

FACULTÉ DES SCIENCES DE L'ÉDUCATION

LA VIOLENCE SELON RENÉ GIRARD

LOUISE CÔTÉ

Mémoire  
présenté  
pour l'obtention  
du grade de maître ès arts (M.A.)

ÉCOLE DES GRADUÉS  
UNIVERSITÉ LAVAL

(c) droits réservés de Louise Côté 1987



## Résumé.

La revue des différents écrits sur le concept de la violence montre qu'il n'existe guère de solution facile pour enrayer ce phénomène. Ce travail a été consacré à la recherche de nouvelles pistes de solution. Pour ce faire, nous nous sommes basés sur l'hypothèse anthropologique de René Girard. Cette hypothèse permet, entre autres, d'aborder différemment les questions comme l'origine et la genèse de la violence dans l'histoire des cultures. Elle permet aussi d'examiner des propositions de solutions nouvelles.

Selon Girard, la violence naît du désir de l'être humain et c'est par le biais de la relation à l'autre qu'on en arrive à la rivalité. C'est en remontant toute l'organisation sociale et religieuse que Girard nous fait découvrir comment l'être humain s'y est pris pour limiter, au cours des siècles, les effets de la violence. En nous basant sur les données de cette hypothèse, notamment sur les concepts de mimésis d'apprentissage et d'appropriation énoncés par Girard, il nous a semblé possible d'envisager la mise au point d'un processus psycho-pédagogique plus efficace pour la réinsertion sociale des délinquants. Ce processus implique que l'éducateur et le délinquant soient pleinement conscients du caractère mimétique qui influence et limite leurs relations réciproques.

## TABLE DES MATIÈRES

PRÉAMBULE .....	i
Note et référence .....	iii
INTRODUCTION .....	1
1. Problématique de la violence .....	1
2. Expressions de la violence .....	2
3. Insuffisance des pistes .....	7
4. Contributions d'Henri Laborit et de René Girard .....	9
5. Rapprochement au domaine de l'éducation .....	11
6. Notes et références .....	13
CHAPITRE I : INTRODUCTION À LA PENSÉE DE RENÉ GIRARD .....	16
1.1. Imitation .....	16
1.2. Mimétisme d'apprentissage et d'appropriation.....	17
1.3. Médiation .....	19
1.4. "Double Bind" .....	20
1.5. Le conflit .....	21
1.6. Rôle de la victime émissaire .....	22
1.7. Religieux : interdits - rites .....	24
1.8. Sacrifice - crise sacrificielle .....	24
1.9. Textes judéo-chrétiens .....	26
1.10. Notes et références .....	28

CHAPITRE II : ANALYSE DES PRINCIPAUX CONCEPTS DE L'HYPOTHÈSE GIRARDIENNE .....	30
2.1. Exploration des concepts de mimésis et de désir chez Girard .....	30
2.1.1 Désir triangulaire .....	31
2.1.2 Exemples tirés de Stendhal et d'Émile Durkheim ..	36
2.1.3 Fascination et double .....	37
2.2. Crise sacrificielle et paliers de l'établissement social .....	39
2.2.1 Sacrifice .....	40
2.2.2 Victime émissaire .....	41
2.2.3 Religieux .....	42
2.3. Solution girardienne .....	45
2.3.1 Distinctions entre religions primitives et ju-déo-chrétiennes .....	45
2.3.2 Révélation et Évangiles .....	46
2.3.3 Le Christ, solution de non-violence .....	47
2.3.4 Pardon et Réconciliation .....	49
2.3.5 Notes et références .....	50
CHAPITRE III : CRITIQUE DE RENÉ GIRARD .....	53
3.1. Présentation des oeuvres de René Girard .....	54
3.2. À propos de l'universalité du modèle girardien .....	55
3.3. Le réductionnisme de la pensée girardienne .....	57
3.4. Les concepts de sacré et de sacrifice en regard du christianisme .....	58
3.5. La conversion est-elle possible .....	60
3.6. Notes et références .....	64
CHAPITRE IV : CONCLUSION .....	67
BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE .....	73



## Préambule

C'est à la suite d'observations dans des centres pour jeunes délinquants que j'en suis venue à réfléchir de façon plus systématique sur les comportements dits "criminels". Parmi ces comportements, ceux du type "agression sur la personne" m'interrogeaient de façon particulière. Ils me paraissaient porteurs de significations plus diversifiées que celles qui leur sont généralement attribuées. En effet, s'il est d'opinion courante de rattacher ces agissements à une attitude de non-respect de l'autre, mes constatations me portaient plutôt à croire qu'ils traduisaient d'abord une déroute, un désarroi, une frustration, un ensemble de difficultés qui, en somme, logaient du côté de l'agresseur.

Aux fins d'une élucidation de ces principales difficultés et, comme corollaire en guise de solutions possibles pour les contrer, j'ai d'abord exploré les approches américaines et québécoises sur le sujet, en me concentrant sur les jeunes comme population cible. Ce qui m'a étonnée c'est que la délinquance juvénile y est expliquée, la plupart du temps, à partir de la seule description des variables sociales et psychologiques. En outre, il semble que le problème d'une personne ayant commis un agir délicieux est considéré dans une perspective presque unilatérale de protection de la société. En d'autres mots, il ne semble pas que ces approches se soient beaucoup arrêtées à la singularité du drame qu'une personne délinquante vit en elle-même.

Pourtant, c'est ce dernier aspect qui me paraissait particulièrement intéressant à explorer. Car, comme l'ont souligné plusieurs auteurs, les théories existantes s'avèrent incomplètes à dégager une pratique de réhabilitation efficace. Or à quoi sert-il de se préoccuper de délinquance juvénile si ce n'est dans l'intention première d'une réintégration communautaire? À ce propos, Maurice Cusson<sup>(1)</sup> souligne que cette ineffi-

cacité peut être due, entre autres, au fait que,

*"fascinés par l'étude du système social ou par l'analyse de la personnalité délinquante, sociologues et psychologues en oublient le projet qui donne sa raison d'être à l'institution, la resocialisation. Intéressés par des problèmes de structure et de causalité, qui sont des problèmes de science pure, ils sont passés à côté des problèmes pratiques qui se posent à celui qui veut travailler efficacement à la réadaptation du délinquant."*

En l'occurrence, retourner au niveau plus général de la violence, comme phénomène universel du comportement humain, m'a semblé utile pour dégager de nouvelles pistes et, éventuellement, proposer de nouvelles approches de réhabilitation, c'est-à-dire qui soient intimement liées à l'éducation.

Note et référence du préambule

- (1) Cusson, Maurice, La resocialisation du jeune délinquant, Presses de l'université de Montréal, Canada, 1974, p.12.

Voir aussi les analyses de R. Martison concernant la nature des actes criminels, la pertinence de la punition ainsi que l'utilité ou l'inutilité du concept de réhabilitation, dans Martison, Robert, "What Works? - Questions and Answers about Prison Reform", The Public Interest, number 35, Spring, New York, 1974, pp.22 à 54.

## Introduction

### 1. Problématique de la violence.

En guise d'introduction, nous pensons qu'il est utile d'indiquer d'abord l'étendue et la difficulté de la problématique de la violence. C'est ce que nous pouvons faire en montrant quelques-unes des diverses formes possibles que celle-ci peut employer. Par la suite, nous proposerons certaines pistes de réflexions et de solutions possibles provenant des diverses sciences à propos de la violence humaine. Dans un autre contexte, nous reprendrons la thèse de l'éthologue Konrad Lorenz qui a étudié les comportements d'agression chez les animaux. Finalement, nous nous tournerons du côté d'Henri Laborit et de René Girard qui ont contribué, chacun à sa manière, à une meilleure compréhension des phénomènes de la violence humaine.

Depuis toujours, la violence a été considérée comme un problème fondamental au coeur des relations humaines: elle détériore la qualité de vie en société et peut même lui être fatale. En faisant, comme chez Henri Laborit, un parallèle entre le genre humain et le reste du monde animal, on constate que chez les animaux, les comportements violents sont la plupart du temps reliés à la satisfaction des besoins primaires (boire, manger, copuler) alors que, chez l'humain, ils revêtent des significations beaucoup plus complexes et qui, en outre, ne se définissent pas toujours en fonction de ce type de besoins. Loin de là! Henri Laborit<sup>(1)</sup> distingue les comportements instinctifs, qui ne comportent aucune malveillance (agressivité prédatrice) mais assurent l'assouvissement des besoins comportementaux, et les comportements qui résultent de l'apprentissage (telle l'agressivité de compétition) et dont la finalité correspond aux valeurs et hiérarchies privilégiées dans une société. Ce faisant, Laborit dénonce les usages tendancieux de certains discours qui évoquent l'origi-

nalité animalière de l'agressivité pour faire ressortir la "non-humanité" du comportement agressif, alors que l'agressivité instinctive est sans haine et ne conduit jamais au meurtre intra-spécifique.

En effet, la violence apparaît comme un problème foncièrement troublant parce que fort complexe et difficile à cerner. Même les civilisations modernes, tant occidentales qu'orientales - chacune avec ses riches modes de penser et ses manières diversifiées de vivre, ses sciences et ses technologies nombreuses - n'ont pas encore réussi à surmonter ce problème. Nombreux sont les pays, de fait, où la violence cohabite avec l'institutionnel, l'un et l'autre se soutenant mutuellement au besoin. Même dans nos pays prétendus libres et démocratiques, il n'est point nécessaire d'effectuer une recherche très sophistiquée pour la mettre à jour, tant la violence semble traverser nombre d'activités humaines.

Certes, plusieurs champs d'étude ont abordé de près ou de loin la problématique de la violence: psychologie, sociologie, droit, philosophie morale, sciences biologiques, théologie, anthropologie, littérature, et chacun a développé un point de vue qui se veut précis sur le sujet. Mais aucune approche ne peut se prétendre définitive en la matière et très peu d'entre elles semblent prêtes à encourager des inter-relations avec les autres. On note un manque flagrant d'interdisciplinarité, qualité qui semblerait pourtant indispensable à l'étude d'un phénomène aussi complexe que la violence humaine. Henri Laborit<sup>(2)</sup> souligne bien la nécessité d'élaborer une méthodologie apte à prendre en compte la diversité des niveaux d'organisations constitutifs de l'être humain depuis la molécule jusqu'au comportement en société, méthodologie qui, de ce fait, requiert une approche inter-disciplinaire.

Si ces champs d'études ont présenté diverses façons de répertorier, de catégoriser et de définir les causes de la violence, ont-ils permis pour autant de fournir des éléments de solutions autres que des propositions pour les canaliser et les éviter? Ont-ils élaboré les cadres théoriques qui permettraient de penser plus globalement la résolution d'un tel problème?

## 2. Expressions de la violence.

Avant de répondre à ces questions, voyons d'abord brièvement quel-

ques-unes des principales expressions connues de la violence. Ceci nous permettra d'examiner certaines interprétations qui ont cours sur le sujet. De là, enfin, nous pourrons mieux voir à quelles exigences doit répondre toute solution qui vise à traiter la violence à sa racine, pour la surmonter, et cela, quel que soit le niveau où elle se manifeste.

Parmi les actes, comportements, paroles, ou autres manifestations que l'on associe le plus souvent à la violence, on compte d'abord la violence personnelle directe, manifeste sur le plan physique. Ses formes ont une grande visibilité dans notre société et certaines sont particulièrement redoutées, (e.g. le vol qualifié).

Viennent ensuite les violences verbales et non-verbales, qui sont les plus coutumières, et ce, de manière aussi bien consciente qu'inconsciente. La violence verbale se manifeste par des injures, des engueulades et des menaces parlées qui sont non seulement des conduites intrinsèquement violentes mais également des déclencheurs fréquents de la violence physique. Quant à la violence non-verbale, elle consiste en une gestuelle qui renforce la violence verbale ou s'y substitue: la menace d'une arme à feu ou du poing, ou même des signes indiquant l'interdiction et la punition éventuelle s'ils ne sont pas respectés.

La violence familiale est un exemple fréquent de ce type de violence plus ou moins visible puisque non porté sur la place publique. Les membres de la famille ne se sentent pas menacés dans leur sécurité personnelle, physique ou psychologique, par les querelles qu'ils entretiennent avec leurs proches, du moins tant qu'elles n'atteignent pas un degré extrême de gravité. Du coup, ils ne définissent pas de telles querelles en termes de violence. En outre, il faut souligner que la violence personnelle directe est à ce point tabou que la société a longtemps ignoré la gravité de certaines situations familiales. Ce n'est qu'à la suite de constats d'effets néfastes sur l'intégrité des personnes, que certains moyens d'action ont été mis en oeuvre pour venir en aide aux individus violentés dans leur milieu familial.

La violence peut aussi être quelque chose qui nous sollicite peu à titre personnel, lorsqu'elle touche davantage des cibles collectives. On peut faire référence ici à tout ce qui concerne la destruction des biens

publics, ou encore au crime organisé (la vendetta, la mafia). Ces phénomènes laissent l'impression que l'individu n'est pas concerné tant qu'il n'est pas mêlé de près ou que l'on ne l'y mêle pas. On rencontre aussi, surtout dans notre monde occidental, la fraude d'envergure (e.g. le crime en col blanc, le détournement de fonds par ordinateur ou les vols de banques de données), les règlements de comptes (à la suite desquels, une personne non impliquée peut être tuée par erreur ou par confusion), la corruption et les atteintes à la réputation des personnalités publiques dont on retrouve fréquemment mention en manchette de nos médias d'information. Ce genre de violence constitue sans doute une partie importante des crimes classés insolubles par les corps policiers.

La violence peut encore être véhiculée voire cautionnée par l'État et, plus précisément, par des chefs politiques qui y trouvent leur profit. On pense de suite à la dictature chilienne d'Augustino Pinochet et à l'apartheid en Afrique du Sud où quelques blancs minoritaires s'assurent le contrôle forcé de la majorité noire. La peine de mort, la guerre, les alliances politiques basées sur le régime de la peur des représailles, les camps de concentration, les états policiers, les révolutions politiques, religieuses ou politico-religieuses (l'Islam en Iran, l'IRA en Irlande du Nord, les Sikhs en Inde) sont autant de manifestations de ce type de violence. Rappelons encore ces hommes et ces femmes qui, à leur naissance, ont été baptisés dans le supplice de l'esclavage ("les nègres") par le colonialisme. Dans cette optique, la police, l'armée, les gardiens de prisons et tous ceux qui doivent maintenir et/ou rétablir l'équilibre de la paix semblent souvent n'être que des instruments au service d'une violence brutale.

La violence est ainsi présente dans toutes les dimensions de la société où, maintes fois, les individus se sentent à la fois agressés et impuissants à supprimer l'agression. La corruption, le chantage, l'exploitation dans les milieux de travail, sont ainsi des exemples quotidiens de la violence faite à l'individu, et sur lesquels il a peu d'emprise. D'autre part, le modernisme construit et génère aussi sa violence: stress psychologique engendré par le bruit et par la pollution de l'environnement, empoisonnement de l'individu ou d'une population entière par des agents chimiques, etc.

Comme il a été mentionné au départ, la violence humaine est beaucoup plus diversifiée que celle observée dans le monde animal et ne peut, en ce sens, s'expliquer par les seules lois biologiques élémentaires. Ainsi il se dégage de l'être humain une sorte de violence, non-réductible au biologique, qui sous-tend nombre de problèmes comme une impossibilité ou une difficulté d'harmonie et d'équilibre au niveau individuel, familial, économique, politique, moral, etc., contribuant à détériorer la vie sociale. La qualité de cette dernière dépend, entre autres, de la richesse des relations entre les uns et les autres à divers niveaux. Mais du même souffle, les êtres humains se voient isolés de leurs semblables par ces réseaux de violence qui entravent l'activité humaine sous toutes ses formes, et la vie, sinon la survie, des sociétés.

Ainsi, il semble plausible de penser que plusieurs rapports entre objets, personnes ou événements, peuvent être abordés en termes de violence. Cependant, celle-ci ne semble pas avoir d'existence propre; on ne la voit pas, on ne la touche pas. Selon Laborit<sup>(3)</sup>, la violence n'a d'existence que par l'existence même du système nerveux qui l'exprime et plus particulièrement par le biais de la mémoire. En ce, Laborit se distingue de la position de René Girard qui, lui, semble postuler que la violence existerait "en soi" indépendamment de notre apprentissage mémorisé de la violence. En effet, la violence devient tangible par le biais de la relation que l'être humain entretient avec lui-même ou avec un autre, de la force dont il use et de l'imagination dont il fait preuve (être témoin d'une agression, c'est constater les effets de la violence). Dans cette optique, on peut déjà envisager deux stratégies d'interventions possibles: une première qui considère la violence à partir de situations concrètes, observables et mesurables, et qui tient compte de la particularité des cas; une seconde qui envisage l'étude de la violence en recherchant une explication plus globale, c'est-à-dire en intégrant les diverses expressions de la violence.

Selon René Girard, en nommant la violence, en la projetant hors de lui-même, l'être humain lui prête, pour ainsi dire, vie. Au plus fort de son expression, il ne la contrôle plus et devient par le fait même la proie de cette "violence" qui pourtant ne vit que par lui. Les êtres humains, selon Girard, ne pourraient survivre sans la violence qu'il associe



au religieux:

*"penser religieusement, c'est penser le destin de la cité en fonction de cette violence qui maîtrise l'homme d'autant plus implacablement que l'homme se croit plus à même de la maîtriser. Les hommes ne pourraient pas poser leur violence hors d'eux-mêmes, en une entité séparée, souveraine et rédemptrice, s'il n'y avait pas de victime émissaire, si la violence elle-même, en quelque sorte, ne leur ménageait pas un répit qui est aussi un nouveau départ, l'amorce du cycle rituel après le cycle de la violence"<sup>(4)</sup>.*

Ainsi, l'être humain s'avoue souvent vaincu par un laconique: "c'était plus fort que moi...", qui n'explique rien, qui ne révèle pas la structure d'où origine l'acte, l'attitude, le geste, etc. Selon René Girard<sup>(5)</sup>:

*"...la violence est toujours mêlée au désir, ce fait énigmatique et écrasant ne reçoit aucune lumière supplémentaire, bien au contraire, si nous affirmons que l'homme est la proie d'un "instinct de violence". On sait aujourd'hui que les animaux sont individuellement pourvus de mécanismes régulateurs qui font que les combats ne vont presque jamais jusqu'à la mort du vaincu. A propos de tels mécanismes qui favorisent la perpétuation de l'espèce, il est légitime, sans doute, d'utiliser le mot d'instinct. Mais il est absurde, alors, de recourir à ce même mot pour désigner le fait que l'homme, lui, est privé de semblables mécanismes".*

Éric Gans, ayant étudié le même phénomène que Girard, s'oppose à cette position à laquelle il reproche de ne pas expliciter les différentes conceptions de la violence utilisée. Selon Gans<sup>(6)</sup>, pour comprendre la violence qui est en nous, il faut décrire, en termes d'expérience humaine, la perte de la non-violence animale sous la pression d'une quelconque force positive.

En fait, on l'a vu, la violence est un qualificatif, une notion relative qui s'exprime à plusieurs niveaux, selon les différences de perception et de jugement entre les individus. Un geste peut être violent dans

une circonstance et l'être moins dans une autre, selon le niveau de tolérance du milieu. On parle alors de degrés, de catégories, de qualités diverses de la violence. Elle peut avoir un effet de coercition et d'atteinte à l'intégrité de la personne. La violence, c'est encore le danger. C'est la peur de l'autre et même de soi. Autrement dit, si la violence n'a pas d'existence propre, elle naît sans doute de la relation que l'individu engage avec ses pairs et/ou les objets. Serait-elle alors constitutive de la nature humaine? Quelles en sont les théories explicatives?

### 3. Insuffisance des pistes.

Les explications fournies dans la littérature psychologique, à propos de la violence humaine, semblent s'organiser autour de trois grands courants de pensée. Le premier réfère aux facteurs de personnalité<sup>(7)</sup>. La personne qui est violente ou qui commet des actes violents est un être anormal ou peu intelligent qui est incapable de trouver des ressources alternatives face à un problème. On dit de cette personne qu'elle manque de contrôle sur ses émotions, qu'elle est impulsive ou colérique et qu'elle ne tolère pas l'opposition, la contradiction et l'attente. Des spécialistes ont décrit minutieusement les caractéristiques de l'enfant agressif à partir d'une expérience de vie de groupe avec des jeunes en maison d'accueil. Ils ont remarqué, entre autres, la difficulté pour ces jeunes de s'adapter à la réalité et de composer avec certaines situations problématiques (situations d'échecs ou non-familiales). En effet, la plupart du temps, ceux-ci cherchaient uniquement à satisfaire leurs pulsions et à lutter contre l'ordre établi. Les spécialistes en question ont également noté l'absence de conscience individuelle, "le gang" remplissant fréquemment ce rôle.

La deuxième théorie se fonde sur les carences affectives<sup>(8)</sup>: un individu qui a manqué d'affection durant une période de sa vie souffrira de troubles de comportements pouvant s'actualiser dans la déviance et la violence. C'est le cas, souvent, d'enfants abandonnés, d'orphelins, d'enfants de parents séparés, etc. Pour Aichorn, les délinquants manquent d'amour, de bonheur; et ce sont ces besoins insatisfaits qui les ont mis en conflit avec la société, au point qu'ils en arrivent à s'affirmer contre les adultes. Par ailleurs, on retrouverait également chez ces délinquants, un refus accusé de la réalité qui les conduirait à rechercher la

satisfaction de leurs besoins, sans tenir compte des contraintes inévitables d'une vie collective, les plaçant ainsi en conflit avec leur entourage.

En dernier lieu, il y a la théorie de l'agression-frustration (9) qui a reçu et reçoit encore un large support populaire. L'exemple que l'on voit le plus est celui du mari qui rentre à la maison avec tous les problèmes du bureau: il se défoule sur sa femme qui, elle, rejette son agressivité sur ses enfants et eux, la leur, sur le chien. Tout ceci ne mène nulle part, sinon à ce que chacune des personnes se sente constamment menacée. Le comportement destructeur s'observera surtout chez l'individu qui aura été frustré dans ce qui lui paraît être ses besoins, c'est-à-dire l'interaction des conditions d'existence et des besoins essentiels dans lesquels il évolue. Ceci donnera lieu à des sentiments de colère et d'hostilité qui provoqueront l'agression.

Au regard des questions qui nous intéressent, ces théories nous semblent se confiner à un niveau descriptif des comportements, sans se soucier de l'équilibre intérieur de la personne. On ne résout pas le problème essentiel. On ne fait que le masquer sous des étiquettes descriptives, comme l'on masque une odeur par une autre en pensant faire disparaître la première.

Plusieurs grandes idéologies cherchent elles aussi à évacuer la violence en évacuant ses causes. Nous viennent à l'esprit, entre autres: le principe du libéralisme économique<sup>(10)</sup> ou celui de la révolution prolétarienne<sup>(11)</sup> qui semblent s'accorder sur l'hypothèse suivante: c'est le développement généralisé des connaissances, des techniques et des moyens de production qui va permettre de faciliter la vie de tous les êtres humains jusqu'à l'atteinte de la solidarité universelle et de la tolérance. Donc, adieu violence, car adieu ignorance, faiblesse technologique, inégalité dans les moyens de production.

Enfin, il y a le courant éthologique dont un des représentants très connus est Konrad Lorenz. Ce dernier, comme plusieurs autres éthologues, a étudié les comportements d'agression chez les animaux dans leur habitat naturel et en laboratoire<sup>(12)</sup>. Notant les différentes positions du corps et les changements physiologiques au moment de l'attaque:

(e.g. les canards qui avancent le cou, les poils hérissés du chat et du chien ainsi que les plumes des oies cendrées ou des jars), il conclut alors à une certaine innéité de la violence plutôt qu'à un simple caractère de comportement acquis et modifiable, comme dans certaines des approches précédentes<sup>(13)</sup>. On peut reprocher à cette conception non seulement l'insuffisance du répertoire de comportements observés, mais aussi, et surtout, de passer allègrement de l'animal à l'humain, sans tenir compte des spécificités de ce dernier, notamment celle qui a trait à sa capacité d'abstraction.

Selon Henri Laborit, les résultats de Lorenz ont une portée restreinte et ne peuvent nous renseigner sur les différents niveaux d'organisation de l'action humaine, ni sur l'état psychologique de l'individu, facteurs pourtant essentiels à l'identification d'un comportement. À ce propos, Laborit écrit<sup>(14)</sup>: "*Nous savons que l'agressivité n'est pas innée, mais qu'elle constitue un type de réponse à un stimulus quand cette réponse ne peut s'exprimer dans un acte gratifiant par la dominance*". Il existe chez l'être humain plusieurs formes indirectes de violence, des formes ritualisées qui sont invisibles à l'oeil nu et ce, même pour un observateur chevronné. Il semble donc que si l'observation du comportement constitue une technique utile dans certains contextes de recherche, avec les animaux, par exemple, elle est limitative et insuffisante lorsque l'on passe au plan humain. En effet, elle ne permet pas de prendre en compte le sens qu'une personne donne à un comportement et qui n'est pas toujours manifeste au plan de ses actions concrètes.

#### 4. Contributions d'Henri Laborit et de René Girard.

Les découvertes d'Henri Laborit, relatives à certains mécanismes neuro-régulateurs, permettent de mieux comprendre la mécanique des instincts et des émotions, et leurs effets en termes d'agressivité à tous les niveaux soit, de l'individuel au collectif. Laborit signale que<sup>(15)</sup>:

*"même si nous sommes conscients de certaines réactions émotives, nous restons inconscients de leurs finalités, à cause de notre incapacité à exprimer le langage inconscient de notre paléocéphale qui n'exprime que toute l'anxiété obscure du phylum à une époque où les êtres humains ne parlaient pas encore"*.

De plus Laborit souligne que:

*"nous avons interprété avec notre langage tout neuf, celui de notre néo-cortex, notre langage logico-mathématique, notre langage des structures relationnelles avec l'environnement, nous avons interprété et justifié, en les enfermant dans des jugements de valeurs, nos pulsions primitives".*

Il faut préciser que: *"ce n'est qu'au niveau des pulsions finement établies que nous devrions limiter le terme d'instinct".*

Un rapport étroit peut ainsi être établi entre le biologique et le social, par la mise à jour de leurs relations et implications réciproques dans la réalisation des comportements violents. Cette nouvelle approche constitue, selon nous, une voie d'exploration intéressante. D'abord parce qu'elle amène l'être humain à relativiser ses vues et ses idéaux par rapport à l'environnement social et biologique, en posant de manière plus dialectique le problème de l'acquis et de l'inné et, ensuite, parce qu'elle ouvre la voie, croyons-nous, à la prise en compte de valeurs morales, humaines ou même vitales, davantage collectives.

Par ailleurs, dans une autre perspective, René Girard propose un modèle d'analyse de la violence qui repose sur l'étude des textes relatifs aux mythes primitifs et à la pensée judéo-chrétienne.

À première vue, l'opinion commune ne semble pas avoir trouvé une vision unifiée à propos de la violence. René Girard, par ses théories sur La violence et le sacré<sup>(16)</sup>, introduit une "nouvelle anthropologie"<sup>(17)</sup> qui, remontant aux origines de la culture et du social, se fonde sur le concept de la violence et du rôle qu'y joue la victime émissaire. Il met en lumière, à partir, entre autres, des études sur les religions primitives et la tragédie grecque, une connaissance qu'il affirme être à notre disposition depuis longtemps (romans, rites, textes judéo-chrétiens) et qui constitue le fil directeur de notre histoire (mécanismes culturels) mais que nous mésestimons. Cette ignorance tend à la méconnaissance de certaines notions et de certains comportements humains comme le désir, la mimésis d'apprentissage et d'appropriation, le rôle du médiateur, la notion du "double bind", les rivalités, le religieux, le mécanisme victimaire, les interdits, les rites, la violence elle-même et sur les

quels nous reviendrons. C'est en ce sens que René Girard prétend fonder sa "nouvelle anthropologie". Cette théorie constitue un appui important dans l'élaboration de notre définition de la violence, puisqu'elle nous aide à mieux comprendre les incidences de celle-ci, en décrivant, comme l'affirme René Girard, la genèse fondamentale de ses formes.

En outre, lorsque l'on ne peut plus compter sur la violence pour arrêter la violence, la thèse girardienne apporte l'amour du Christ comme solution pour rompre le cercle vicieux. Certes, la solution girardienne paraît à première vue difficilement acceptable pour un non croyant. Pourtant, comme nous allons tenter de le montrer, cette théorie reste particulièrement utile pour une solide et fondamentale compréhension de la violence, notamment en ce qu'elle offre une réponse à portée universelle. En effet, la théorie de la victime émissaire rend compte du sacré, des interdits, des mythes, des rites, du désir mimétique... Elle rend compte de l'être humain dans toutes les dimensions de sa personnalité.

##### 5. Rapprochement au domaine de l'éducation.

Parmi les aspects préoccupants de la violence, on compte celui de la violence en milieu scolaire où les éducateurs sont souvent confrontés à des comportements violents, qu'ils suscitent peut-être, mais dont ils doivent aussi constamment chercher à diminuer les effets néfastes.

Pour les enfants, le passage à l'école est une nouvelle forme d'exploration de la société en général. Ce milieu a donc une responsabilité certaine en regard de la problématique que soulève la violence. Les intervenants scolaires, les parents et les élèves doivent être sensibilisés à la nécessité de la diminution de la violence. Car si l'école n'a pas tout le pouvoir de refaire le contrat social afin de modifier les rapports économiques et sociaux, il ne faut pas oublier qu'elle contribue à la formation des partenaires de ce contrat. Elle, ou plus précisément la pédagogie, doit donc permettre aux élèves et aussi aux éducateurs, aux parents, etc., d'effectuer une meilleure prise de conscience face à la problématique de la violence, qui ne se définit pas, non plus, dans le seul cadre étroit des théories politico-économiques du "contrat social"!

L'hypothèse girardienne, en permettant éventuellement de circonscri-

re l'origine de la violence, pourra peut-être contribuer à l'élaboration et à la mise en oeuvre de stratégies ou d'idées éducatives qui n'auront pas pour seul but de "contenir" ou de "détourner" la violence, mais aussi de la prévenir, en développant chez les enfants une meilleure connaissance d'eux-mêmes et des autres, des relations humaines, ou encore, en privilégiant le recours à d'autres types de comportements pour résoudre les situations problématiques: favoriser la compréhension des situations de violence, élaborer une aptitude à communiquer, découvrir sa propre violence, autant d'attitudes qui peuvent aider à mieux résoudre, par la suite, la violence. Avant d'en arriver là, revoyons ensemble la théorie girardienne et ce qu'elle peut vraiment nous apporter.

Notes et Références de l'Introduction.

- (1) Henri Laborit définit ce qu'il entend par un comportement agressif. Voir: LABORIT, Henri, La nouvelle grille, Éditions Robert Laffont, Collection "libertés 2000", Paris, 1974, pp.79 et 304.
- (2) LABORIT, Henri, L'homme imaginant, Éditions Union Générale, Collection 10-18, Paris, 1970, p.113.
- (3) LABORIT, Henri, La colombe assassinée, Éditions Grasset & Fasquelle, Paris, 1983, p.159.
- (4) GIRARD, René, La violence et le sacré, Éditions Bernard Grasset, Paris, 1972, p.202.
- (5) GIRARD, René, Idem, pp.215-216.
- (6) GANS, Éric, "Pour une esthétique triangulaire", Esprit, no.429, France, novembre, 1973, p.569.
- (7) REID, Fritz et WINEMAN, David, L'enfant agressif, Éditions Fleurus, Collection pédagogie psycho-sociale, tome I, Le moi désorganisé et tome II, Les méthodes de rééducation, Paris, 1964.
- (8) AICHORN, Auguste, Wayward Youth, Viking Press, New York, 1965.
- (9) DOLLARD, J; DOOB, L.W.; MILLER, N.E.; MOWRER, O.H. et SEARS, R.R.; Frustration and Agression, New Haven, Yale University Press, 1939.
- (10) LOCKE, J, Two Treatises of Government, The New American Library, New-York, 1965. Voir aussi: SMITH, A, Recherches sur la Nature et les Causes de la Richesse des Nations, Gallimard, Paris, 1970.



- (11) MARX, K, et ENGELS, J, L'idéologie allemande, Éditions Sociales, Paris, (1970),
- (12) LORENZ, K, L'agression une histoire naturelle du mal, Éditions Flammarion, Paris, 1969, traduction française, pp.112 et 113.
- (13) LORENZ, K, (1969), op.cit., p.245.
- (14) LABORIT, Henri, (1974), op.cit., p.304.
- (15) LABORIT, Henri. L'homme et la ville, Éditions Flammarion, Collection Champs, Paris, 1971, pp.43 et 47.
- Consulter aussi: La thèse de Marie Larochelle où l'on retrouve une description des différents types d'agressivités proposés par les travaux laboritiens.
- voir: LAROCHELLE, Marie. La pertinence et la faisabilité de la transmission d'une grille biopédagogique, Thèse de doctorat en Sciences de l'Éducation, Université Laval, Québec, 1984, pp.60 et 61.
- (16) À travers cette oeuvre René Girard veut montrer le point commun existant entre les rites, les mythes, la religion, la société, la civilisation, soit leur origine, leur fondation à partir de la mimésis et de la violence.
- GIRARD, René. (1972), op.cit.,
- (17) GIRARD, René. (1972), op.cit.,

## Chapitre I

### Introduction à la pensée de René Girard.

On peut aborder la pensée de René Girard sur la violence à partir de quatre oeuvres principales. C'est à travers celles-ci que s'est définie son hypothèse anthropologique sur les origines de la violence.

Dans un premier livre, Mensonge romantique et vérité romanesque<sup>(1)</sup>, Girard analyse les relations des êtres humains entre eux. À travers l'étude critique de plusieurs grands romans (par exemple, de Cervantès, de Stendhal, de Flaubert, de Proust et de Dostoïevski) il met en évidence le sens du désir humain, sa place dans les relations humaines et son rôle dans les conflits. Ceci étant, il lui apparaît que le désir joue un rôle fondamental dans l'apparition de la violence.

Ensuite vient La violence et le sacré<sup>(2)</sup>, ouvrage dans lequel il montre l'origine de la violence, son rôle fondateur dans la société et la place des rites et des interdits dans la canalisation de cette violence.

Dans deux de ses dernières oeuvres, Girard élargit les perspectives de son modèle. D'abord, dans Des choses cachées depuis la fondation du monde<sup>(3)</sup>, il s'applique à l'étude des textes judéo-chrétiens et à celle de l'analyse psycho-individuelle. Ensuite, procédant à une relecture de plusieurs mythes primitifs, tels les mythes de Teotihuacan et les Ases, Kourètes et Titans, il approfondit les textes du Nouveau Testament,

en faisant ressortir la notion de Bouc Émissaire<sup>(4)</sup> dans le livre du même nom.

En fin de compte, il y a une progression dans le travail girardien qui le conduit au texte judéo-chrétien. Ce n'est qu'après avoir étudié les mythologies et les grandes littératures que Girard propose de reprendre la révélation sur la violence, qu'il dit inscrite dans le Nouveau Testament, sans pour autant le faire avec des a priori, en vue, non pas de proposer des manières de canaliser la violence, mais plutôt de la supprimer totalement. Girard réfute l'idée traditionnelle de la révélation telle qu'enseignée par une certaine tradition ecclésiale. Pour lui, la révélation est celle qui dénonce le meurtre fondateur, c'est-à-dire les sacrifices qui ne font aucune opposition véritable de la part de la communauté. En mourant, Jésus révèle l'origine de tous les rituels et de tout le religieux car celui-ci ne prend pas la violence collective à son compte, il est innocent. Pour Girard<sup>(5)</sup> "... la révélation ne fait qu'un avec l'opposition violente à toute révélation puisque c'est cette violence qu'il s'agit de révéler".

L'option girardienne repose sur cette idée principale que nous allons préciser dans les pages qui vont suivre. Nous aborderons ainsi successivement les concepts girardiens d'imitation, de mimésis d'apprentissage et d'appropriation, de médiation, de "double bind", de conflits, de victime émissaire, de religieux, d'interdits-rites, de sacrifice-crise sacrificielle et des textes Judéo-Chrétiens.

### 1.1 L'imitation.

Selon René Girard, l'être humain est fondamentalement un être de relations et un être mimétique. Celui-ci se voit constamment amené à échanger avec les autres. Pour assurer sa survie au sein de la société, il doit, dès son plus jeune âge, imiter pour apprendre. De ce point de vue, son comportement se rapprocherait de celui des animaux.

Cependant, dans la thèse girardienne, l'imitation chez l'espèce humaine ne se limite pas à la mimésis de représentation (comportements, gestes, paroles, etc.) elle s'étend aussi à la mimésis acquisitive ou appropriative (objets). C'est-à-dire que l'être humain reproduirait plus qu'un geste en fonction d'acquiescer un objet, il rechercherait la satisfaction

d'un "besoin d'être" à caractère métaphysique. De ce point de vue, on pourrait tout de suite parler d'une certaine capacité de symbolisation qui découle de la mimésis et différencie l'humain de l'animal.

Ainsi, pour comprendre le désir métaphysique, il faut partir de la rivalité pour l'objet qui suscite de part et d'autre au moins deux convoitises naturelles pour un même objet. La valeur de l'objet croît en rapport avec la résistance que rencontre son acquisition. La valeur du modèle, son prestige, la résistance qu'il oppose augmentent la valeur de l'objet et font que le modèle semble posséder une autosuffisance et une conscience dont le sujet rêve de s'emparer. L'objet est désiré plus que jamais et c'est la possession de cet objet qui doit faire la différence entre la plénitude de l'autre et son vide à lui. Cette transfiguration, qui ne correspond à rien de réel, fait pourtant apparaître l'objet transfiguré comme ce qu'il y a de plus réel et en ce, peut être qualifiée d'ontologique ou de métaphysique. Par exemple, les notions de prestige et d'honneur engendrent la rivalité bien qu'elles n'aient pas de réalité tangible. Mais le fait de rivaliser pour elles les fait paraître plus réelles que tout objet réel. Dans les cultures primitives, ces notions font basculer vers le mécanisme victimaire tandis que, dans les cultures actuelles, c'est à "l'infini" du désir qu'on en arrive, à tout ce que Girard nomme désir ontologique ou métaphysique<sup>(6)</sup>.

Signalons que cette conception de l'imitation se distingue de celle que l'on retrouve dans la philosophie traditionnelle. Chez Platon et Aristote, par exemple, celle-ci ne tenait pas compte des conflits possibles découlant de l'imitation, c'est-à-dire de la mimésis d'appropriation. Pour les premiers auteurs grecs, l'imitation constituait une forme possible de représentation, sans plus.

## 1.2 Mimétisme d'apprentissage et d'appropriation.

Le mimétisme s'exprime sous deux modes. Le premier mode renvoie à l'apprentissage, c'est-à-dire au développement de toute la personne, et consiste à assurer son intégration sociale. En effet, comme le reconnaît Piaget, l'imitation est indispensable au développement de tout l'individu, dès son plus jeune âge<sup>(7)</sup>. Mais alors que, pour Piaget, les conduites imitatives tendent à voir leur dominance initiale renversée au fur et

à mesure du développement intellectuel de l'individu, pour Girard, elles demeurent prépondérantes depuis la naissance jusqu'à la mort. Girard ne peut le "prouver" par vérification expérimentale et se contente de rappeler, à partir de la logique qui traverse toute son hypothèse; *"que la mimésis précède le langage et le déborde de tous les côtés et qu'elle est déjà là avant toute représentation"*<sup>(8)</sup>. Il se trouve que sur ce point, et sans le savoir, Girard rejoint et dépasse Piaget lui-même, nous dit Lucien Morin. A l'appui de Girard, il faut donc comprendre que le mimétisme infantin est extrêmement précoce. La logique girardienne est à ce point cohérente et continue, qu'elle seule permet de voir et de comprendre comment le mimétisme se prolonge et persiste après l'égoïsme - stade de l'imitation par excellence selon Piaget - c'est-à-dire au moment où la coopération, le respect mutuel et la solidarité réciproque, entre enfants considérés comme égaux, devraient normalement effacer toute trace d'imitation. Là où Piaget situe la mimésis comme un stade de développement de l'enfant, Girard en fait une structure fondamentale et persistante de la sociabilité.

Le second mode du mimétisme est celui de l'appropriation ou de l'acquisition. Dans ce cas-ci, le sujet imitant et le sujet imité convoitent le même objet, ce qui a pour effet de produire la rivalité. René Girard remarque que, dans le monde animal, toute rivalité qui peut générer une violence extrême est soumise à des freins instinctifs qui empêchent le drame de se produire: *"...il existe, chez certains animaux, une répression presque immédiate du désir que l'autre animal à la fois provoque et étouffe dans l'oeuf en se portant vers un objet quelconque"*<sup>(9)</sup>. À cet égard, l'espèce humaine se distingue du monde animal.

Dans un autre champ, les observations de comportements considérés violents, chez les animaux, amènent l'éthologiste Konrad Lorenz<sup>(10)</sup> à dire que: *"l'agressivité humaine est inévitable car d'origine génétique"*. Ce type d'explication paraît insuffisant et découle d'une conception fataliste et limitée. D'abord en considération de la conscience que l'humain peut avoir de la portée de ses actes, mais aussi parce que l'hypothèse girardienne nous montre que la violence ne serait pas innée mais bien la résultante de la mimésis d'appropriation, comme nous le verrons plus loin en détail.

En effet, pour Girard<sup>(11)</sup>:

*"Si le comportement de certains mammifères supérieurs, en particulier des singes, nous paraît annoncer celui de l'homme c'est presque exclusivement, peut-être, à cause du rôle déjà important, mais pas encore aussi important que chez les hommes, joué par le mimétisme d'appropriation. Car la mimésis d'appropriation entraîne le conflit que la convergence, vers un seul et même objet, de deux ou plusieurs mains également avides ne peut manquer de provoquer".*

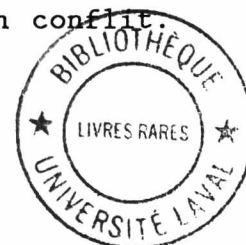
Chez l'individu, l'appropriation ne porte pas seulement sur les objets (avoir), elle peut se projeter, par le biais de l'imagination et du symbolisme, sur l'être. Par exemple, pensons à la rivalité issue des sentiments de jalousie et d'orgueil qui trouvent parfois leur aboutissement dans le meurtre. Il n'y a aucun frein instinctif pour empêcher de telles choses de se produire. Il n'y a que des tabous, des rites, des interdits, des lois et des règles morales auxquels l'être humain est libre d'adhérer ou non puisque ce sont ses propres constructions.

René Girard situe ici la distinction fondamentale entre l'humain et l'animal. Le besoin d'appropriation de l'humain n'étant pas soumis à un frein instinctif, Girard propose le terme grec de mimésis pour souligner la différence de niveau entre l'imitation humaine et animale.

### 1.3. Médiation.

La mimésis d'appropriation repose sur une relation de rivalité entre deux individus partageant un désir commun: celui d'acquérir un objet. Comme dans tout processus d'imitation il y a un "imitant" et un "imité", Girard nomme le premier "sujet", "disciple" et le second "modèle", "maître" ou "médiateur". C'est ce dernier qui sert d'initiateur.

Le médiateur désigne au sujet l'objet à convoiter. D'une part, quand le processus d'imitation réfère à un apprentissage, Girard parle de médiation externe. Celle-ci ne génère aucune rivalité. C'est le cas, par exemple, entre enfants et parents, entre élèves et éducateurs. D'autre part, quand la mimésis implique une appropriation ou une acquisition quelconque, le médiateur et le sujet sont susceptibles d'entrer en conflit.



Autrement dit, après que l'objet soit désigné, la rivalité s'installe, le médiateur devient à la fois idole et obstacle, d'où naissent les interférences mimétiques. Le médiateur est idole en ceci qu'il est posé en modèle parfait aux yeux du sujet. Dans le médiateur valorisé se trouve la valorisation du sujet. Par la suite, ce même médiateur devient obstacle dans la mesure où il "possède" l'objet et "s'oppose" à ce que le sujet se l'approprie et devienne en quelque sorte son égal.

Ce processus d'appropriation est sous le contrôle du médiateur. Dans un premier temps, il a intérêt à ce que le sujet l'imite. Dans un second temps, alors que le sujet vient à trop lui ressembler, il réagit pour préserver son exclusivité et son unicité. Dès lors, le sujet est confronté à un double impératif contradictoire: celui de l'imitation et de la non-imitation.

#### 1.4. "Double Bind".

À ce moment, Girard emprunte à Gregory Bateson<sup>(12)</sup> des éléments de sa théorie de la communication élaborée, entre autres, à partir d'études sur la schizophrénie. Selon Bateson, l'enfant qui serait exposé en permanence à des situations de double contrainte, c'est-à-dire au jeu contradictoire simultané du "imite-moi", "ne-m'imites-pas", en vient à perdre toute confiance à l'égard du langage. Il peut donc se fermer, à la longue, à tout message linguistique et présenter, éventuellement, d'autres réactions de type schizophrénique. Pour Girard, cette interprétation est intéressante, étant donné qu'elle suppose que l'ordre informationnel s'instaure sur un fond de désordre et peut toujours retourner au désordre. Selon Girard, ces notions d'ordre informationnel, expliquent bien l'équilibre rituel des sociétés humaines. Il souligne cependant l'absence d'allusions relatives au contexte religieux et culturel et à l'élément victimaire dans la conception batesonienne du "double bind".

En somme, le désir n'est pas spontané chez le sujet. Il exige la présence de l'autre, le médiateur, pour prendre forme. Le désir est initialement tourné vers un objet, mais comme le suppose Girard et l'illustre la théorie de Bateson, il va se transformer rapidement par le processus du "double bind". Par celui-ci, le désir d'appropriation ne se restreint plus à l'objet, il s'imprègne, s'assemble, s'identifie au médiateur.



*"Le prestige du médiateur se communique à l'objet désiré et confère à ce dernier une valeur illusoire".*<sup>(13)</sup> On voit, ici, clairement apparaître une des dimensions du phénomène de "symbolisation" propre à l'être humain. Au départ, c'était la rivalité pour l'objet. Le médiateur, tout comme le sujet, désirait cet objet mais à force de combat, l'objet n'est plus la cause du besoin d'appropriation; c'est le prestige du médiateur que le sujet cherche à acquérir par cet objet.

Dans son volet moderne, la violence humaine procède du désir d'appropriation de l'objet proposé par l'autre. Plus la rivalité augmente, plus l'objet symbolisé prend de la valeur et les deux antagonistes sont prêts à tout pour l'acquérir et/ou le préserver. Dans la réalité, chacun des deux rivaux occupe successivement les positions de sujet et de médiateur. On ne peut plus différencier les partenaires l'un de l'autre; c'est ce que Girard nomme le rapport des doubles.

#### 1.5. Le conflit.

Il y a au départ un médiateur et un objet, puis dispute pour l'objet. Mais plus le conflit s'exaspère, plus il se détache de l'objet pour se fixer sur l'obstacle que chacun des adversaires constitue l'un pour l'autre. À ce moment précis, c'est la notion de prestige qui entre en jeu. Tout se construit au niveau des rapports entre les rivaux mimétiques, chacun étant à la fois modèle et disciple de l'autre. Tout se résume au combat dans un but de "domination". C'est ainsi que Girard en est arrivé à observer un processus de violence sans fin qui s'entretient de lui-même. La violence s'installe comme seule et unique issue. Elle devient l'enjeu du désir "métaphysique", ce qui amène Girard à poser que<sup>(14)</sup>: *"...la violence est à la fois l'instrument, l'objet et le sujet universel de tous les désirs".*

Par ailleurs, il semble, comme le montrent les études girardiennes sur les romans, que la rivalité demeure insoluble au fil du temps. Chez les premiers êtres humains, le mimétisme aurait été si intense et les rivalités si violentes que toute organisation sociale était rendue impossible. Pourtant, il y a eu organisation sociale. Comment? Pourquoi? À partir de l'étude des peuples et civilisations qui nous ont précédés, et



de leurs mythes, Girard propose de voir comment l'être humain s'y est pris pour canaliser cette violence et permettre l'émergence de la culture, au-delà de la simple lutte pour la survie.

Dans ce qu'il dénomme comme une "nouvelle anthropologie", Girard scrute les moyens dont se servaient les êtres humains des époques passées pour expulser la violence et constate que ces moyens illustrent une méconnaissance du mécanisme mimétique.

Parmi ces moyens, se retrouvent d'abord les tabous et les interdits mimétiques, puis, dans un second temps, la réalisation des rituels, mettant en oeuvre le mécanisme de la victime émissaire. Voyons en quoi ce mécanisme consiste pour Girard.

#### 1.6. Rôle de la victime émissaire.

Le rôle de la victime émissaire est de prendre sur elle la violence pour préserver la cohésion sociale. Cette victime doit avoir des caractéristiques précises, pour bien remplir ce rôle. Elle doit faire partie de la communauté, être active dans les divers domaines de la vie humaine et pourtant, elle doit se détacher et se différencier de la norme par certains caractères extérieurs stéréotypés qui font "qu'en apparence" elle semble plus extérieure qu'intégrée à la communauté.

C'est donc à partir de quatre stéréotypes précis que Girard décrit la victime émissaire<sup>(15)</sup>. Le premier stéréotype découle de l'isolement des individus, en fonction de désastres naturels ou sociaux qui ont entraîné des accusations non fondées. Le deuxième représente les accusations stéréotypées (e.g. les Juifs qui empoisonnaient les rivières au Moyen-Âge). Il arrive aussi que les victimes d'une foule soient tout à fait aléatoires ou qu'elles ne le soient pas et les crimes dont on les accuse peuvent être réels ou non (crimes indifférenciateurs). Le troisième stéréotype est dû à l'apparence de certaines catégories sociales (minorités ethniques, religieuses) qui tendent à polariser contre elles les majorités. Ceci peut être dû aussi à certains critères physiques (e.g. maladie, folie, difformités génétiques ou accidentelles) ou encore à des qualités extrêmes: la beauté ou la laideur, la richesse ou la misère, la puissance ou la faiblesse, etc. Le quatrième stéréotype, c'est la violen-

ce elle-même, puisque c'est le fait de rejeter sur les victimes la responsabilité de la crise et d'agir sur celle-ci en détruisant les victimes ou tout au moins en les expulsant de la communauté. Girard découvre, à partir des mythes, les persécutions et le schème transculturel de la violence collective.

Lorsqu'un conflit survient dans la communauté, tous les regards se portent spontanément et unanimement, sans que l'on sache trop pourquoi, sur la victime émissaire. C'est alors que l'on distingue le double attribut de la victime, et qui fait qu'elle est dite "sacrée". D'une part, elle est maudite, sa différence devenant la cause, la source d'un conflit. D'autre part, elle est bénie parce qu'une fois sacrifiée, immolée, tous retrouvent leur place dans la communauté, sans ressentir de rivalité. La victime morte, le double monstrueux qu'elle était venue incarner pour chaque membre de la communauté n'est plus et le mécanisme de la violence est alors bloqué artificiellement grâce au sacrifice.

Il faut noter qu'il n'y a aucune trace de culpabilité, ni chez la victime, ni chez les membres de la communauté. De plus il n'est aucunement nécessaire, bien que cela ne soit pas exclu, que la future victime ait commis quelque délit envers le groupe. Elle n'a pas à être coupable pour être désignée comme victime. Girard dira en effet <sup>(16)</sup> "...les traits monstrueux attribués à la victime émissaire expliquent qu'on puisse lui chercher des remplaçants parmi les animaux aussi bien que parmi les hommes. Cette victime va servir de médiateur entre la communauté et le sacré, entre le dedans et le dehors".

On voit ici que la disparition spontanée (ritualisée et symbolisée dans le cas des sacrifices d'animaux) du médiateur - incarné par la victime - permet au sujet qui est constitué des membres de la communauté, de s'approprier l'objet qui est, ici, la cohésion sociale, la redécouverte de l'identité culturelle et/ou communautaire.

Ainsi, la communauté évacue, de façon voilée, une annonce quelconque de violence qu'un événement a entraînée, en sacrifiant une victime qui a tous les torts, sans que le groupe n'ait à reconnaître aucune responsabilité. La source de la violence, qui est en fait dans les individus, n'est donc pas résolue de l'intérieur mais canalisée vers l'extérieur.

### 1.7 Religieux: interdits - rites.

Par là, Girard donne un sens nouveau à l'origine du religieux. Le religieux serait fondamentalement basé sur la violence puisqu'il prend sa source dans le sacrifice et celui-ci est toujours le sacrifice d'une victime émissaire. La violence incontrôlée se trouve canalisée par une violence restreinte ou voilée (dans le cas des rites). Le religieux a deux niveaux: l'interdit et le rite. Dans l'interdit, on retrouve les obligations à suivre certains comportements. Son intérêt réside en ce que<sup>(17)</sup>: *"...si les objets interdits sont toujours les plus proches et les plus accessibles, c'est parce qu'ils sont les plus susceptibles de provoquer les rivalités mimétiques entre les membres du groupe"*.

C'est par l'observance des interdits que la communauté se protège et évite tout conflit dévastateur. C'est le manque de respect à un interdit qui va engendrer la rivalité mimétique et obliger le recours aux rites. *"Le rite est appelé à fonctionner en dehors des périodes de crise aiguë; il joue un rôle non pas curatif, on l'a vu, mais préventif"*<sup>(18)</sup>.

Les rites constituent donc la reproduction de ces mêmes gestes sacrificiels face à la victime qui ont, une première fois, réussi à évacuer la violence. Avec le temps, les rites se sont raffinés et c'est grâce à sa capacité d'abstraction que l'être humain est arrivé à en faire, dans certains cas, de purs symboles.

### 1.8 Sacrifice - crise sacrificielle.

Si le sacrifice est l'ultime étape du rite, il faut qu'il apparaisse aux sociétés religieuses comme la conclusion de la crise mimétique. C'est l'unanimité de la communauté qui s'affirme dans l'acte sacrificiel et cette unité surgit au paroxysme de la crise des différences. Au moment où la communauté se voyait déchirée par la discorde, le sacrifice vient masquer les différences et freiner les désirs de vengeance.

Les êtres humains vont se servir de ce modèle religieux afin de maintenir l'équilibre communautaire pour établir, par la suite, toutes les institutions culturelles et sociales dont ils ont besoin, non seulement pour survivre, mais en vue de progresser, d'améliorer leurs conditions de vie. En ceci, Girard dit rejoindre l'intuition de Durkheim, à savoir, que

le religieux fonde le social.

Girard<sup>(19)</sup>, tout en étant d'accord avec l'intuition de Durkheim, dit que le mécanisme de la victime émissaire permet de donner un contenu concret à l'intuition encore vide de Durkheim sur le religieux et le social. Il affirme qu'entre le moment de l'événement fondateur et celui des formes religieuses concrètes, il y a toujours des désordres, des déficiences, des interruptions dues à l'inaccessibilité de la vérité - qui est "sociologique" - c'est-à-dire que la crise demeure inexplicquée même après qu'on ait réagi pour la résoudre. Girard termine son explication en y amenant le rôle de la victime émissaire.

Girard va encore plus loin en dénonçant cette méconnaissance de l'être humain. Celle-ci lui sert à contourner la violence en la projetant hors de lui-même dans toutes sortes d'institutions. Elle lui permet d'éviter la culpabilité et de poursuivre ses désirs de conquête, sans se soucier des dangers profonds de la rivalité mimétique qui l'habite dans ses rapports quotidiens avec les autres, ses semblables. C'est dire que la vérité sociale de la violence est en quelque sorte expulsée en même temps que la victime hors de la communauté et de la culture.

La violence régie par les interdits et les rites est encore de nos jours facilement observable. Par exemple, nos systèmes judiciaires, par leurs lois et leurs amendes ou condamnations, se veulent garants de la paix sociale en jugeant et condamnant des personnes sans faire porter de torts à la société. On retrouve là le mécanisme même de la victime émissaire observé dans les sociétés primitives, bien qu'il soit ici plus symbolique et voilé à cause de la complexité légale des sociétés. De plus, les problèmes de violence ne semblent guère davantage résolus. Mais alors que se passe-t-il quand le rite ou l'interdit ne parvient pas à canaliser la violence et à rétablir l'ordre culturel et social?

Girard développe l'idée de crise sacrificielle pour expliquer ce qui arrive. Dans les civilisations hiérarchisées et complexes, ce ne sont plus les objets qui sont désirés mais les valeurs humaines, c'est-à-dire la richesse, la beauté, l'intelligence, etc. Autrement dit, on ne parle plus d'Avoir mais d'Être et cet être, c'est l'autre, celui qui est identifié à l'objet des désirs. N'ayant plus de recours (interdits ou rites)

pour résoudre une situation de rivalité, le sujet désirant n'a plus d'autre choix que la violence. *"Les hommes réussissent d'autant mieux à évacuer leur violence que le processus d'évacuation leur apparaît, non comme le leur mais comme un impératif absolu, l'ordre d'un dieu dont les exigences sont aussi terribles que minutieuses"*(20).

La violence devient à un tel point obsédante que l'être humain, sujet désirant, finit par la croire extérieure et supérieure à lui. De là, l'intuition que la violence n'a pas d'existence propre. C'est le désir qui existe. La violence, pour Girard, c'est l'essence même du désir qui surgit de l'autre. En neutralisant autrui, les êtres humains croient détruire la violence que cet autre porte en son désir.

La crise sacrificielle serait-elle sans solution? Girard élargit encore ses perspectives et attribue à l'humain la violence et la méconnaissance du désir mimétique. Il propose une relecture des textes judéo-chrétiens à partir de son hypothèse du désir mimétique. Il incite à voir le modèle parfait qu'incarne le Christ, contrairement aux autres mythes (Oedipe, Prométhée) qui voilent plus qu'ils ne révèlent.

#### 1.9 Textes Judéo-chrétiens.

Pour Girard, le Christ, c'est celui qui révèle tout. Girard observe que, plus souvent qu'autrement, les chrétiens ont fait du Christ un mythe, c'est-à-dire qu'ils ont réinterprété le message chrétien de la même façon que tous les autres mythes, en s'en servant pour voiler l'origine de la violence. De fait, selon Girard, les textes judéo-chrétiens sont trop révélateurs pour en rester là. Avec l'arrivée du Christ et du Nouveau Testament, s'ouvriraient un nouveau modèle et une nouvelle perspective de vie. Tout d'abord, ces textes révèlent la présence du sacrificiel aux dépens duquel s'exerce tout rapport de domination. Le Christ montre que ce sont les êtres humains qui prêtent des sentiments violents à Dieu. Leur seule religion étant jusque là d'établir l'ordre et la paix, ils pouvaient justifier toute immolation ou condamnation en se servant de la communauté. Ce que le Christ manifeste par sa mort-résurrection, c'est justement le fait que les êtres humains se soumettent à l'esclavage de la violence. Son message est l'amour de Dieu et de son prochain, ce qui fait que l'être humain doit dire non à la rétribution et à la réciprocité (met-

tre fin à l'engrenage mimétique de même qu'à la violence contagieuse).

Il faut que l'être humain en arrive à partager avec le Christ son modèle d'amour unique et réconciliateur, non plus seulement en fonction de sa survie et de son progrès, mais pour qu'il puisse connaître à son tour le terme de la crise mimétique par la réconciliation de tous contre la violence. Pour Girard, enfin, le Christ est la seule solution contre l'escalade de la violence et l'auto-destruction du monde.

Dans cette première partie, nous avons vu, de façon succincte, les neuf idées principales que Girard met en évidence à travers ces oeuvres. Celles-ci ont été nommées et explicitées de façon brève pour comprendre la démarche girardienne. Dans le second chapitre, notre attention portera essentiellement sur le désir et la mimésis. Ces concepts étant à la base de la thèse girardienne, il nous semblait d'autant plus important de les éclaircir davantage.

Notes et Références du Chapitre I

- (1) GIRARD, René, Mensonge romantique et vérité romanesque, Éditions Bernard Grasset, Paris, 1961.
- (2) GIRARD, René, (1972), op.cit.
- (3) GIRARD, René, (recherche avec Jean-Michel Oughourlian et Guy Lefort). Des choses cachées depuis la fondation du monde, Éditions Grasset & Fasquelle, Paris, 1978.
- (4) GIRARD, René, Le bouc émissaire, Éditions Grasset & Fasquelles, Paris, 1982.
- (5) GIRARD, René, (1978), op.cit., p.252.
- (6) Idem, pp.416 à 419.
- (7) MORIN, Lucien, Violence et Vérité, Éditions Bernard Grasset, Paris, 1985, pp.301 et suivantes.
- (8) GIRARD, René, (1978), op. cit., p.318-380.  
Voir aussi, Morin, Lucien, Éduquer à la paix, Éditions St-Yves Inc, Ottawa, Canada, p. 29.
- (9) GIRARD, René, (1978), op.cit., p.18.
- (10) LORENZ, K, (1969), op. cit., pp.6-245-262.
- (11) GIRARD, René, (1978), op.cit., pp.18.
- (12) Idem, pp.412 et 413.  
Voir aussi pour une interprétation du rôle de la double contrainte dans les comportements agressifs, Larochelle, Marie, (1984), op.cit., pp.66 à 70.

- (13) GIRARD, René, (1961), op. cit., p.25.
- (14) GIRARD, René, (1972), op. cit., p.215.
- (15) GIRARD, René, (1982), op.cit., pp.26 à 33.
- (16) GIRARD, René, (1978), op.cit., p.98.
- (17) Idem, p.108.
- (18) GIRARD, René, (1972), op.cit., p.154.
- (19) AUBRAL, François; DEGUY, Michel; DOMENACH, J.M.; LUCCIONI, Eugénie; MOURRIER, Maurice; PACHET, Pierre; PANOFF, Michel et THIBAUD, Paul; "Discussion avec René Girard", Esprit, no 429, novembre, Paris, 1973, p.532.
- Dans un autre article, Alfred Simon note que Girard reproche à Durkheim de n'avoir pas vu quel obstacle formidable la violence opposait à la formation des sociétés humaines, en s'appuyant encore une fois sur le mécanisme victimaire. "Les masques de la violence", Esprit, no 429, Paris, novembre, 1973, p.571.
- (20) GIRARD, René, (1972), op.cit. , p.27.



## Chapitre II

Analyse des principaux concepts de l'hypothèse girardienne.

### 2.1 Exploration des concepts de mimésis et de désir chez Girard.

Dans ce chapitre, nous reprendrons les concepts de mimésis et de désir, mais avec l'intention, cette fois, de les décrire plus en profondeur, afin de mieux saisir l'originalité de la conception girardienne et de mieux la distinguer d'autres conceptions.

En premier lieu, il importe d'aborder le phénomène de la mimésis ou de l'imitation en tant que fondement de la culture humaine. L'être humain, quel qu'il soit et d'où qu'il provienne, est fondamentalement imitateur. Platon et Aristote ont marqué la tradition occidentale par leurs analyses de l'imitation chez l'être humain. Mais René Girard prétend aller plus loin en révélant des aspects qui lui semblent plus significatifs mais demeurés inconnus jusqu'à ce jour, tel l'aspect conflictuel de l'imitation. Ce thème, il le reprend à travers ses oeuvres et lui donne le nom distinct de mimésis, parce qu'il perçoit qu'il y a deux modes possibles d'imitation: un mode d'apprentissage et un mode conflictuel.

L'affirmation de Girard<sup>(1)</sup>: "*...l'homme est premièrement et fondamentalement un être d'imitation*", présuppose que l'imitation est à la base de toute relation. Ainsi, dès son plus jeune âge, l'être humain imite (e.g. au niveau des paroles, des gestes ou des habitudes de vie); imitation purement acquisitive, mais qui peut aller jusqu'à une imitation

beaucoup plus raffinée, soit celle dite "symbolique" ou "abstraite". Piaget affirme, avec d'autres auteurs<sup>(2)</sup>, que cette forme d'évolution non instinctive est nécessaire aux enfants pour comprendre et agir.

Il faut se rappeler que contrairement à Piaget, pour qui l'imitation se fait tout au cours du stade sensori-moteur et s'estompe après l'égoïsme, Girard considère l'imitation comme étant une conduite développementale permanente, continue, de l'être humain face aux différents modèles qui se présentent à lui tout au long de sa vie. En d'autres termes, l'individu ne pourrait se concevoir qu'avec tous les autres êtres vivants. Ceci constitue l'hypothèse centrale de la théorie girardienne<sup>(3)</sup>: *"...Il n'y a rien ou presque, dans les comportements humains, qui ne soit appris, et tout apprentissage se ramène à l'imitation"*. Ce que l'homme fait est toujours à l'origine, imité.

L'être humain imite ce qu'il voit dès sa naissance - c'est-à-dire l'autre - et c'est dans cette perspective qu'il a à satisfaire ses besoins, car il est toujours face à face avec cet autre. Mais est-ce à dire que les êtres humains sont tous identiques? Non, car par-delà l'individualité psycho-biologique de chaque être humain, il faut aussi comprendre que c'est l'imitation qui finit par produire des alter ego. Notons immédiatement que l'être humain à partir de ce moment se distingue de l'animal. Jusqu'ici le but premier de la mimésis, autant chez les espèces animales que chez l'espèce humaine, était l'assouvissement des besoins vitaux, à cette différence près que lorsque l'animal est rassasié il ne cherche pas plus loin, alors que l'être humain, lui, poursuit toujours des satisfactions de plus en plus grandes.

*"Pour qu'il y ait désir dans la seule acceptation qui nous est accessible, la nôtre, il faut que les interférences mimétiques portent, non plus directement sur les instincts et appétits animaux, mais sur un terrain radicalement modifié par l'hominisation, autrement dit par l'action accumulée d'interférences mimétiques et de refontes symboliques innombrables"*<sup>(4)</sup>.

Selon Girard, l'être humain viserait toujours de nouvelles formes de satisfactions tendant vers diverses conceptions qu'il se fait de l'idéal.

Depuis l'époque platonicienne, on dit couramment que tout être humain au plus profond de lui-même désire un bonheur qui le comble absolument, éternellement. Selon Girard, si l'être humain désire l'Être, il désire aussi, tout simplement "être". Dans la médiation, l'être humain se considère comme faible par rapport à l'autre et c'est cette faiblesse qu'il veut fuir dans la divinité illusoire de l'autre. L'être se sent désespéré de ne pas être dieu, il regarde donc l'autre comme l'absolu qu'il voudrait être. Même lorsqu'il réussit à s'agripper à cet autre, à l'imiter dans toutes ses performances, l'être humain ne se restreint pas à jouir de ce bonheur immédiat, il recherche un être encore plus prestigieux et idéalisant, tout en se rendant compte à la fois qu'il ne pourra jamais être cet absolu. Girard souligne d'ailleurs qu'il y aurait plusieurs liens à établir en rapport avec le sado-masochisme.

Le masochisme, selon l'hypothèse girardienne, tient au fait que nous imitons le désir des autres et se conçoit à partir des rivaux et des obstacles qui surgissent à tout instant devant nous. Le désir ne comprend pas pourquoi le modèle se transforme en obstacle, mais cette transformation a toujours lieu. Le désir se jette tête baissée dans la seule échappatoire qui lui reste, soit les objets qui ne se laissent pas posséder, les rivaux qui s'annoncent imbattables, les ennemis irréductibles.

*"Ce que le sujet dit masochiste veut reproduire, c'est le rapport d'infériorité, de mépris et de persécution qu'il croit entretenir ou entretient réellement avec son modèle mimétique. Du côté du sadisme, le sujet peut jouer son propre rôle, le rôle de la victime, il peut aussi jouer le rôle du modèle-persécuteur, et c'est ce qu'on appelle le sadisme. Le sujet n'imité donc plus le désir du modèle lui-même".(5)*

### 2.1.1 Le désir triangulaire.

À partir de cette explication, le désir ne peut plus se voir à travers la position classique, c'est-à-dire de façon linéaire, Sujet-Objet. Comme le montre Girard, l'être humain a besoin de l'autre, de l'hypermimétisme, pour connaître, pour se diriger et s'insérer correctement dans la culture. Girard décrit ainsi, la structure du désir mimétique<sup>(6)</sup>:

*"La ligne droite est présente, dans le désir de Don Quichotte, mais elle n'est pas*

*l'essentiel. Au-dessus de cette ligne, il y a le médiateur qui rayonne à la fois vers le sujet et vers l'objet. La métaphore spatiale qui exprime cette triple relation est évidemment le triangle".*

Dans un premier temps, Girard imbrique dans la relation Sujet-Objet le rôle de l'autre. Il essaie par la suite d'établir, entre les deux processus fondamentaux qui sont le désir d'un objet et l'imitation de l'autre, une relation immédiate. Un simple rappel nous aidera à mieux nous rendre compte de ce que Girard énonce. La relation entre le sujet et l'objet ne peut se faire qu'à travers l'autre, car c'est lui le médiateur (l'initiateur, le maître) qui se voit chargé d'aider, d'amener le disciple (le sujet, l'initié) à prendre position vis-à-vis de ce qu'il désire. Ce temps marque l'époque de l'apprentissage par imitation, époque à laquelle l'initiateur indique à l'initié ce qu'il faut apprendre et retransmettre afin de s'intégrer à la société. Ce qui importe, pour éviter le conflit, c'est de garder la distance entre l'initiateur et l'initié, c'est-à-dire empêcher le désir selon soi de copier, de concurrencer le désir selon l'autre. L'importance du rôle de la distance apparaît par la perte des différences<sup>(7)</sup>. "*Là où les différences sont trop faibles il y a risque de conflit*", c'est-à-dire que lorsqu'il n'y a plus qu'un seul et même désir provenant du médiateur et de l'initié, il y a rivalité. Girard conclut que, par interaction mimétique, l'on finit par imiter le désir de l'autre, puisque, par interférence mimétique, le désir devient source de conflit.

*"...la réflexion girardienne pose l'objet d'une manière à la fois moins déterminée et plus structurée: l'objet est d'abord désiré comme objet-du-désir-de-l'autre. La conscience du sujet saisit sans doute l'objet comme un en-soi, mais l'essence du rapport est dans la médiation"<sup>(8)</sup>.*

Ainsi, tout au long des discours girardiens, il faudra garder en tête la structure triangulaire du désir - l'objet, le sujet, l'autre - et surtout retenir la place du tiers comme étant toujours présente à la naissance même du désir. Devant l'autre, on fait plus que croire en ses indications, on finit même par s'agenouiller. Ainsi la quête d'un objet matériel et visible peut donc laisser la place à un objet invisible et ontolo-

gique (l'être de l'autre), sans que la structure triangulaire du désir mimétique ne varie. Le désir girardien a cette caractéristique importante qu'il inclut toutes les formes du désir, y compris le "désir métaphysique". Dans Mensonge romantique et vérité romanesque, il est dit que l'objet change à chaque aventure mais que le triangle demeure. C'est cela que Girard retrouve aussi chez tous les grands romanciers - Stendhal, Proust, Dostoïevski, etc. - et qui lui fait dire<sup>(9)</sup>: *"Tout désir en imite un autre: la relation première n'est point celle du désir à son objet, elle est celle qui naît de l'imitation"*.

En d'autres termes, tout ce qui touche au désir est toujours puissamment influencé par l'autre, autant l'espace où il naît, son intensité, son efficacité, sa profondeur ou son but à atteindre. Tout est constamment "effet-cause" de cet autre, sans lequel aucun désir ne peut naître, ni trouver un espace social apte à l'amener à maturation. Ainsi, on ne peut se limiter à voir le seul mouvement du sujet vers l'objet, on doit aussi constater un manque de désir du sujet lui-même (niveau individuel). Le schéma triangulaire tient compte du fait que le désir de l'être humain ne naît qu'à partir de ce que l'autre lui propose ou lui promet et, à ce titre, on reconnaît que c'est dans l'intersection de l'autre et du soi que le désir prend sa forme et sa vigueur (médiation externe, interne). Le désir ne vise donc pas seulement l'objet matériel, mais il succombe à cette fascination que le médiateur provoque.

Mais le médiateur n'est pas uniquement celui qui initie le désir, il est aussi être désirant. Concrètement on se retrouve donc, la plupart du temps, avec deux sujets désirants, le rôle du médiateur étant joué alternativement et souvent inconsciemment par l'un et l'autre des partenaires mimétiques. Comme dans un jeu de reflets, la distance qui démarquait le sujet du médiateur n'existe plus et les deux sujets ne pouvant se fondre dans un seul deviennent obstacles l'un pour l'autre. Girard précise<sup>(10)</sup>: *"Le médiateur ne peut plus jouer son rôle de modèle sans jouer également, ou paraître jouer, le rôle d'un obstacle"*.

A partir de là on peut donc affirmer, en s'appuyant sur Éric Gans<sup>(11)</sup>, qu'il y a osmose, par le biais de la mimésis, entre le sujet et le médiateur. Cette osmose provient du fait qu'il y a un rapprochement im-

portant entre les deux inter-individualités (sujet-médiateur). On peut même aller plus loin en énonçant qu'il peut y avoir transubstantialité du désir dans le cas de la médiation interne. Décrivons un peu ces concepts et leurs implications.

En inférant que le désir humain fait partie du champ de la socialité (la communauté et ses institutions), on peut avancer que ce champ traverse tous les individus quels qu'ils soient. La socialité serait donc constituée du sous-ensemble des "autres", c'est-à-dire des modèles personnels, institutionnels et religieux. Or, tout sujet étant une entité isolée, il se voit inexorablement restreint à agir ou à être à partir des modèles initiés par ces "autres". *"C'est reconnaître qu'en tout et pour tout ce qui touche au désir, l'espace de sa naissance et celui de son déploiement, est partout et toujours commandé par cette présence de l'autre"*(12).

L'image du triangle n'est donc convaincante que si elle permet de mesurer cet écart entre le sujet et les autres. Pour atteindre cet objectif, il suffit de faire varier la distance qui sépare le "médiateur" du "sujet désirant" dans le triangle. *"...La distance entre le médiateur et le sujet est d'abord spirituelle. Le sujet-héros de la médiation externe proclame bien haut la vraie nature de son désir. Il vénère ouvertement son modèle et s'en déclare le disciple"*(13).

Par contre dans la médiation interne, l'imitation ne porte pas seulement sur un modèle. L'élan vers l'objet est au fond l'élan vers le médiateur et le médiateur ne reste pas limité à son rôle de modèle; il désire lui aussi posséder cet objet. Le disciple est fasciné par son modèle. Le disciple ne songe plus qu'à se défaire des liens de la médiation. Ces liens sont pourtant plus solides que jamais car l'hostilité apparente du médiateur, loin d'amoindrir le prestige de ce dernier, contribue à l'accroître. Le sujet éprouve donc pour ce modèle un double sentiment: la vénération et la haine. Enfin, seul le modèle peut susciter ces deux sentiments contraires, car il n'y a que lui qui peut empêcher de satisfaire le désir qu'il a lui-même suggéré:

*"...c'est la forme paroxystique du conflit engendré par la médiation interne. C'est ainsi qu'à mesure que le médiateur se rapproche, son rôle grandit et celui de l'ob-*

*jet diminue. Ce n'est pas en son médiateur qu'il désire, c'est plutôt contre lui. Seul l'intéresse, au fond, une victoire décisive sur ce médiateur insolent"(14).*

Pour se défaire des liens de dépendance envers son modèle, le sujet doit affirmer que son propre désir est antérieur à celui de son rival. Ce n'est donc jamais lui, à l'entendre, qui est responsable de la rivalité; c'est le médiateur. Le médiateur devient vite un ennemi et la réciprocité est aussi vraie.

La rivalité ne peut qu'exaspérer la médiation; elle accroît le prestige du médiateur, renforce le lien qui unit l'objet à ce médiateur, et contraint ce dernier à affirmer hautement son droit ou son désir de possession. Le sujet ne peut plus alors se détourner de l'objet. C'est à cet objet et à lui seul que le médiateur communique son prestige, en le possédant ou en désirant le posséder. On peut illustrer ce qui précède avec deux exemples: un de Stendhal et l'autre de Durkheim.

#### 2.1.2 Exemples tirés de Stendhal et Durkheim.

Pour Girard, Stendhal parle des sentiments modernes<sup>(15)</sup>: *"...l'envie, la jalousie et la haine impuissante, en les associant à ce besoin d'imitation dont le XIX ième siècle, au dire du romancier, est tout entier possédé".*

Stendhal ne cherche pas autre chose que la source de ce "poison spirituel" dans l'imitation passionnée d'individus qui sont, au fond, des égaux et que l'on dote d'un prestige arbitraire. Selon Stendhal, tous les désirs portent sur des abstractions; ce sont des désirs de tête. Les joies et les souffrances ne s'enracinent pas dans les choses; elles sont spirituelles. C'est aussi parce que la médiation interne triomphe dans un univers ou s'effacent, peu à peu, les différences entre les êtres humains.

Quant à Emile Durkheim, il mentionne, dans le passage "du simple au composé"<sup>(16)</sup>, que la société primitive se crée à partir de la juxtaposition de groupes semblables (e.g. une tribu est formée d'un certain nombre de familles ou de clans qui sont tous de même nature et qui remplissent les mêmes fonctions). Le principe qui est à la base d'une telle collectivité n'est donc pas la diversité des groupes et des personnes,



mais leur ressemblance. C'est ce que Durkheim a appelé la solidarité mécanique. À cette solidarité correspond un état fort de conscience collective parce qu'une telle société, pour survivre, ne peut tolérer les dissemblances, les originalités ou les particularismes, autant chez les individus que dans les groupes.

Avec l'avènement de la société moderne et, surtout, à partir de l'évolution progressive de la division du travail, c'est le principe de la diversité des personnes et des groupes qui va primer: principe contraire, non plus basé sur les ressemblances mais sur la complémentarité des diversités. Durkheim parlera alors de solidarité organique. La coopération ne sera plus spontanée, comme antérieurement, mais plutôt inscrite dans le fait même de l'interdépendance des parties (êtres humains, groupes, sociétés). L'autonomie personnelle ne résulte plus d'une absence de normes, de règles, de modèles, de contrôles sociaux, mais d'une affirmation du sujet. C'est ce que Durkheim a mis en évidence dans son étude sur le suicide<sup>(17)</sup>. D'après lui, l'absence de normes et, par conséquent, de modèles imitables est de nature à engendrer les suicides, la délinquance, la criminalité, etc.

Dans la société industrielle on encourage la diversité entre les personnes aussi bien qu'entre les groupes, la dissemblance plutôt que la ressemblance, la complémentarité plutôt que l'identité. Ceci nous donne aussi une idée de l'étendue du concept d'altérité, qu'il s'agisse de relation entre deux personnes, deux groupes, deux sociétés, deux pays, deux cultures, etc. La structure du désir triangulaire s'applique toujours.

Que conclure des réflexions précédentes? L'objet n'est qu'un moyen d'atteindre le médiateur. C'est l'être de ce médiateur que vise le désir. *"Le sens de la médiation est particulièrement clair aux deux "extrémités" du désir"*<sup>(18)</sup>.

### 2.1.3 Fascination et double.

Le sujet rêve d'assimiler le médiateur, il veut devenir l'autre sans cesser d'être lui-même. Pour comprendre davantage le désir, il faut comprendre son sens "métaphysique". Ainsi le médiateur, en quelque sorte se déteste<sup>(19)</sup>: *"tout ce qui n'était pas moi, la terre et les êtres,*



*me paraissait plus précieux, plus important, doué d'une existence plus réelle".*

Ce qu'il faut saisir en fait, concerne le rapport entre le niveau d'être d'un individu imitant, et la somme des modèles d'êtres présents dans la communauté et même dans l'environnement plus général des choses. *"Le désir n'est pas une chose se produisant dans un individu (allant de lui vers la chose désirée), comme si cette réalité individuelle était à jamais seule en face de l'objet qu'elle recherche"*<sup>(20)</sup>.

L'être humain ne désire jamais seul, mais par le biais de l'intersubjectivité: Dieu étant mort, c'est à l'être humain à prendre sa place. Ceci nous donne à penser que chacun se croit seul à vivre de ce "manque", essayant ainsi de le conquérir par tout cet autre qui, à ce moment-ci, joue bien son rôle de modèle-idole. Enfin, on peut concevoir différentes situations possibles, découlant de la relation entre le sujet et le médiateur telle que nous venons de l'étudier.

Dans un premier temps, il y a la "soumission" qui est un type de retrait (aussi vécu dans le monde animal) sous le mode de l'inhibition de l'action. Dans un second temps, on peut aussi considérer la fuite, qui a été approfondie par les éthologistes, et est vue comme le refus du combat provenant de l'un ou l'autre des adversaires. Girard encore une fois remarque le même fait. L'animal perd ainsi son statut mais demeure tout de même vivant. La troisième attitude est celle du conflit, élément essentiel du point de vue girardien, car toute relation mimétique peut dégénérer en conflit: c'est à partir du régime de la fascination que le sujet est envahi par l'autre jusqu'au point où toute différence disparaît. Le sujet voit alors son intégrité individuelle menacée, et s'ouvre devant lui la possibilité des trois directions précitées. La violence naît du troisième type de relation, soit celle dite conflictuelle. *"Là où la différence fait défaut, c'est la violence qui menace"*<sup>(21)</sup>.

C'est cela même qui est capital car le sujet, à force d'imitation, veut devenir l'autre ou plutôt s'accaparer le prestige de l'autre. C'est ainsi que Girard explique la perte des différences<sup>(22)</sup>: *"quand les différences se mettent à osciller, plus rien n'est stable dans l'ordre culturel, toutes les positions ne cessent de s'échanger"*. La société

serait également prise au même piège. Nous vivrions dans un monde de doubles qui engendre la fascination et la violence.

Girard décrit les trois directions de la façon suivante. Il appelle la première "l'esclavage du désir"<sup>(23)</sup>. *"Le sujet est totalement fasciné par le désir de l'autre, mais il se sait tellement faible qu'il refuse le combat. Il est celui qui ne peut demeurer dans la vie qu'en se prosternant"*. La seconde que nous nommons "fuite" est décrite de la façon suivante par Girard<sup>(24)</sup>: *"le moi croit réellement en sa divinité, c'est-à-dire à sa propre supériorité sur autrui, mais il n'y croit pas suffisamment pour se passer d'une démonstration concrète; il a besoin de se rassurer par la générosité, le christianisme"*. Le sujet refuse ici encore le combat mais sans se soumettre. Il fuit dans des valeurs arbitraires: l'idéologie, la philanthropie, la religion, la philosophie, la drogue, tout ce qui sépare du réel matériel et donne l'impression de libérer l'être. Enfin, la dernière direction possible, celle du conflit<sup>(25)</sup>: *"c'est le mimétisme qui engendre la rivalité et la rivalité, en retour, renforce le mimétisme"*.

Nous avons vu que le désir dans la mimésis entretient une relation d'être, plutôt que d'avoir. C'est pourquoi, pour décrire le conflit, Girard emprunte à Bateson la notion de "double bind" qui, dans sa forme originale, analysait les psychoses et leurs processus à partir de la théorie de la communication. *"Pour qu'il y ait double bind mimétique au sens fort, il faut un sujet incapable d'interpréter correctement le double impératif qui vient de l'autre en tant que modèle-imite-moi et en tant que rival-ne-m' imite-pas"*<sup>(26)</sup>.

Ainsi, pour Girard, ce concept nous dévoile la notion de la victime émissaire, dont l'implication sera décrite à la section suivante.

## 2.2 Crise sacrificielle et paliers de l'établissement sociétal.

Ce qui constitue, pour Girard, le processus essentiel dans l'évolution des sociétés humaines, c'est le mécanisme victimaire et la crise sacrificielle.

L'imitation est à la base de toute relation; l'être humain ne tend pas de lui-même vers l'objet. S'il le fait, c'est toujours en fonction de

l'autre qui, seul, peut lui attribuer une valeur. Si au début, le sujet ne cherche que l'objet médiatisé, bientôt il veut acquérir l'être de l'autre, ce qui le pousse dans un jeu de conflits sans fin.

Tout ceci indique que les êtres humains se battent d'abord pour l'obtention d'un objet (mimésis d'appropriation) et que, peu à peu, par la suite, ils en oublient l'objet pour bientôt ne penser qu'à imiter l'autre - le sujet imitant chacun des gestes du modèle et le modèle, par fierté, renforçant le premier. Mais à un moment donné, le sujet s'approche jusqu'à pouvoir supplanter le modèle. C'est là qu'éclate la rivalité des antagonistes et, du même coup, la violence. Le modèle veut faire croire au sujet qu'il est capable de contrôle sur la violence et le sujet veut suggérer, lui aussi, la même possibilité. Sans cette symétrie conflictuelle, le modèle et le disciple se confondent; ces antagonistes deviennent les doubles les uns des autres.

Cette crise des différences ne s'arrête pas aux deux antagonistes. Par effet de contagion, elle se propage à la communauté entière, ce qui crée un désordre et nourrit la destruction totale du groupe. La violence se perpétue toujours à partir du désir et du mimétisme, et ce, à tous les niveaux d'organisation sociale.

### 2.2.1 Sacrifice.

Dès l'ère primitive, le sacrifice est apparu comme le moyen d'expulsion par excellence de la violence. C'est à partir de ce mécanisme que l'être humain a canalisé la violence qui risquait d'anéantir complètement la communauté. À cette époque, la violence était vue comme extérieure à l'être humain, comme quelque chose qui venait d'en dehors de lui-même au même titre qu'un cataclysme naturel quelconque. Instinctivement, l'être humain sentait peut-être que la violence naissait au-dedans de lui. Mais, il ne pouvait accepter que la violence provienne de lui-même. Cela l'aurait obligé à remettre en question ses propres désirs qui, par le biais de la mimésis d'appropriation, engendraient la violence. L'être humain a donc créé un artifice capable de justifier sa propre violence, tout en en restreignant sa portée, afin de légitimer ses propres désirs et de préserver la cohésion sociale du groupe. *"La violence humaine est toujours posée comme extérieure à l'homme; c'est pourquoi elle se fond et se con-*

*fond dans le sacré, avec les forces qui pèsent réellement sur l'homme du dehors, la mort, la maladie, les phénomènes naturels"...*(27).

Ainsi, l'être humain a imaginé une violence pure et une violence impure. La fonction du sacrifice est de canaliser la violence impure - celle qui détruit le groupe - et de la faire converger sur un seul et même responsable afin de maintenir la communauté dans une certaine stabilité. *"La violence bonne fait le ciment de la communauté, et les hommes se reconnaissent en elle. La violence mauvaise est rejetée au-dehors: elle n'a plus part à l'humain"*(28).

Pour Girard, il y a donc eu un premier sacrifice fondateur qui a réussi à préserver la communauté de l'auto-destruction. C'est ce sacrifice que répète de façon continuelle l'être humain, mais en y apportant toujours des remaniements fondamentaux qui aboutissent à la symbolisation, sans que la portée et la vigueur du geste ne diminuent.

### 2.2.2 Victime émissaire.

Dans le sacrifice, le rôle de la victime émissaire est justement de se substituer à tous les membres de la communauté et de prendre sur elle toutes les animosités. La victime expulsée, la paix et l'harmonie sont restaurées dans la communauté. Les êtres humains sont alors d'autant plus persuadés que la victime était la seule coupable. Toutefois, la paix et l'harmonie retrouvées ne viennent pas du fait de l'expulsion de la victime mais plutôt de l'unanimité de la communauté et de la reprise par chacun de sa place initiale. Le sentiment de rivalité disparaît temporairement avec la victime sacrifiée. Ainsi, la victime possède un double attribut: d'une part, elle est maudite, du fait du conflit, et d'autre part, elle est bénie, par son sacrifice purificateur. *"Si la victime émissaire peut seule interrompre le processus de destruction, elle est à l'origine de toute structuration, parce qu'elle est changement radical du rapport des hommes à la violence, dans la transformation de la violence elle-même"*(29).

Girard évoque ici le caractère sacré comme étant une pure production de l'être humain afin d'évacuer la violence et surtout de la déshumaniser. Il faut aussi souligner que l'être humain n'est pas conscient du mécanisme victimaire qui favorise l'expulsion de la violence, à cause de son ca-

ractère de mimésis appropriatif. C'est en somme le sacré, introduit par la victime émissaire, qui donne à l'être humain la possibilité de produire sa stabilité: l'ordre et le bien-être. *"Les hommes désormais peuvent vivre, et, en répétant le rituel du sacrifice, ils réactualisent cette réconciliation de la communauté avec elle-même. Ils ne se rendent pas les choses plus claires à la pensée, ils rendent possible l'existence en commun"*(30).

### 2.2.3 Religieux.

Pour Girard, le religieux est au centre de la constitution de la société. Le religieux en est la phase essentielle qui canalise la violence et sa fonction est de perpétuer ou de renouveler les effets du mécanisme victimaire, disant à l'être humain ce qu'il faut faire et ne pas faire pour qu'il ne retourne pas dans la confusion.

C'est ce phénomène de symbolisation du sacrifice fondateur qui a donné naissance au religieux et à ses deux grandes composantes, soit l'interdit et le rite. L'interdit est instauré par le sacrifice au moment même où l'on scinde la violence en deux: la bonne et la mauvaise - la fonction principale des interdits étant de ménager une zone protégée de non-violence, indispensable à la survie et à la culture. Les actes violents se retrouvent donc limités à certaines situations spécifiques sur lesquelles les membres du groupe s'entendent. En respectant les interdits, l'être humain évite de revenir à la phase des doubles. D'ailleurs, l'interdit touche davantage les proches, la famille, les parents, les amis, etc., et dresse des barrières en vue de prévenir la violence.

Alors que les interdits visent à prévenir les gestes susceptibles de déclencher une crise mimétique, les rites, eux, s'efforcent de les reproduire. Les rites rappellent la décomposition, la désorganisation sociale mais surtout, l'harmonie, la paix et l'ordre restauré par la victime émissaire. Ils se développent et se complexifient jusqu'au stade des symboles. Ce n'est donc pas pour qu'ils soient moindres, mais encore plus efficaces. Le rite est un des moyens dont l'être humain dispose pour conserver l'ordre et la paix.

En bref, pour Girard, la mimésis d'appropriation (la rivalité pour le même objet) est le mécanisme qui explique non seulement les interdits

mais aussi les rites et l'organisation religieuse dans son ensemble. Il convient donc de dire que le religieux (interdits et rites) est à l'origine de la survivance de toute société humaine à cause de la mise en branle du mécanisme victimaire. Toutefois, le religieux fait conserver à l'être humain l'idée que la violence lui est extérieure et transcendante. Aujourd'hui, se sont ajoutées au religieux de multiples institutions communautaires, depuis les municipalités jusqu'aux états etc., incluant le système judiciaire qui est beaucoup plus efficace que le religieux. Car, dit Girard<sup>(31)</sup>:

*"Nous pouvons concevoir l'hominisation comme une série de paliers qui permettent de domestiquer des intensités mimétiques toujours croissantes, séparés les uns des autres par des crises catastrophiques mais fécondes car elles déclenchent à nouveau le mécanisme fondateur et elles assurent à chaque étape des interdits toujours plus rigoureux au-dedans et des canalisations rituelles plus efficaces vers le dehors".*

La société humaine a pu ainsi survivre et se complexifier à divers niveaux culturels et technologiques. Ce qui paraissait menaçant à l'époque primitive est devenu anodin pour la nôtre. Ce qui menace aujourd'hui, c'est le contrôle du savoir et des consciences, par les médias, et l'hécatombe nucléaire. Il semble donc que le mécanisme victimaire fonctionne, parce qu'il a assumé le maintien de l'humanité, mais le fait d'avoir voilé la violence dans les artifices de l'impur et du pur aboutit inévitablement à la crise sacrificielle.

Cette crise consiste en la perte des différences entre ce qui est vu comme pur et impur, entre ce qui est interdit et permis. Cette perte de différenciation ouvre la porte à toutes les formes de violence possibles puisqu'il n'y a plus de barrières aux désirs que l'être humain peut imaginer, ni d'unanimité sur les rapports fondamentaux qui doivent régir la vie humaine. Girard ajoute<sup>(32)</sup>:

*"Ce qui caractérise essentiellement les phénomènes religieux, c'est le double transfert, le transfert d'agressivité d'abord et le transfert de réconciliation ensuite. C'est le transfert de réconciliation qui sacralise la victime et il est le premier à disparaître car il ne se produit, de toute évidence, que si le mécanisme joue "à fond" ".*

Chaque nouvelle crise doit se résoudre à travers de nouveaux schèmes victimaires. Or la complexité du monde moderne rend la recherche et la découverte d'une victime potentielle pratiquement improbable. Aujourd'hui, où trouver une victime à la hauteur des antagonismes qui ravagent la vie humaine depuis la famille jusqu'à la planète entière? Dès lors, Girard dit<sup>(33)</sup>:

*"Les hommes sont aussitôt poussés à faire du religieux lui-même un nouveau bouc émissaire, pour ne pas voir, une fois de plus, que cette violence est la leur et ils s'en débarrassent, même alors et plus que jamais, aux dépens du sacré, aussi bien quand ils le vomissent comme aujourd'hui, que quand ils l'adorent comme ils le faisaient auparavant".*

Dans le système judiciaire, les sanctions exemplaires sont souvent de moins en moins efficaces, la valeur que l'on accorde à la vie humaine est tellement relative, selon les individus, que la perte de la vie peut être pour l'un, très grave, et pour l'autre, tout à fait banale. En fait, on pourrait aussi dire que cette crise sacrificielle englobe la crise des valeurs vécues par l'Occident. Girard poursuit en remarquant<sup>(34)</sup>: *"Nous restons capables, en somme, de haïr nos victimes; nous ne sommes plus capables de les adorer"*.

Mais y a-t-il un mécanisme autre, que le mécanisme victimaire, qui soit capable de nous sortir du cycle des crises sacrificielles? Girard répond que oui, mais dans une direction totalement opposée: celle qui consiste à mettre à nu l'origine véritable de la violence. Et c'est à travers l'écriture Judéo-Christienne qu'il la redécouvre. Il voit le Christ comme la seule victime qui a su entrer dans le jeu de la violence sans s'y laisser emprisonner. Girard nous invite donc à relire la Bible à la lumière de sa thèse où est présenté enfin un Dieu plein d'amour qui n'a point besoin de sacrifices pour réconcilier, un Dieu miséricordieux qui pardonne tout à tous, un Dieu qui met à nu la violence qui provient des êtres humains. Girard donne ainsi à penser qu'on ne peut plus vivre aveuglément la folie mimétique sans qu'aussitôt surgisse la violence sans fin. De plus, il affirme qu'il ne s'agit plus de la canaliser ou de la stabiliser, il nous fait reconnaître que seuls la non-vengeance, la non-réciprocité et l'amour, résolvent la crise des différences et tolèrent tout.



Il ne reste maintenant qu'à préciser comment le Christ reformule tout le religieux et révèle la véritable origine de la violence en nous renvoyant à notre propre responsabilité face à nos désirs. Tout s'éclaire quand Girard précise<sup>(35)</sup>: *"Le vrai mystère, donc, pour ce qui est de cette lecture, c'est son absence parmi nous, c'est l'impuissance millénaire de tous les croyants d'abord et des incroyants ensuite à donner de tous ces textes une lecture qui s'impose avec évidence"*.

### 2.3. Solution girardienne.

René Girard, élargissant son hypothèse du religieux primitif au Judéo-Christien, en vient à parler du changement radical introduit par le Christ, le seul à suivre l'exigence de non-violence absolue dans un monde qui reste violent.

#### 2.3.1 Distinctions entre le religieux primitif et le Judéo-Christien.

Tout prend forme à partir de l'organisation religieuse primitive qui est agencement et canalisation de la violence. Ici, agencer, canaliser veulent dire refuser à la violence le droit à l'existence, à la manifestation organisée par le système des rituels. Tel que déjà souligné, les rites des religions primitives sont violents. Mais ils mettent en scène et ordonnent le cérémonial d'une violence que le groupe peut supporter, parce que celle-ci est "bonne" et parce qu'elle vise l'expulsion de la violence hors de la communauté. Le religieux est lié à la violence, mais sur la base de la violence bonne qui permet à la collectivité de s'unifier par le sacrifice d'une victime.

En ce sens, le christianisme est révélateur de l'être humain, car il ne se satisfait plus de recréer la violence sur la scène des rites - ce que peut accomplir toute religion. Il révèle les mécanismes de la violence par le biais d'un sacrifice véritable, non rituel et, par là, les chasse. Le christianisme, selon Girard, entend ici nous prévenir de la catastrophe d'une violence en escalade. Ce faisant, Girard recourt aux Évangiles dans lesquels il repère le mécanisme de la violence réelle. Il souligne à ce propos<sup>(36)</sup>: *"Si le christianisme était une religion comme les autres, cette origine ne serait pas plus visible qu'ailleurs"*. Mais ici tout est inscrit en noir sur blanc dans quatre textes à la fois c'est-à-dire, dans les récits de la Passion de chacun des Évangiles<sup>(37)</sup>.



Comme nous l'avons déjà mentionné, pour que le mécanisme victimaire soit efficace, il faut qu'il reste caché. Ici, toujours d'après Girard, il est entièrement révélé<sup>(38)</sup>:

*"En révélant ce mécanisme et tout le mimétisme qui l'entoure, les Évangiles montrent la seule machine textuelle qui puisse mettre fin à l'emprisonnement de l'humanité dans les systèmes de représentation mythologique fondés sur la fausse transcendance d'une victime sacralisée parce qu'unaniment tenue pour coupable".*

C'est toujours par le biais du religieux que l'être humain, semble justifier autant ses sacrifices que ses rites, de même que sa violence en général. Ainsi nous en sommes rendus à décrire la révélation de cette violence. *"À partir du moment où nous comprenons vraiment les mythes, nous ne pouvons plus prendre l'Évangile pour un autre mythe, puisque c'est lui qui nous les fait comprendre"*<sup>(39)</sup>.

### 2.3.2 Révélation et Évangiles.

La révélation se produit à partir de la lecture des Évangiles qui brisent les mythes - ces productions de l'esprit humain qui voilent la violence et en font une réalité sacrée. Cette révélation apporte une double connaissance. Tout d'abord, celle de la violence portée par l'être humain donc une violence humaine faisant partie intégrante de celui-ci. Ensuite, celle de toute l'organisation ritualisée donnant à la violence une source pratiquement surnaturelle. *"C'est pour rejeter un savoir intolérable que l'on tue, et ce savoir est celui du meurtre lui-même"*<sup>(40)</sup>.

René Girard rappelle que l'existence humaine a commencé avec le meurtre d'Abel (Gn 4.8) et qu'elle s'apparente aux mythes, car on y retrouve les idées de meurtre, de victime émissaire et de fondation culturelle de société. Dans ce récit, le meurtre est fondateur; il donne naissance à l'humanité: il fonde la culture parce que même si Caïn a tué, Dieu s'oppose à ce qu'on le tue. Dieu établit la protection de Caïn en le marquant d'un signe et en proclamant l'interdiction de le tuer, ce qui est différent des mythes. Plusieurs autres récits, dans la Bible, rappellent le même modèle: Esau et Jacob (Gn 25.19), Joseph et ses frères (Gn 37.12), en y insérant toutefois des nuances. On fait également mention de bannis-

sements, par exemple, celui d'Adam et d'Ève (Gn 3.23), chassés du Paradis. Parfois, Dieu protège aussi (Noé, Gn 6.18) pour mieux rétablir le retour à la différenciation et à une éventuelle Alliance. Le monde de l'être humain est ainsi fait qu'il a toujours recours à la violence pour se justifier. *"Mais pouvons "nous" attendre l'épuisement de la violence par la violence"*<sup>(41)</sup>?

Les Évangiles annoncent la possibilité de se défaire de la violence car ils ne sont pas uniquement dénonciation, mais aussi enseignement, démonstration et proclamation d'un nouveau chemin qui peut appartenir à l'être humain, si celui-ci s'impose un changement radical. Dans le récit de Caïn et Abel (Gn 4.15), le Seigneur dit: "Eh bien! Si l'on tue Caïn, il sera vengé sept fois". La même idée est reprise, un peu plus loin, lorsque Lamek dit à ses femmes, à propos du meurtre qu'il a commis: "Oui, Caïn sera vengé sept fois mais Lamek soixante-dix-sept fois (Gn 4.24)". C'est ainsi qu'est limitée, dans l'Ancien Testament, la loi antique de la vengeance contagieuse. Dieu apprend qu'il faut pardonner soixante-dix-sept fois sept fois car: *"La violence est esclavage; elle impose aux hommes une vision fautive non seulement de la divinité mais de toutes choses. C'est bien pourquoi elle est un royaume fermé"*<sup>(42)</sup>.

### 2.3.3 Le Christ, solution de non-violence.

Le Christ vient témoigner que la violence ne vient pas de Dieu mais des êtres humains: "Ils m'ont haï sans raison"(Jn 15.25). À ses débuts, par sa prédication et son comportement, il laisse déjà entrevoir le but de sa mission; soit l'ouverture du Royaume Céleste, bâti sur une réconciliation sans arrière-pensées. "Ne pas aimer son frère et le tuer ne sont qu'une seule et même chose"(Jn 3. 14-15).

Dieu est celui qui ne fait aucune différenciation entre les êtres. Il les aime tous et s'abstient de toutes représailles: "car il fait lever son soleil sur les bons et les méchants, et tomber la pluie sur les justes et les injustes" (Mt 5.44-45). Lorsque le Christ ne réussit pas à se faire entendre de ses auditeurs, ceux-ci se mettent d'accord pour s'en défaire. C'est l'expulsion de la vérité au sujet de la violence qui vient de l'être humain, par opposition à celle qui vient de Dieu: *"...les récits bibliques de la passion devraient méconnaître le caractère arbitraire et*

*injuste de la violence exercée contre Jésus". Car toute violence provient des êtres humains*"(43).

Dans la Passion, le Christ est la victime innocente et tout se reproduit comme pour les mythes: il y a d'abord le rassemblement enthousiaste qui s'effectue autour de lui, puis le revirement total du tous contre un et, par l'exigence de sa mort, le rejet hors de la communauté. *"Jésus est celui qui révèle la vérité de la violence en se faisant expulser"*(44).

Le Christ est expulsé mais, par lui-même, il n'a aucun rapport avec la violence. La Passion est une injustice consciemment vécue. Les gens se sont ligüés en majorité, contre lui, pour éviter d'avoir à se remettre en question. Le motif de sa condamnation est artificiel puisqu'il repose sur une accusation de blasphèmes - on l'accuse de faire des miracles le jour du Sabbat (Mt 12.12) etc., - ceci allant contre les fondements de la société. Jésus se prétend "fils de l'homme" (Mt 17.9), fils d'une humanité de violence. Mais en le condamnant à mort comme "fils de Dieu" les Juifs affirment que la violence est de source surnaturelle. *"La bonne nouvelle: il n'y a pas de Dieu violent; le vrai Dieu n'a rien à voir avec la violence et ce n'est plus par des intermédiaires lointains qu'il s'adresse à nous mais directement. Le Fils qu'il nous envoie ne fait qu'un avec lui"*(45).

Jésus intervient quand les temps sont accomplis, quand la violence est à son paroxysme. En subissant la violence jusqu'au bout, le Christ est vu comme une victime innocente, incomparable, qui ne cède jamais. Il est celui qui révèle aux êtres humains ce qui fonde le religieux (sacrifice-violence) et la culture. Par la Passion se réalise ainsi un mouvement de renversement du sacrificiel où, cette fois-ci, le meurtre fondateur n'a pas triomphé. Le Christ force la violence à s'inscrire en lui afin qu'elle devienne inefficace. Jésus meurt, non pas dans un sacrifice, mais contre tous les sacrifices, pour qu'il n'y ait plus de sacrifices. *"...Le Christ annonce qu'il y a une autre voie que la voie des sacrifices pour expulser la violence, et cette voie c'est lui-même et la conversion du coeur"*(46).

C'est par refus de se soumettre à l'esclavage de la violence qu'il

se fait expulser mais, par lui-même, il est radicalement étranger à cette violence. Ainsi, même ses meurtriers ont agi de façon fructueuse puisqu'ils ont aidé le Christ à inscrire la réalité objective, celle du dénoncement de la violence dans le texte Évangélique. *"Si nous avons vécu du temps de nos pères judaïques, nous ne nous serions pas joints à eux pour verser le sang de Jésus"*(Mt 23.30):

#### 2.3.4 Pardon et Réconciliation.

Cette réflexion, même si elle est ignorée et ridiculisée par ceux de sa génération et des générations ultérieures, indique que la violence tire toujours son origine de l'être humain. Le Christ est donc venu révéler le danger de l'auto-destruction. Il est venu, en ce sens, proposer à l'être humain une nouvelle façon de vivre: celle du pardon et de la réconciliation dans l'amour, sans idées de vengeance, ni de revanche. Celle du Royaume de Dieu. Jésus montre donc le jeu de la violence qui se retourne continuellement contre l'être humain. *"Si vous aviez compris ce que signifie: c'est la miséricorde que je veux, non le sacrifice, vous n'auriez pas condamné ces hommes qui ne sont pas en faute"*(Mt 12.7).

Le christianisme de Girard, ainsi compris, est l'antidote au monde de violence où le sacrifice n'a plus de sens, avec son défilé d'interdits, de rituels, mythes et religions. Nous sommes aujourd'hui pareils aux êtres humains de l'époque primitive, c'est-à-dire que nous faisons face à l'auto-destruction sans disposer comme le dit Girard<sup>(47)</sup>: *"...du frein animal et individuel à l'agression intra-spécifique, ni même du frein religieux et collectif"*.

Notes et références du Chapitre II

- (1) CHIRPAZ, François, Enjeux de la violence, Essai sur René Girard, Éditions du Cerf, Paris, 1980, p.12. Voir aussi: GIRARD, René (1978), op. cit.,
- (2) Les travaux de Piaget, entre autres, démontrent que l'imitation ne repose pas sur une technique instinctive ou héréditaire: "l'enfant apprend à imiter". Paul Guillaume, dans L'imitation chez l'enfant, abond dans le même sens, s'opposant ainsi à Le Dantec, Lipps, Finnbo-gason, Compayré, etc, qui sont portés à croire que l'imitation est instinctive et héréditaire. Voir à ce propos: MORIN, Lucien. Vio-lence et Vérité, Éditions Bernard Grasset, Paris, 1985, p.301.
- (3) GIRARD, René, (1978), op.cit., p.15.
- (4) Idem, p.402.
- (5) Idem, pp. 462-463 et 465.
- (6) GIRARD, René, (1961), op.cit., p.12.
- (7) GIRARD, René, (1972), op. cit., p.89.
- (8) GANS, Éric, (1973), op.cit., p.566.
- (9) CHIRPAZ, François, (1980), op.cit., p.28.
- (10) GIRARD, René, (1961), op.cit., p.16.
- (11) Selon Éric Gans, il y a trois moments essentiels à noter: mais sans que la violence n'intervienne. Tout d'abord, le sujet imite l'appa-rence de l'autre; sans celle-ci, le sujet ne peut en arriver au se-cond moment, soit l'accessibilité à l'être (moment qu'il nomme la transsubstantialité). Le troisième moment est celui où le sujet prend l'apparence de son modèle, mais en reconnaissant la différence

- d'être qui les sépare. Éric Gans, parle de la transsubstantiation, c'est-à-dire du phénomène imaginaire et inconscient dont la prise de conscience démontre l'impossibilité d'acquérir l'être de l'autre totalement, même si l'on peut acquérir son apparence. (1973), op.cit., p.576.
- (12) CHIRPAZ, François, (1980), op.cit., p.28.
- (13) GIRARD, René, (1961), op.cit., p.18.
- (14) Idem, pp.48-50-56.
- (15) Idem, p.23.
- (16) DURKHEIM, Emile, Les règles de la méthode sociologique, Éditions Félix Alcan, 3ième Édition, Paris, 1940.
- (17) DURKHEIM, Emile, Le suicide, Presses Universitaires de France, Nouvelle Édition, Paris, 1960.
- (18) GIRARD, René, (1961), op.cit., p.59.
- (19) Idem, p.61.
- (20) CHIRPAZ, François, (1980), op.cit., p.28.
- (21) GIRARD, René, (1972), op.cit., p.89.
- (22) CHIRPAZ, François, (1980), op.cit., p.30.
- (23) Idem, p.35.
- (24) GIRARD, René, (1961), op.cit., p.64.
- (25) GIRARD, René, Critiques dans un souterrain, Éditions Bernard Grasset, Paris, 1976, p.31.
- (26) GIRARD, René, (1978), op. cit., p.412.
- (27) GIRARD, René, (1972), op. cit., p.126.
- (28) CHIRPAZ, François, (1980), op. cit., p.69.
- (29) Idem, p.85.
- (30) Idem, p.73.
- (31) GIRARD, René, (1978), op. cit., p.134.

- (32) Idem, p.55.
- (33) Idem, p.49.
- (34) Idem, p.55.
- (35) ROBERT, Jean-Dominique, "L'hominisation" d'après René Girard, Nouvelle Revue Théologique, Bruxelles, 1978, p.887.
- (36) AUBRAL, François; DEGUY, Michel; DOMENACH, J.M.; LUCCIONI, Eugénie; MOURRIER, Maurice; PACHET, Pierre; PANOFF, Michel et THIBAUD, Paul, (1973), op.cit., p.551.
- (37) Traduction Oecuménique de la Bible (T.O.B.), Société biblique canadienne, et le Cerf Arc-en-ciel International, Montréal, Toronto, 1977.
- (38) GIRARD, René, (1982), op.cit., p.234.
- (39) Idem, p.286.
- (40) LEBERT, Françoise, "Sacrifice de la croix et transcendance de l'amour". (une lecture anthropologique de l'Écriture Judéo-Chrétienne), Cahiers Universitaires catholiques, Paris, mars-avril, 1978, p.19.
- (41) DEGUY, Michel, "De violence à non-violence"? Critique, no. 377, Paris, 1978, p.923.
- (42) CHIRPAZ, François, (1980), op.cit., p.108.
- (43) FAGES, Jean-Baptiste, Comprendre René Girard, Pensée Privat, Toulouse, 1982, p.125.
- (44) Granger, Emile, "Autour de Girard...vagabondages théologiques", Cahiers Universitaires Catholiques, Paris, mars/avril, 1978-1979, p.27.
- (45) GIRARD, René, (1982), op.cit., p.271.
- (46) MANENT, Pierre, "René Girard, la violence et le sacré", Contrepoint, no. 14, Paris, 1974, p.165.
- (47) AUBRAL, François; DEGUY, Michel; DOMENACH, J.M.; LUCCIONI, Eugénie; MOURRIER, Maurice; PACHET, Pierre; PANOFF, Michel et THIBAUD, Paul; (1973), op.cit., p.555.

### Chapitre III

#### Critique de René Girard.

Au terme de cette présentation, nous constatons que René Girard nous introduit au christianisme, revu et corrigé par lui, comme solution définitive à la violence humaine. Cet aboutissement laisse quelque peu perplexe et ce, d'abord parce que dans le cas où l'on considère l'hypothèse girardienne comme vérifiable ou véritable le caractère de libre adhésion au christianisme semble remis en question. Mais aussi parce que la pensée de Girard nous laisse au coeur de la polémique entre la science et la religion, sans trancher de façon précise le débat. Henri Meschonnic dit à ce propos<sup>(1)</sup>: *"...son discours se veut ensemble la communion d'une foi et la démonstration de la science. Il importe de préciser quelle définition de la science est à l'oeuvre dans cette affirmation de la science"*.

Dans le but d'éclaircir ces deux points, nous avons pensé qu'une critique réalisée à partir d'une vingtaine d'articles concernant les thèmes majeurs de l'oeuvre de René Girard, serait utile. Il va de soi que nous ne pouvons pas retenir tous les auteurs qui ont critiqué la pensée de René Girard. Aussi, les articles dont il sera question ont été choisis en fonction de leur originalité, c'est-à-dire des éléments retenus et la façon dont ils sont éclairés. De plus, nous ne nous sommes pas restreints aux seules critiques des disciples girardiens; les différents textes examinés traduisent autant les aspects positifs que négatifs de la théorie et



des concepts de Girard.

En outre, nous avons laissé de côté les thèmes comme le freudisme, le marxisme, le platonisme, les pensées de Durkheim et de Lévy-Strauss, qui alimentent la pensée de l'anthropologue. Cependant, lorsque cela semblera nécessaire, nous relèverons certaines questions provenant des disciplines auxquelles se réfère René Girard, telles l'épistémologie, la philosophie, la théologie, l'éthique et quelques autres, sans pour autant en faire une élaboration systématique et détaillée. Notre but n'est pas de répondre aux interrogations soulevées par les nombreux critiques de Girard, mais bien de les énoncer.

### 3.1 Présentation des oeuvres de René Girard.

Dans son premier livre, Mensonge Romantique et Vérité Romanesque (2), René Girard analyse la forme du roman. Celle-ci lui apparaît obéir à un schéma unique, quoique susceptible de variations indéfinies, où le désir est non pas spontané mais médiatisé. Dans un deuxième ouvrage, La violence et le sacré(3), Girard se livre à une explication des sacrifices dans les religions primitives. Il construit, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, une théorie du sacrifice comme méconnaissance, c'est-à-dire que l'être humain ne sait pas et ne doit pas savoir le rôle joué par la violence. De plus l'incompréhension de l'être humain ne fait qu'un avec l'impuissance des savants à attribuer au religieux une fonction satisfaisante. Girard allègue que c'est cette ignorance qui préserve de la violence. Enfin, dans un troisième ouvrage, Des choses cachées depuis la fondation du monde(4), Girard entreprend une relecture du texte judéo-chrétien, à la lumière de son hypothèse de la victime émissaire et du meurtre fondateur, et soulève l'idée de mimésis en posant les bases d'une psychologie interindividuelle.

Nous avons choisi comme objet d'exploration critique la méthode girardienne à travers ces ouvrages. Nous avons retenu trois dimensions qui nous semblent caractériser son discours: le caractère globalisant de sa méthode, le point de vue réductionniste de celle-ci et son approche discutabile du christianisme, trois aspects sur lesquels les critiques reviennent souvent et qui sont également l'objet de nos propres interrogations.

### 3.2 À propos de l'universalité du modèle girardien.

La thèse girardienne repose sur la rivalité mimétique qui se veut un concept universellement opérationnel, puisqu'il s'applique à toutes les situations expliquant autant l'existence du sacré dans les religions primitives que son absence dans la nôtre. Cependant, comme le formule également Henri-Jacques Stiker, cette rivalité est censée éclairer les intentions, les motivations et les finalités inconscientes sans que la structure de la preuve persuadante ne puisse être examinée. D'ailleurs Stiker constate que Girard "*...glisse de l'hypothèse à l'affirmation de la "vérité" de l'hypothèse, comme si les phénomènes passés en revue pouvaient se traiter comme des illustrations toutes prêtes*"<sup>(5)</sup>.

Par ailleurs, de Diéguez<sup>(6)</sup> note que la thèse girardienne est d'une redoutable simplicité: les religions sont toutes fondées sur un lynchage appelé sacrifice, en lequel les conflits internes se focalisent sur une victime chargée de payer de sa vie la réparation de la faute collective. Après le sacrifice, la communauté revit dans l'harmonie par la répétition du rituel victimaire. Pierre Manent<sup>(7)</sup> ajoute à cela: "*c'est par des voies discrètes, sinon détournées (le passage de la forme du roman, du désir médiatisé à l'explication du sacré), que Girard a avancé les éléments de sa théorie générale de la culture*".

De plus, le fait que Girard dans La violence et le sacré n'exprime pas l'idée qu'il se fait du christianisme, lui a valu à une certaine époque des reproches sur le plan de sa méthode. Ce qui déçoit Manent, c'est le silence de Girard sur le sacré qui est à la base de sa théorie et qui provoque l'attente du lecteur. Pour Manent<sup>(8)</sup>, "*...la théorie girardienne est une théorie qui a quelque chose à cacher*".

Ainsi, Manuel de Diéguez, Emile Granger, Françoise Lebert, Pierre Manent, Jean-Nicolas Séd, Henri-Jacques Stiker constatent, chacun leur tour, que cette hypothèse est globalisante et, de ce fait, discutable, notamment parce qu'elle prétend être scientifique. Du même coup, ils la critiquent, en raison des conséquences qui en découlent dans ses rapports avec la science contemporaine qui est plutôt systémique.

Stiker qualifie l'hypothèse girardienne d'imaginaire universel, ce

qui rend le texte girardien ambivalent. Le fait de balayer du revers de la main le champ de la sociabilité, comme le note Stiker, fait que Girard ne tient compte d'aucune des spécificités de certaines manifestations, entre autres celles d'ordre langagier et symbolique, puisqu'il prétend en connaître l'origine et l'explication à partir du mécanisme victimaire, ce qui est sans doute invérifiable: *"...tous les essais pour passer du cri, ou même d'un système de signaux, au langage articulé, ont échoué. Girard n'a pas été sans lire Mead, et constater son échec"*(9). De toute manière, méthodologiquement il n'est pas correct de partir de la genèse pour expliquer le langage. *"La seule voie ouverte, pour Girard, consiste à partir de son analyse pour tenter de se faire une idée de son origine"*(10).

La thèse girardienne n'est rien de moins, au dire de Manent,(11) *"...qu'une description explicative de la condition de l'homme dans le monde et dans l'histoire"*. La thèse girardienne se veut une explication de l'existence du sacré dans les religions primitives, de son absence dans la nôtre, du mécanisme formateur de la culture et de notre propre situation culturelle, de l'origine de l'autorité politique de la crise actuelle de celle-ci. Granger constate lui aussi la tendance de Girard à durcir ses positions et à présenter sa découverte (expulsion de la victime émissaire) comme la seule possible; ce qui n'est pas sans créer des tiraillements. *"Et si c'était vrai que Dieu soit celui qui est expulsé, qu'en serait-il de nos croyances"*(12)? À ce sujet, la position de Lebert est plus nuancée. En effet, elle admet que la découverte de René Girard ne se présente pas comme absolument nouvelle, mais comme une prise de conscience qui doit s'effectuer à travers la pensée moderne. Lebert (13) fait une critique positive de Girard, en ce sens que la position de Girard nous invite à revoir notre conception scientifique trop parcelaire et particulière des problèmes étudiés, empêchant parfois de résoudre de façon cohérente un ensemble de situations problématiques. *"Nous ne pouvons plus croire que c'est nous qui lisons les Évangiles à la lumière d'une révélation ethnologique et moderne qui serait vraiment première. Il faut inverser cet ordre, c'est toujours la grande lancée judéo-chrétienne qui lit"* (14).

D'un autre côté, on peut reprocher à Girard de se placer au-dessus de toutes les autres spécialités se rattachant plus ou moins bien à son

hypothèse, telles les sciences biologiques ou exactes. D'ailleurs, n'est-ce pas le danger d'une vision globalisante. Cependant, il nous faut reconnaître que celle-ci permet de décrypter des liens logiques et cohérents entre différentes approches scientifiques là où il ne semble pas y en avoir.

Pour sa part, de Diéguez y voit un danger car, en présumant ainsi de leur universalité, les concepts girardiens peuvent devenir gourous et il est ainsi facile pour leur auteur de se donner une fausse distance à l'égard du monde en s'enfermant dans une telle approche<sup>(15)</sup>. Girard donne ainsi l'impression de se placer au sommet du champ du savoir plutôt que d'essayer de se situer en parallèle en y ajoutant une nouvelle possibilité d'approche. Jean Onimus dira à ce sujet<sup>(16)</sup>: *"Mais c'est la fragilité aussi des pensées systématiques de reposer sur une pointe comme une pyramide inversée"*.

### 3.3 Le réductionnisme de la pensée girardienne.

Selon Manent<sup>(17)</sup>, *"... à aucun moment, René Girard ne s'interroge sur ce qu'on appelle science"*. En effet, pour Girard<sup>(18)</sup>, *"...une hypothèse scientifique est d'autant meilleure qu'elle rend mieux compte d'un plus grand nombre de faits"*. Stiker<sup>(19)</sup> remet en question une telle représentation scientifique puisque selon lui le phénomène de réduction est dépassé, ainsi on ne peut plus mettre de côté les avantages des sciences analytiques. Michel Deguy note<sup>(20)</sup> *"...que la perspective girardienne ne comporte que relativité, "scandale" d'un empirisme conjectural, qui entend reconstituer les moments "réels" d'un processus plutôt que de déduire le phénomène à partir "d'essences" elles-mêmes "induites" à partir de l'expérience"*. Pour Girard<sup>(21)</sup>, *"il s'agit non pas de raturer mais de déconstruire les classifications anciennes, celles qui distinguaient des "genres" et des "espèces", analogues à ceux de la botanique ou de la zoologie"*. Le problème est de savoir quels sont les critères expérimentaux ou les observations de Girard qui lui permettent de proposer ses simplifications des sciences analytiques.

D'après Manent<sup>(22)</sup>, cette définition de la science n'a aucun sens précis *"... puisqu'il n'y a d'hypothèse scientifique que dans la*

*perspective d'une manipulation, dans l'intention d'une opération".* La théorie girardienne se veut d'ordre scientifique, mais cette définition lui sert d'instrument, de ruse, ce qui n'a rien à voir avec l'ethnologie ou la sociologie: *"l'origine de son "hypothèse scientifique" est donc la révélation chrétienne: mieux encore, son hypothèse ne faisant qu'un avec ce que le Christ dit de lui-même dans les Évangiles"*<sup>(23)</sup>. De Diéguez, pour sa part, s'attarde sur le sens que peut avoir l'acte réducteur dans l'élaboration d'une telle théorie ainsi que sur le concept de sacré qui inspire sa spiritualité. En somme, tout n'est que réduction pour Girard (e.g. la rivalité mimétique qui se pose là, mais comme résultante d'une réalité non observée).

Par conséquent, la pensée girardienne n'est pas considérée comme scientifique. Elle est vue, par Manent<sup>(24)</sup> comme relevant du "pélagianisme", par Cazelles<sup>(25)</sup> comme une "philosophie religieuse", par Manuel de Diéguez<sup>(26)</sup> comme une "ethnologie prophétique" et enfin par Raymond Lemieux<sup>(27)</sup>, comme une "religiologie". Son christianisme se veut révélateur de la violence et à la recherche des origines qu'il prétend éclairer ce qui est perçu comme une croyance plutôt que comme une connaissance éprouvée, éventuellement scientifique. Reste à savoir si on peut faire du christianisme une science de l'Homme? Présentement le christianisme, comme d'autres courants religieux, fait l'objet d'études scientifiques, mais peut-il devenir une méthode scientifique pour étudier le réel?

#### 3.4 Les concepts de sacré et de sacrifice en regard du christianisme.

La vision globalisante de Girard nous a permis de découvrir que le désir est loin d'être spontané, comme défini par une certaine philosophie traditionnelle, mais médiatisé. En effet, le rapport le plus originaire à l'objet passe par la médiation d'un autre. *"Personne ne peut se passer de l'hypermimétisme humain pour acquérir les comportements culturels, pour s'insérer correctement dans la culture qui est sienne"*<sup>(28)</sup>. D'une part, nous retraçons la mimésis d'apprentissage comme étant celle qui ne sert que de représentations et, d'autre part, la mimésis d'acquisition entraînant une violence sans fin.

Ce qui continue de poser problème, c'est le fait que Girard n'ait

pas investi davantage d'efforts dans le sens de la mimésis d'apprentissage. De tels efforts auraient sans doute mené à d'autres types de conclusions, qui ne nous obligerait peut-être pas à nous "convertir" au christianisme. Nous présumons, pour notre part, qu'il est possible de pratiquer une mimésis d'apprentissage sans nécessairement passer à une mimésis d'acquisition. La différence entre ces deux mimésis se vérifie; par la distance entretenue entre le modèle et le sujet, ce sur quoi nous sommes d'accord avec Girard.

Un second point doit être soulevé: Girard soutient que la religion est à la base de toute la sociabilité<sup>(29)</sup>. Stiker, quant à lui, rappelle que l'on considère habituellement la société dans son rapport économique et/ou ses rapports sexuels tandis qu'avec Girard on situe le religieux à la source de la sociabilité, comme à l'époque de Hobbes ou de Hegel<sup>(30)</sup>.

Sans remettre en question de façon formelle la conception de sociabilité de Girard, on peut quand même avouer notre perplexité devant son traitement de la religion qui s'inspire fortement des thèses socio-culturelles de Durkheim. L'ethnologie girardienne, d'après de Diéguez<sup>(31)</sup> *"...serait amputée du contenu psychologique de la foi et incapable de rendre compte du meurtre sacré à partir du véritable contenu du sacré"*. Parce qu'il s'agit d'une ethnologie sans terrain autre que son hypothèse basée sur une très mince pellicule de réel, l'ethnologie religieuse de Girard est fortement contestée. Selon Henri Meschonnic<sup>(32)</sup>: *"Girard, sur le terrain même de l'ethnologie, ne fait pas d'ethnologie. Il refait la science des autres, en y découvrant la vérité que les ethnologues eux-mêmes n'ont pas vue: c'est la crise mimétique qu'ils décrivent sans s'en douter"*. Cependant Meschonnic lui-même omet de citer les ethnologues concernés.

Une troisième ambiguïté est relevée à propos du statut secrètement spirituel de sa thèse. Encore une fois, reportons-nous à de Diéguez qui blâme Girard de rompre subitement avec ses propres principes méthodologiques pour se proclamer chrétien. La question fondamentale revient à savoir si Girard analyse le christianisme dans ses dogmes, de façon scientifique ou bien s'il en parle en prophète annonciateur<sup>(33)</sup>. Selon de



Diéguez, Girard témoigne d'une autorité illégitime à l'égard des textes judéo-chrétiens quand il prétend ne pas y trouver la violence. Girard semble vouloir ignorer les textes qui contredisent sa thèse: Immolation Sacrée au Calvaire, la Pâque, les Épîtres aux Hébreux, l'Épître de Paul, etc. Ceci fait dire à Nicolas-Jean Sèd que <sup>(34)</sup>: *"Girard s'en tient à une lecture naïve. Mais lui qui attache beaucoup d'importance aux conclusions des romans, il n'en prête guère à celle des Évangiles: la Résurrection"*. Girard récuse la tradition chrétienne du texte parce que sacrificielle. Jean Onimus, nous signale<sup>(35)</sup> *"...que l'on risque, en privilégiant certains textes extrêmes (Caïn) d'en réduire sinon la portée, du moins la richesse humaine"*. Selon Lebert<sup>(36)</sup>, ce serait en mal comprendre le sens que de condamner sans nuance le christianisme et la lecture sacrificielle des textes Judéo-Chrétiens, puisqu'ils ont joué le rôle "d'enveloppe protectrice" face à la foi et ce malgré les diverses cultures auxquels ils étaient confrontés.

On peut signaler, à propos des Écritures Judéo-Chrétiennes, une certaine confusion entre l'emploi moderne des termes de sacré et de sacrifice et les notions bibliques de sacrifice et de sacré auxquelles la fidélité des chrétiens leur demande de tenir <sup>(37)</sup>. Jacques Guillet est plus qu'hésitant, pour sa part, sur la définition du sacrifice donnée par Girard et il se demande<sup>(38)</sup> *"...si en négligeant l'aspect positif du sacrifice, Girard ne fausse pas une donnée essentielle dans l'expérience que l'humanité fait de Dieu et s'il ne réduit pas l'action du Christ à celle d'un maître et d'un modèle de conduite morale"*.

### 3.5 La conversion est-elle possible?

Enfin, sans vouloir répéter tous les thèmes essentiels chez Girard, il nous faut examiner un dernier point essentiel, soit le "réconciliez-vous" comme solution-synthèse des problèmes humains.

Pour René Girard<sup>(39)</sup>, *"la réconciliation ne peut se faire que par l'amour, c'est-à-dire en éliminant toute vengeance et toutes représailles dans les rapports entre les hommes"*. Par le biais de sa lecture non-sacrificielle des Évangiles, il nous éclaire sur l'origine sacrée de la violence et nous propose comme modèle à suivre le Christ, le

seul à mettre fin à la crise mimétique.

Girard propose ainsi une nouvelle religion basée sur le "réconciliez-vous". Jean Onimus dira en effet que <sup>(40)</sup> "Girard nous fait mesurer l'importance de l'apport biblique, l'avenir de l'humanité étant en jeu". De là, l'appel alarmant de Girard à nous convertir au plus tôt, car le mécanisme victimaire ne fonctionnant plus, la société est appelée à la mort. Stiker dit que Girard se fait prédicateur <sup>(41)</sup> "...puisque l'articulation du réconciliez-vous demeure extrêmement floue à la fin de la deuxième partie de "Des choses cachées depuis la fondation du monde". Deguy va dans le même sens que Stiker, en ajoutant que le moment de conscience que présuppose un tel renversement, nécessite en termes d'Évangile, un changement personnel profond, une conversion du cœur<sup>(42)</sup>.

Il ne nous semble pas cependant que cela a eu lieu ou a lieu, à moins que ce processus ne passe pas par la conscience ou que ce soit un processus "en soi" ce qui aurait pour effet d'embrigader les êtres humains malgré eux. De toute façon, le fait même de concevoir la religion comme un moyen de nous sortir de la souffrance, ne respecte guère l'être humain dans ses libres adhésions. Quelle religion, jusqu'à maintenant, pourrait prétendre faire cheminer un individu vers des attitudes morales supérieures, ce qui est sans doute possible et observable (ex; dans la conversion) entraînant un refus de comportements anti-sociaux (le vol, le viol, le meurtre, etc.,) sans lui imposer de quelque façon un cadre culturel plus ou moins restreint? Ici nous référons aux problèmes que pose une spiritualité universelle, c'est-à-dire qui dépasserait les rites et les interdits culturels, versus la morale, qui se réfère à ces rites et interdits. À ce niveau, ne peut-on pas reprocher à Girard de sous-estimer les capacités de l'être humain et les réalités dans lesquelles il vit? N'est-il pas déraisonnable de penser que tous les autres champs de recherche, autres que le religieux, soient voués à l'échec face à la violence. Selon nous, il vaut mieux laisser la religion à sa précarité et à sa libre adhésion, car d'autres voies s'ouvrent à nous et peuvent même rejoindre certaines interrogations de l'hypothèse girardienne. Présenter à l'être humain une religion "nécessaire", n'est-ce pas faire violence à l'humanité!

Par ailleurs, selon nous, la spiritualité universelle n'est pas la



panacée: pouvons-nous attendre l'épuisement de la violence par la violence? Certes non, mais la compréhension du système de la violence telle que Girard nous la procure ne suffit pas à nous convertir, puisqu'elle ne nous incite pas à des préparatifs de non-violence, sinon dans son "réconciliez-vous" moralisateur.

De l'avis de Deguy<sup>(43)</sup>, *"ce ne pourra être sans une remontée à la racine de la violence, autrement dit par la pensée qui alors, si elle diffère, ce chemin faisant, de la violence, commencerait à faire l'apprentissage de cette autre capacité, et à devenir capable de "changer"*". L'auteur de La violence et le sacré établit bien un lien entre le sacrifice phénomène "incompris" qui se révélera plus tard le prototype de toute activité religieuse, voire culturelle, et la violence conçue comme une constante du comportement humain, voire animal. Mais d'après Éric Gans <sup>(44)</sup> *"...dans la dialectique du désir, connaître n'est pas transcender, et il est peu probable que la compréhension de la violence et du sacré que nous fournit Girard suffise pour nous débarrasser de l'un ou de l'autre"*. Alfred Simon de son côté dit<sup>(45)</sup> *"...il faut interroger de nouveau la violence dont Girard dévoile bien le mécanisme (désir mimétique, mimésis violente, bouc émissaire, sacré) mais non l'essence"*. En un sens, vouloir expliquer la violence, selon Simon, équivaut à vouloir dire l'indicible; ce que nous avons noté dans notre préambule.

Pour conclure, disons que si la survie dépend de la conversion des êtres humains à la non-violence, elle est bien fragile. Mais nous devons quand même souligner l'immense travail de Girard qui essaie de nous faire prendre conscience de l'étendue de la violence et ce, au sein même de notre pensée, appelant ainsi un nouveau mode d'être.

Ces quelques pages sont loin d'épuiser tous les apports de Girard à la pensée contemporaine. Qu'ils soient discutables nous en convenons, mais il reste que Girard crée des interrogations humanistes séduisantes qui comportent certains points intéressants. Finalement, sans exclure la validité potentielle de son hypothèse, nous hésitons à l'accepter d'emblée car il nous paraît trop facile de réduire ainsi les problèmes que pose la violence, à un quelconque mécanisme général et universel, si attrayant

soit-il! Nous avons cessé de croire à l'idée girardienne d'objectivité scientifique, qui lui reconnaît la capacité de tout comprendre et qui donne l'illusion de vérité (rivalité mimétique).

Outre le fait de la plausibilité controversée de l'hypothèse girardienne, selon les critiques plus avant mentionnées, il semble manquer également des applications tangibles, factuelles et observables du modèle proposé au sein même des réalités conflictuelles. Nous pourrions, par exemple essayer d'appliquer la théorie girardienne à partir d'un échantillonnage de diverses situations (familiales, scolaires, sociales, etc.) afin d'observer la mimésis d'apprentissage ou d'acquisition, mais cette fois-ci dans un autre cadre que celui de la littérature et des mythes. Ce faisant, on pourrait observer le rôle du sujet, de l'objet, du médiateur et estimer s'il est possible de retrouver la structure du désir triangulaire, l'apparition de la crise des différences, de même que la désignation d'une victime émissaire pour la résoudre. Il s'agirait, premièrement, de vérifier si toutes les situations où l'on a pu observer le mécanisme de la mimésis d'appropriation dégénèrent bien en situations violentes et, deuxièmement, d'identifier des situations de mimésis d'apprentissage pour en comparer les conséquences avec celles de la mimésis d'appropriation. Ceci aurait l'avantage d'étayer à travers différentes situations l'hypothèse préalablement établie et contribuerait à son enrichissement. Il serait ensuite possible d'y trouver des applications tangibles en psychopédagogie.

Notes et références du Chapitre III

- (1) MESGHONNIC, Henri, "Mensonge scientifique et vague romanesque", La nouvelle Revue Française, no. 321, Paris, 1979, p.114.
- (2) GIRARD, René, (1961), op. cit.,
- (3) GIRARD, René, (1972), op. cit.,
- (4) GIRARD, René, (1974), op. cit.,
- (5) STIKER, Henri-Jacques, "Sur le mode de penser de René Girard", Esprit, no. 4, avril, 1979, p.50.
- (6) DIÉGUEZ, Manuel de, "Une ethnologie charismatique?", Esprit, no. 4, novembre, 1979, p.58.
- (7) MANENT, Pierre, (1974), op. cit., p.157.
- (8) Idem, p.166.
- (9) STIKER Henri-Jacques, (1979), op. cit., p.52
- (10) STIKER Henri-Jacques, (1979), op. cit., p.51.
- (11) MANENT, Pierre, (1974), op. cit., p.165.
- (12) GRANGER, Emile, (1978-1979), op. cit., p.28.
- (13) LEBERT, Françoise, (1979), op. cit., p.24.
- (14) Idem, p.24.
- (15) DIÉGUEZ, Manuel de, (1979), op. cit., p.63.
- (16) ONIMUS, Jean, "René Girard, explorateur d'abîmes.", Cahiers Universitaires Catholiques, Paris, mars-avril, 1979, p.2.

- (17) MANENT, Pierre, (1974), op. cit., p.165.
- (18) Idem, p. 165.
- (19) STIKER, Henri-Jacques, (1979), op. cit., p.53.
- (20) DEGUY, Michel, "De violence à non-violence"?, Critique, no. 377, 1978, p.924.
- (21) GIRARD, René, (1978), op. cit., p.487.
- (22) MANENT, Pierre, (1974), op. cit., p.169.
- (23) Idem, p.165.
- (24) Idem, p.169.
- (25) CAZELLES, Henri, "Sacré et Sacrifice.", Cahiers Universitaires Catholiques, Paris, mars-avril, (1979), p.76.
- (26) DIÉGUEZ, Manuel de, (1979), op. cit., P.68.
- (27) LEMIEUX, Raymond, "La victime ou la pratique du croyable", Sciences Religieuses, no. 10/1, Canada, hiver, 1981, p.26.
- (28) GIRARD, René, (1978), op. cit., p.410.
- (29) Idem, p.49.
- (30) STIKER, Henri-Jacques, (1979), op. cit., p.47.
- (31) DIÉGUEZ, Manuel de, (1979), op. cit., p.69.
- (32) MESCHONNIC, Henri, (1979), op. cit., p.117.
- (33) DIÉGUEZ, Manuel de, (1979), op. cit., p.64.
- (34) SÈD, Nicolas-Jean, "Ma vie nul ne la prend, mais c'est moi qui la donne.", Le supplément, no. 131, novembre, 1979, p.565.
- (35) ONIMUS, Jean, (1979), op. cit., p.12.
- (36) LEBERT, Françoise, (1979), op. cit., p.25.
- Voir aussi: GIRARD, René, (1978), op. cit., p.363.
- (37) CAZELLES, Henri, (1979), op. cit., p.76.

- (38) GUILLET, Jacques, "René Girard et le Sacrifice." Étude, no. 351, 1979, p.98.
- (39) GIRARD, René, (1978), op. cit., p.289.
- (40) ONIMUS, Jean, (1979), op. cit., p.11.
- (41) STIKER, Henri-Jacques, (1979), op. cit.,p.48.
- (42) DEGUY, Michel, (1978), op. cit., p.919.
- (43) Idem, p.921.
- (44) GANS, Éric, (1973), op. cit., p.581.
- (45) SIMON, Alfred, (1973), op. cit., p.524.

## Conclusion.

Au terme de ce travail, nous constatons la diversité des théories face aux phénomènes de la violence. Ainsi une première distinction s'impose entre la violence animale et la violence humaine. La première est liée aux besoins primaires tandis que la seconde peut se situer à un niveau beaucoup plus abstrait. En effet, l'être humain peut utiliser la violence envers lui-même (e.g. dans le masochisme), dans la relation qu'il entretient avec l'autre (e.g. dans le sadisme), ou encore selon un mode appropriatif (Objet) acquisitif (Être).

Différentes sciences se sont appliquées à dégager les multiples expressions et dimensions de la violence humaine, ce qui a entraîné une possibilité de multidisciplinarité. D'ailleurs, le concept de violence n'a d'existence qu'à partir de faits observables et mesurables (tangibles). Après ce bref survol littéraire, nous nous sommes rendu compte du manque d'homogénéité des solutions proposées pour contrer la violence humaine.

Girard a retenu notre attention surtout parce qu'il propose une hypothèse globalisante et que sa théorie a une portée universelle. Par conséquent, il se distingue de la plupart des critiques déjà traités. En dépit de cela, René Girard nous laisse sur notre appétit dans la mesure où sa théorie manque d'applications opérationnelles. Revoyons donc, une dernière fois, ses grands thèmes en tentant de saisir pourquoi sa théorie nous a laissés perplexes. Nous proposerons ensuite une mise en situation qui permettra de dégager de nouvelles pistes de réflexion. L'intérêt manifesté dans notre préambule pour les jeunes délinquants violents orientera cette mise en situation.

Le premier concept rencontré chez Girard, celui de l'imitation, nous

paraît bien être le plus fondamental. L'auteur a su approfondir ce concept datant de l'époque platonicienne en lui donnant une double connotation: mimésis d'apprentissage et mimésis d'acquisition. Girard développe longuement l'explication de la mimésis d'acquisition et celle-ci devient un élément central de sa théorie. Cependant il délaisse quelque peu la mimésis d'apprentissage, ne faisant que la souligner au passage (e.g. dans les exemples du bovarysme et du don Quichottisme) sans vraiment la développer. La recherche d'autres exemples de modèles supposés parfaits l'aurait peut-être amené à réexaminer ses propres prémisses. Du moins, c'est la critique que lui font certains auteurs.

Passons maintenant à la notion de désir chez Girard. Nous constatons que le désir girardien est "contagieux" en ce sens que chacun est fatalement possédé par le même désir que ses pairs. Pourquoi le désir ne trouve-t-il pas sa source dans un être unique au lieu de passer inévitablement par l'intermédiaire d'un modèle? Le désir mène-t-il nécessairement au conflit? Pourtant, la réflexion girardienne sur le désir permet d'effectuer un mouvement de déracinement objectal: elle nous entraîne peu à peu à comprendre que le désir peut être déterminé par le désir des autres. Il n'est donc plus uniquement objectal; il peut dorénavant naître à même celui de ses pairs. Suite au désir, naît le conflit. Etant donné que le conflit chez l'être humain n'est pas soumis aux freins instinctifs de l'animal, le désir humain peut s'étendre jusqu'à l'absolu ou encore au-delà de la limite de l'imaginaire.

Le concept de médiation est également enrichissant dans la mesure où à notre époque, l'individualisme prime, c'est-à-dire que nous avons tendance à oublier l'importance de l'apport d'une personne neutre dans la résolution d'un conflit. Là où la médiation nous pose problème, c'est lorsque Girard utilise la médiation pour résoudre la rivalité externe. Le modèle et le sujet ne semblent pas alors directement impliqués dans la recherche des solutions et cette non-application mène obligatoirement au conflit. Dans ce contexte, le médiateur a toujours le beau rôle puisqu'à lui seul il détient le pouvoir d'amoindrir ou de favoriser le conflit. Puisque, selon Girard, au commencement de tout il n'y a que le désir, est-ce à dire que le moi n'est rien tant qu'il n'a pas rencontré le médiateur? Ne peut-il pas avoir de désirs spontanés? Sommes-nous sans nous en rendre

compte, rivés aux autres sans possibilité d'autonomie?

Ceci nous mène à la question des "doubles". À ce propos, Girard emprunte à Gregory Bateson sa théorie du "double bind". Cependant, il généralise le cas particulier, la schizophrénie, abordé par Bateson, modifiant de ce fait sa théorie. Peut-on convenablement utiliser l'expression "double bind" dans un contexte autre que celui de la schizophrénie?

Un autre point sur lequel il faut s'arrêter est celui de la victime émissaire. Pourquoi, chaque fois que le conflit survient, doit-il nécessairement y avoir une victime émissaire? Pourquoi pendant des millions d'années l'être humain ne s'est-il pas rendu compte de l'aberration de cette pratique? Sans doute est-elle utile puisqu'il semble impossible de trouver d'autres exécutoires à la violence humaine. Ceci nous pose mille questions en ce qui concerne notre fonctionnement social. C'est là une réflexion, une prise de conscience à laquelle Girard nous introduit par ses oeuvres.

Le sacrifice est le moyen d'expulsion par excellence de la violence. De nos jours, nous n'employons plus le terme de sacrifice mais ceux d'emprisonnement, d'internement, d'aliénation, etc. Les termes de rite - d'interdit, comme celui de victime, semblent voués à l'extinction. Cependant leurs modes de fonctionnement demeurent profondément enracinés dans nos moeurs.

Girard emprunte à la tradition Judéo-Chrétienne (A-T, N-T,) pour promouvoir sa propre théorie en choisissant les textes bibliques qui en illustrent l'efficacité. Cependant, une partie de son discours reste ambivalente et la portée de sa réflexion s'en trouve diminuée, comme l'ont souligné les critiques. De plus, l'imprécision des termes et les citations hors contexte provoquent des risques de confusion et entrent en opposition avec les études récentes en théologie et en exégèse. Nous pensons ici particulièrement à l'utilisation du terme sacrifice et à la vision de Jésus-Christ comme étant non-violent et ne suscitant aucune violence.

Il ne nous reste qu'à mentionner l'utilisation que l'on peut faire de la thèse girardienne dans la pratique. Il ne s'agit pas d'élaborer une



mise en situation de cas particulier, mais d'établir de façon succincte le cadre général d'un type d'intervention possible.

Dès le départ, nous devons souligner que Girard a voulu nous faire part d'une théorie et que le côté de l'applicabilité de son hypothèse universelle s'est établie sur un ensemble de données provenant de diverses disciplines. Pour notre part, nous essaierons de l'appliquer au cas des jeunes délinquants violents, à travers une approche psycho-pédagogique.

Le rôle de l'intervenant serait d'intéresser le jeune à un changement versus ses comportements violents, jusqu'à son autonomie, en vue de la contrôler. Toutefois, chez Girard on ne retrouve pas les étapes à franchir en vue d'une réconciliation et d'une conversion.

L'intervenant a un rôle délicat à jouer puisqu'il incarne celui du médiateur en quelque sorte (contrôle et initiation des désirs). La difficulté du délinquant étant de ne pas être en mesure d'assouvir ses désirs ou de voir trop grand, l'intervenant doit initier le jeune à certaines valeurs, à certaines conduites, tout en essayant de combler ses satisfactions.

L'intervenant a donc le défi de proposer au sujet des désirs correspondant aux normes officielles que rejette pourtant le délinquant. Il faut donc que l'intervenant soit capable de tourner son regard vers le désir du jeune et d'aider celui-ci à essayer de le matérialiser ou encore de le faire converger vers d'autres projets plus faciles à réaliser dans ce milieu fermé. Pour l'intervenant, se posera la difficulté de découvrir chez le jeune un désir potentiellement créateur, réalisable et non pas destructeur. Dans la mesure où le jeune vit dans le monde institutionnel, où la règle préétablie prime sur tout, ceci devient un défi de taille.

En l'occurrence, seule l'attitude positive de l'intervenant face au jeune peut aider ce dernier à mieux s'extérioriser. Par delà l'intervenant, il y a l'institution, et celle-ci doit aussi se réconcilier avec les désirs légitimes des jeunes. Ici, le problème repose sur la possibilité de créer chez le jeune un désir d'engagement dans l'institution en respectant toutefois son histoire et son identité. Dans cette problématique, les difficultés qui guettent l'intervenant sont en un sens les mêmes

qu'aurait vécues le Christ: l'intervenant serait aux prises avec les tensions provenant du côté des institutions, c'est-à-dire des idéaux poursuivis, et de l'autre côté, par celles des jeunes souffrant face à leurs désirs limités. La seule chance pour l'intervenant de réussir est donc d'éveiller la conscience des autres au danger du désir mimétique. Un faux pas de sa part peut en faire la risée des délinquants ou le bouc émissaire de l'institution.

En conséquence, il faudra aussi faire attention au conflit possible à l'intérieur des groupes de jeunes délinquants par rapport au souci de justice, d'équité, d'honnêteté, de franchise absolue. D'où aussi la nécessité d'établir des relations interpersonnelles pour assurer que chacun puisse grandir et se réaliser sans conflit.

Enfin, il faut en arriver à penser à la cohésion du groupe, d'abord chez les jeunes, ensuite chez les intervenants eux-mêmes. Au départ, les jeunes ont leurs propres règles, celles du gang auquel ils appartiennent. Par la suite, voilà qu'on leur impose un nouveau rythme, celui de l'institution. Et c'est à l'intérieur d'une mécanique hautement ritualisée que la conversion des coeurs doit se réaliser! Mais est-ce possible? Peut-on, en pratique, être modèle parfait sans susciter aucune rivalité? C'est ce qu'il faut vérifier. La pratique quotidienne a encore beaucoup de chemin à parcourir dans ce sens. La dynamique du jeune délinquant gravite autour de deux éléments; celui qui déconstruit la personnalité et celui qui veut l'enrichir. Le rôle de l'intervenant est d'aider le jeune à trier ses désirs, c'est-à-dire à distinguer ceux qui sont créateurs et ceux qui sont voués à l'échec parce qu'ils dégènèrent en conflit. Le compromis est central à ce niveau, car il doit servir à départager les désirs.

Questionnons de nouveau René Girard. L'apport de Girard dans la définition de la violence est original et révolutionnaire. L'horizon change complètement: la violence n'est plus le fait de forces méconnues, mais bien contenue dans le désir humain lui-même. La violence est une expression délinquante du désir humain. C'est donc à travers le désir que l'être humain doit apprendre à réapproprier ses tendances à la violence et les reconvertir en action créatrice. On pourrait penser que la solution

est d'abolir le désir. Ce serait rabaisser l'être humain au rang d'animal, à un niveau d'existence inconsciente, sans imagination. Ce serait faire de la terre une planète de robots sans passions. Le désir, en soi, est neutre. C'est dans la dynamique de sa matérialisation qu'il faut intervenir pour éviter les conflits violents.

Bibliographie Générale.

- (1) AICHORN, Auguste, Wayward Youth, Viking Press, New-York, 1965.
- (2) AUBRAL, François; DEGUY, Michel; DOMENACH, Jean-Michel; LUCCIONI, Eugénie; MOURRIER, Maurice; PACHET, Pierre; PANOFF, Michel; THIBAUD, Paul; "Discussion avec René Girard", Esprit, no. 429, novembre, 1973.
- (3) BESETTE, Jean-Michel, Sociologie du crime, Presses universitaires de France, Paris, 1982.
- (4) CHARRON, Ghyslain, "Désir mimétique complexe d'Oedipe et formation du sujet", Dialogue, vol XVI, no. 3, Ottawa, 1979.
- (5) CHIRPAZ, François, Enjeux de la violence - Essai sur René Girard, Éditions du Cerf, Dossiers Libres, Paris, 1980.
- (6) CAZELLES, Henri, "Sacré et Sacrifice", Cahiers Universitaires Catholiques, mars-avril, Paris, 1979.
- (7) COURGES, Michel, "Jésus et la violence", Esprit, no. 429, novembre, 1973.
- (8) CUSSON, Maurice, La resocialisation du jeune délinquant, Presses de l'université de Montréal, Canada, 1974.
- (9) DEGUY, Michel, "De violence à non-violence", Critique, no. 377, 1978.
- (10) DIÉGUEZ, Manuel de, "Une ethnologie charismatique", Esprit, no. 4, novembre, 1979.

- (11) DOLLARD, J; DOOB, L.W.; MILLER, N.E.; MOWRER, O.H.; Sears, R.R.; Frustration and Agression, New-Haven, Yale University Press, 1939.
- (12) DURKHEIM, Emile, Les règles de la méthode sociologique, Éditions Félix Alcan, 3ième Édition, Paris, 1940.
- (13) DURKHEIM, Émile, Le suicide, Presses Universitaires de France, Nouvelle Édition, Paris, 1960.
- (15) FAESSLER, Marc, "Des choses cachées depuis la fondation du monde", Revue de théologie et de philosophie, no. 3, 1978.
- (16) FAGES, Jean-Baptiste, Comprendre René Girard, Pensée Private, Toulouse, 1982.
- (17) FOUCEAULT, Michel, Surveiller et Punir, Éditions Gallimard, Paris, 1975.
- (18) GANS, Éric, "Pour une esthétique triangulaire", Esprit, no. 429, novembre, 1973.
- (19) GIRARD, René, Mensonge romantique et vérité romanesque, Éditions Bernard Grasset, Paris, 1961.
- (20) GIRARD, René, "Système du délire", Critique, no. 306, 1972.
- (21) GIRARD, René, La violence et le sacré, Éditions Bernard Grasset, Paris, 1972.
- (22) GIRARD, René, Critiques dans un souterrain, Éditions Grasset, l'Âge d'Homme, Paris, 1976.
- (23) GIRARD, René, (recherche avec Jean-Michel Oughourlian et Guy Lefort). Des choses cachées depuis la fondation du monde, Éditions Grasset & Fasquelle, Paris, 1978.
- (24) GIRARD, René, "Rite, Travail, Science", Critique, no. 380, janvier, 1979.

- (25) GIRARD, René, Le bouc émissaire, Éditions Grasset & Fasquelle, Paris, 1982.
- (26) GIRARD, René, La route antique des hommes pervers, Éditions Grasset & Fasquelle, Paris, 1985.
- (27) GRANGER, Emile, "Autour de Girard...vagabondages théologiques;" Cahiers Universitaires Catholiques, mars-avril, Paris, 1978-1979.
- (28) GUILLET, Jacques, "René Girard et le sacrifice", Études, no. 351, 1979.
- (29) Interview, Diatrics, (revue rattachée à John Hopkings), march, 1978.
- (30) LAROCHELLE, Marie, La pertinence et la faisabilité de la transmission d'une grille biopédagogique, Thèse de doctorat en sciences de l'éducation, Université Laval, Québec, 1984.
- (31) LABORIT, Henri, L'agressivité détournée, Union Générale d'Éditions, Paris, 1970.
- (32) LABORIT, Henri, L'Homme Imaginant, Union Générale d'Éditions, Collection 10-18, Paris, 1970.
- (33) LABORIT, Henri, L'Homme et la ville, Éditions Flammarion, Collection Champs, Paris, 1971.
- (34) LABORIT, Henri, La nouvelle grille, Éditions Robert Laffont, Collection "Liberté 2000", Paris, 1974.
- (35) LABORIT, Henri, Éloge de la fuite, Éditions Robert Laffont, Paris, 1976.
- (36) LABORIT, Henri, "À la recherche des bases bio-comportementales de ce qu'il est convenu d'appeler les Droits de l'homme", Agressologie, vol 23, no. 3, Paris, 1982.
- (37) LABORIT, Henri, La colombe assassinée, Éditions Grasset & Fasquelle, Paris, 1983.

- (38) LEBERT, Françoise, "Sacrifice de la croix et transcendance de l'amour", Cahiers Universitaires Catholiques, mars-avril, 1979.
- (39) LEMIEUX, Raymond, "La victime ou la pratique du croyable", Sciences Religieuses, no. 10/1, hiver, Canada, 1981.
- (40) LOCKE, J, "Two Treatises of Government", The New American Library,
- (41) LORENZ, Konrad, L'agression, une histoire naturelle du mal, Éditions Flammarion, Paris, 1969.
- (42) MANENT, Pierre, "René Girard, la violence et le sacré", Contrepoint, no. 14, Paris, 1974.
- (43) MARTINSON, Robert, "What Works? - Questions and answers about prison reform", the Public Interest, no. 35, Spring, New-York, 1974.
- (45) MESCHONNIC, Henri, "Mensonge scientifique et vague romanesque", La nouvelle revue française, no. 321, Paris, 1979.
- (46) MOREAU, P.F.et MOUSSEAU, J, "Deux pavées dans le monde des anthropologues", Psychologie, no. 104, septembre, 1978.
- (47) MORIN, Lucien, (en collaboration), L'éducation en prison, Éditions Microméga, Québec, 1982.
- (48) MORIN, Lucien, Violence et Vérité, Éditions Bernard Grasset, Paris, 1985.
- (49) MORIN, Lucien, Éduquer à la paix, une introduction aux droits de la personne, Éditions St-Yves Inc., Québec, 1985.
- (50) MURRAY, Philippe, "Quand ces choses commenceront...", Entretien avec René Girard, Tel quel, no. 78, 1978, no.79, 1979.
- (51) ONIMUS, Jean, "René Girard explorateur d'abîmes", Cahiers Universitaires Catholiques, mars-avril, 1979.
- (52) PIAGET, Jean, La construction du réel chez l'enfant, Éditions Delachaux et Niestlé, Paris, 1937.

- (53) PIAGET, Jean, La formation du symbole chez l'enfant, Éditions Delachaux et Niestlé, Paris, 1954.
- (54) PIAGET, Jean, Six études de psychologie, Éditions Denoël Gonthier, Paris, 1964.
- (55) PILON, Michel, "Entretien avec Henri Laborit", Carrefour des Affaires Sociales, vol. 1, no. 2, février, 1979.
- (56) REID, Fritz et WINEMAN, David, L'enfant agressif, Éditions Fleurus, Collection pédagogie pscho-sociale, tome I, Le moi désorganisé, tome II, Les méthodes de rééducation, Paris, 1964.
- (57) ROBERT, Jean-Dominique, "L'hominisation d'après René Girard", Nouvelle Revue théologique, 1978.
- (58) SÈD, Jean-Nicolas, "Ma vie, nul ne la prend, mais c'est moi qui la donne", Le Supplément, no. 131, novembre, 1979.
- (59) SIMON, Alfred, "Les masques de la violence", Esprit, no. 429, novembre, 1973.
- (60) SMITH, A, Recherches sur la Nature et les Causes de la Richesse des Nations, Guillaumen, Paris, 1843.
- (61) STIKER, Henri-Jacques, "Sur le mode de penser de René Girard", Esprit, no. 4, avril, 1974.
- (62) Traduction Oécuminique de la Bible(T.O.B.), Société biblique canadienne, Cerf, Arc-en-ciel international, Montréal, Toronto, 1977.



