc émissaire le devient. La règle n'émane plus de la violence mais du rapport qui s'instaure entre la règle et la violence dans le deuil. Si le meurtre fondateur n'est plus imputé à un mécanisme, son existence déplace le problème qu'il pose. Le questionnement a maintenant pour centre l'homme. Pourquoi la communauté s'organise-t-elle autour de la violence ? Le travail de subjectivation qu'opère le deuil s'accomplit dans deux directions. Tout d'abord, il montre que « quand il s'agit de notre rapport au réel, et donc à la violence et à la mort, nous demeurons fondamentalement des croyants » (*ibid.* : 636). Il assure donc une véritable fixation du pouvoir qui, d'un côté, donne la communauté mais, de l'autre, refoule la violence. La possession n'est plus à chercher du côté d'un mécanisme, elle est un phénomène de croyance qui restitue l'homme comme sujet. Ce dernier est possédé par sa force. Il croit d'abord en elle au détriment de la relation possible à la victime. Ensuite et, en sens inverse, le deuil ne sacralise pas qu'une violence qui disparaît derrière l'évidence d'un pouvoir. Il permet à l'homme de prendre conscience de l'absence de la présence et de la présence de l'absence (*ibid.* : 751). « La souffrance au lien » installe l'homme au cœur de la relation à l'être et « il n'y a rien d'étonnant ou de scandaleux (...) à ce que son premier et plus difficile objet d'apprentissage ne soit autre que lui-même en tous ses autres » (*ibid.* : 790). La possession, le sacrifice et la règle n'ont qu'un sujet : l'homme parce que c'est lui qui se limite, qui croit devoir le faire, et qui seul peut vivre la relation à l'être dans laquelle apparaît soi, l'autre et le monde. En conséquence, si l'homme est bien possédé par ses forces dans le meurtre du bouc émissaire, il doit aussi en même temps se régler pour éviter son autodestruction : « le tous contre un » n'est pas qu'un rapport de forces mais aussi la règle d'une expulsion.

En définitive, le religieux est construit pour Tarot et Girard à partir de la même intuition. Cette dernière dévoile le refoulement de la violence par le pouvoir qui se met en place dans « les pratiques symboliques autour du sacré ». Elle est aussi une impression très vive de la menace que constitue le pouvoir pour lui-même : il peut se laisser résorber dans la violence intestine. Mais elle ne fait pas l'objet de la même interprétation que l'on peut encore une fois vérifier à propos de l'histoire du sacrifice. Pour Girard, il y a une « usure » (1972 : 63)¹ du sacrifice depuis la révélation chrétienne. Le mécanisme de la victime émissaire s'effrite comme une chose car ce n'est pas l'homme qui porte la relation à l'être, ni qui est le sujet de la structure. Le lien entre le sacré et le symbolique, ou le

1. Voir cependant à propos de l'interprétation de l'anorexie contemporaine, R. Girard, 2008, p. 122 : « L'impératif qui pousse ces femmes à se laisser mourir de faim vient de toute la société. C'est un impératif unanime. De ce point de vue, donc, c'est organisé comme un sacrifice. »

pouvoir et la croyance, est rompu. Tarot ne formule pas le même diagnostic sur les comportements sacrificiels. Ces derniers n'ont pas disparu : peine de mort, traitement des fous, luttes ethniques, stratégies des tueurs dans la concurrence économique « qui consistent à éliminer des concurrents non sans se renforcer très anthropophagiquement de la puissance de leurs dépouilles (...) je ne parle pas du rapport à la nature où constamment on capte sa force pour la retourner contre elle » (Tarot, 2008 : 826). En conséquence, la modernité apparaît comme « une machine à nier le deuil et d'abord le deuil collectif ». « Si on peut vivre sans perte, sans faire de deuil, si la coïncidence totale à soi-même est possible, l'expansion des soi individuels ou collectifs peut être sans limites » (*ibid.* : 753). À partir du moment où Tarot replace l'homme au centre du religieux, où c'est lui qui est en charge de la relation à l'être, c'est la croyance qui devient le problème fondamental. Elle se manifeste dans la tentation de confondre l'être avec la force, de refuser les limites et de tomber dans la violence. Comme le meurtre, la guerre n'a pas disparu, le problème reste entier et il manifeste, en tout cas, la responsabilité totale et irrévocable de l'homme envers l'homme.

Jean-Marc ROY
Université du Havre
 royj@univ-lehavre.fr

Bibliographie

- FRAZER James Georges, 1988, *Le rameau d'or*, III, « Le bouc émissaire », Paris, Robert Lafont.
- GAUCHET Marcel, 1985, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard.
- GIRARD René, 2008, *Anorexie et désir mimétique*, Paris, Éditions de l'Herne.
- , 1978, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset.
- , 1999, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Paris, Grasset.
- , 1972, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset.
- , 1982, *Le bouc émissaire*, Paris, Grasset.
- , 1994, *Quand ces choses commenceront*, Paris, Arléa.
- ROSNY Éric de, 1996, *Les yeux de ma chèvre*, Paris, Plon.
- TAROT Camille, 2008, *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion*, Paris, La Découverte/MAUSS.