

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

INCLUSION ET EXCLUSION DES MINORITÉS SEXUELLES DANS LA PERSPECTIVE
DE LA THÉORIE DU BOUC ÉMISSAIRE DE RENÉ GIRARD

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DE LA MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE

PAR

ALEXANDRE BRAULT

FÉVRIER 2024

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.04-2020). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Je souhaite en premier lieu remercier Christian Saint-Germain pour son accompagnement et sa direction au cours des trois années de rédaction de ce mémoire. Merci d'avoir partagé si généreusement des connaissances et des conseils indispensables. Merci pour les discussions toujours stimulantes et enthousiastes qui ont facilité le dépassement des difficultés inhérentes à l'accomplissement de ce projet de recherche. Merci également pour la complicité heureuse qui a porté l'expérience de la maîtrise au-delà de mes espérances. J'en garderai un précieux souvenir.

Il m'importe également d'exprimer toute ma reconnaissance aux membres de mon jury, Sandrine Roux et Vincent Guillin, pour les estimés commentaires et conseils qui furent toujours nécessaires, judicieux et éclairants. Votre soutien a certainement contribué à alimenter la rigueur du travail accompli.

Aux collègues étudiant-e-s, aux professeur-e-s et au personnel administratif du département de philosophie, je vous remercie pour les échanges intelligents et bienveillants. Vous avez contribué à faire du parcours achevé une enrichissante et agréable expérience.

Je remercie également le Département de philosophie, la Faculté des sciences humaines de l'UQAM, la Fondation de l'UQAM et le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada pour leurs soutiens financiers.

Je remercie en terminant mes proches pour leur présence affectueuse, providentielle et patiente au cours des exigeantes dernières années d'études. Ma reconnaissance est entière.

DÉDICACE

À mes parents. Ma gratitude est infinie.

AVANT-PROPOS

Les perspectives et les arguments développés dans ce mémoire n'ont qu'une visée théorique. S'ils peuvent avoir une certaine valeur pratique, ils ne portent aucune intention idéologique ni prétention à la vérité absolue. Ils ont pour objectif d'apporter différentes réflexions nuancées sur un thème sensible.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS.....	ii
DÉDICACE.....	iii
AVANT-PROPOS.....	iv
RÉSUMÉ.....	vii
ABSTRACT.....	viii
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE 1 LA THÉORIE GIRARDIENNE DE LA VIOLENCE MIMÉTIQUE.....	10
1.1 La théorie girardienne du désir mimétique.....	12
1.1.1 Le désir mimétique.....	12
1.1.1.1 Perspectives critiques à propos du désir mimétique.....	16
1.1.1.2 La différence entre la médiation externe et interne.....	20
1.1.1.3 Perspectives critiques sur le désir mimétique comme moteur rivalitaire.....	22
1.1.1.4 Le lien inextricable entre le désir mimétique et la violence.....	23
1.1.1.5 Perspectives critiques à propos du désir mimétique comme source de violences.....	24
1.2 Du désir mimétique au bouc émissaire.....	25
1.2.1 Perspectives critiques à propos de l'origine sacrificielle des sociétés.....	28
1.2.2 La méconnaissance du mécanisme victimaire.....	31
1.3 La mutation conceptuelle moderne de la victime émissaire.....	32
1.3.1 L'influence décisive du christianisme.....	32
1.3.2 Une reconnaissance imparfaite de l'innocence de la victime.....	34
1.3.2.1 Perspectives critiques sur la prise de conscience de l'innocence de la victime.....	36
1.3.3 Les innovations séculières issues de l'influence chrétienne.....	38
1.4 Conclusion.....	41
CHAPITRE 2 UNE INTERPRÉTATION DE LA VICTIME ÉMISSAIRE CONTEMPORAINE.....	43
2.1 Le souci contemporain des victimes dans la perspective girardienne.....	44
2.2 Les aspects éthiques dans la perspective girardienne du souci pour les victimes.....	50
2.2.1 Explicitation des revers du mimétisme dans les luttes LGBTQ+.....	55
2.2.2 Discours victimaires et rectitude politique.....	58
2.3 Perspectives critiques à propos de la conception girardienne du souci contemporain des victimes ...	60
2.3.1 L'assujettissement des LGBTQ+ par le pouvoir du langage : un processus émissaire.....	61
2.3.2 L'identité infériorisée comme fondement du statut revendiqué de victime.....	65
2.3.3 La légitimité des luttes LGBTQ+.....	69
2.4 Conclusion.....	75

CHAPITRE 3 LE MIMÉTISME COMME MÉCANISME INDÉPASSABLE	78
3.1 Les renversements mimétiques et émissaires des luttes LGBTQ+	79
3.1.1 Le renversement mimétique et émissaire envers les discriminateurs	80
3.1.2 Le renversement mimétique et émissaire entre les personnes LGBTQ+	83
3.1.3 La violence émissaire des personnes LGBTQ+ envers d'autres groupes stigmatisés	84
3.2 Un phénomène de panique morale	85
3.2.1 La panique morale	85
3.2.2 La panique morale et les discours réactionnaires	86
3.2.2.1 Implications et problèmes éthiques	86
3.2.3 La panique morale des militants LGBTQ+	89
3.2.4 René Girard et la panique morale	92
3.3 Les implications mimétiques de la panique morale	94
3.3.1 La panique à la source de la panique morale	94
3.3.2 La panique, la panique morale et le mimétisme	96
3.3.3 Le phénomène du <i>backlash</i>	99
3.3.3.1 Le <i>backlash</i>	100
3.3.3.2 Considérations éthiques à propos du retour de flamme mimétique	102
3.3.3.3 Conclusion à propos des dynamiques de retour de flamme	106
3.4 L'indépassable mécanisme mimétique, rivalitaire et émissaire	108
3.4.1 Une impossible réconciliation	108
3.4.2 Le paradoxe du pluralisme exclusiviste	112
3.4.3 Vers une problématique nouvelle	114
CONCLUSION	117
BIBLIOGRAPHIE	119

RÉSUMÉ

Ce mémoire interroge la pertinence de la perspective socio-anthropologique de René Girard en tant que principe d'explication des dynamiques actuelles d'inclusion et d'exclusion des minorités sexuelles (LGBTQ+). Il fonde sa théorie sur le mimétisme en tant que disposition individuelle fondamentale et automatique influençant les relations humaines. Il soutient que cette disposition engendre des rivalités et des violences reproduites par mimétisme. Le détournement de ces dernières vers des boucs émissaires rétablit de manière cathartique l'ordre au sein des groupes et des communautés sociales. L'exclusion crée ainsi une cohésion. De nos jours, ce recours émissaire conçu comme un invariant socioculturel semble contredire les volontés grandissantes d'inclusion des LGBTQ+, comme pour toutes les minorités ou les individus stigmatisés. Pour Girard, le mécanisme émissaire n'est pas disparu. Il est redistribué sous d'autres formes vers ceux et celles qui ne semblent pas montrer un souci suffisant envers les victimes. Cette perspective trahit-elle cependant l'influence d'une panique morale face à des changements légitimes? Le souci de Girard concerne principalement les revers mimétiques traversant autant les pratiques des discriminateurs issues de la majorité que celles mises de l'avant par un certain militantisme minoritaire. Les confrontations mimétiques entre les minorités et la majorité engendre une résistance et un *backlash* de la part de membres de cette dernière. La spirale rivalitaire et émissaire qui s'ensuit nuit au progressisme social bénéfique pour toutes et tous. En définitive, cette dynamique sans cesse renouvelée laisse penser à un phénomène indépassable éclairant l'utilité de la théorie girardienne en tant que principe explicateur.

Mots clés : René Girard, mimétisme, bouc émissaire, victime, LGBTQ+

ABSTRACT

This thesis questions the relevance of René Girard's socio-anthropological perspective as an explanatory principle for the current dynamics of inclusion and exclusion of sexual minorities (LGBTQ+). He bases his theory on mimetism as a fundamental and automatic individual disposition influencing human relationships. He maintains that this disposition generates rivalries and violence reproduced by imitation. The diversion of hostility on scapegoats cathartically restores order within social groups and communities. Exclusion thus creates cohesion. Nowadays, this diversion recourse, conceived as a socio-cultural invariant, seems to contradict the growing desire for inclusion of LGBTQ+, as for all minorities or stigmatized individuals. For Girard, the scapegoating mechanism has not yet disappeared. It is redistributed in other forms to those who do not seem to show sufficient concern for victims. However, does this perspective betray the influence of a moral panic in the face of legitimate changes? Girard's preoccupation mainly concerns the mimetic setbacks that cross the practices of discriminators from the majority as much as those put forward by a certain minority activism. The mimetic confrontations between the minorities and the majority engender a resistance and a backlash on the part of members of the latter. The ensuing spiral of rivalry and scapegoating harms social progress that benefits everyone. Ultimately, this constantly renewed dynamic suggests an unsurpassable phenomenon that sheds light on the usefulness of Girard's theory as an explanatory principle.

Keywords : René Girard, mimetism, scapegoat, victim, LGBTQ+

INTRODUCTION

Dans la foulée des revendications des femmes et des personnes racisées, les institutions ont également porté attention aux réalités d'autres minorités discriminées. Une capillarisation des sensibilités a ainsi étendu son ascendant jusqu'à la protection des minorités sexuelles (LGBTQIA2S+¹). Comment comprendre ce nouveau statut d'inclusion institutionnelle? Existe-t-il dorénavant un mode d'inclusion « spontanée » disqualifiant le modèle de l'expulsion d'une victime considérée fautive, coupable – le bouc émissaire – condition étonnante, mais indispensable selon René Girard à l'équilibre toujours instable de la violence dans les groupes humains? Les victimes de l'hétéronormativité ou de la cisnormativité² sont-elles dorénavant considérées « innocentes » au sens où les sociétés antérieures l'entendaient, c'est-à-dire comme des membres indifférenciés du groupe majoritaire (tout en étant malgré tout ponctuellement en butte aux moqueries et à l'exclusion)? En somme, l'apparente acceptation et la reconnaissance des minorités sexuelles remettent-elles en cause la perspective du modèle girardien?

Selon Girard, ce souci contemporain pour les victimes n'interrompt pas le cycle de la violence mimétique qui culmine avec l'expulsion d'une victime émissaire. Il est simplement caractérisé par un redéploiement discursif dans l'économie de la violence ordinaire. Girard observe que le discours dominant, caractérisé par une préoccupation pour les victimes, en crée néanmoins de nouvelles. Les boucs émissaires traditionnels peuvent désormais mobiliser les mêmes mécanismes jadis exclusivement dirigés contre eux. Face à une telle perspective, au sens philosophique, une victime qui peut réclamer explicitement un statut pour elle-même et qui a le pouvoir d'entrer en confrontation avec ses rivaux peut-elle toujours être définie comme une victime? En raison de la dualité des acteurs revendiquant un tel statut – tout en faisant preuve d'*empowerment* par la mobilisation d'un réel pouvoir social et politique – l'identité victimaire peut-elle être revendiquée au-delà de l'acte concret du tort commis? La théorie girardienne du bouc émissaire laisse penser

¹ Les personnes lesbiennes, gaies, bisexuelles, transsexuelles, *queers*, intersexuelles, assexuelles, bispirituelles, non-binaires, et en questionnement (ci-après nommées minorités sexuelles ou LGBTQ+).

² L'hétéronormativité est un système de pensée qui pose l'hétérosexualité comme une norme aux dépens des personnes homosexuelles. La cisnormativité est quant à elle un système de pensée qui pose la cissexualité (une identité de genre conforme au genre assigné à la naissance) comme une norme aux dépens des personnes transsexuelles (Office québécois de la langue française, 2018).

qu'une victime ne peut qu'être entièrement innocente (mais imaginée coupable par ses « bourreaux ») et sans recours contre la violence « unanime » dirigée contre elle.

Cette recherche analysera le déploiement victimaire LGBTQ+ contemporain en tant que modèle de nouveaux modes d'exclusion plus insidieux et de nouvelles stratégies inhérentes à ce type de violence dans l'expérience humaine. En considérant les théories girardiennes, il s'agira de saisir la signification des violences *émissoires*³ qui agissent à visage couvert et en amont de ses manifestations les plus explicites. Ces violences seraient désormais autant exercées par divers groupes minoritaires que par divers membres de la majorité. Dans cette perspective, nous nous intéresserons au redéploiement discursif et aux nouveaux modes d'inclusion/exclusion des minorités sexuelles afin d'évaluer la pertinence du schéma girardien applicable à la compréhension de cette dynamique sociale. Il s'agit d'analyser les jeux discursifs émissaires émergeant de l'atténuation des questions de justice sociale unificatrice par les militants issus des minorités. Ce changement de paradigme discursif en faveur d'une attention politique, à l'égard de certaines victimes individuelles ou de certains groupes discriminés particuliers, est porteur de division. Sans toutefois remettre en cause l'authenticité des torts subis par les personnes LGBTQ+, ou le bien-fondé des revendications, il s'agit plutôt d'éclairer le sens qui se dégage des enjeux mimétiques de ces nouvelles dynamiques rivalitaires et émissaires. C'est en tant que principe d'explication des exclusions, des rapports sociaux conflictuels et des volontés d'inclusion que nous nous pencherons sur la théorie girardienne. Cette démarche exigera la considération de divers aspects théoriques et factuels qui se déploiera en trois temps.

Le premier chapitre présentera une synthèse des notions et des conclusions girardiennes essentielles pour mener à bien notre analyse. Le désir mimétique, le mimétisme des rivalités et de la violence, ainsi que la notion de bouc émissaire sont les notions centrales dans le système girardien. En éclairant les arguments qui portent ces dernières, mais également certaines critiques pouvant leur être adressées, ce premier chapitre vise à expliciter le sens de la victime émissaire traditionnelle et contemporaine. Il vise également à démontrer la pertinence et l'applicabilité des théories de Girard pour l'examen que nous entreprenons.

³ Nous utilisons le terme « émissaire » comme un adjectif qualifiant ce qui est relatif au bouc émissaire.

D'un point de vue philosophique, si le *schème* mimétique girardien⁴ constitue bel et bien un invariant éclairant divers phénomènes individuels et sociaux, ses conséquences épistémologiques et éthiques sont considérables. Sur le plan épistémologique, la théorie mimétique invite à reconsidérer les frontières entre les disciplines puisqu'elle constitue un schème explicatif qui traverse plusieurs disciplines propres aux sciences humaines (Haeussler, 2005, p. 14-15). On retrouve dans cette perspective la portée du principe d'explication que constitue la théorie girardienne. Qu'il s'agisse d'un point de vue anthropologique, sociologique, ethnologique, psychologique, politique, philosophique, etc., cette théorie remet en question certaines croyances contrariant l'optimisme rationnel qui veut que l'être humain est fondamentalement bon, mais corrompu par la société⁵ et celles, pessimistes, selon lesquelles une nature biologique ou psychologique humaine en fait des êtres intrinsèquement violents⁶. Dans le premier cas, la théorie mimétique invite à remettre en question la vision anthropologique moderne selon laquelle la violence n'est pas constitutive chez l'être humain. Girard conteste ainsi le rationalisme des Lumières et sa confiance démesurée en la nature humaine; une confiance sans égard pour les propensions irrationnelles qui traversent régulièrement les rapports humains. Cela aurait rendu la philosophie des Lumières inadéquate pour penser les crises. Cette philosophie concentrerait ses analyses sur le rôle des différences entre les rivaux en négligeant un effet caractéristique du mimétisme de la violence. Celui-ci engendre plutôt une perte des différences, c'est-à-dire une indifférenciation entre les parties en conflit (Moreno Fernandez, 2019, p. 2).

Au plan éthique, la théorie mimétique permet de revoir le rapport à autrui et au monde, car elle met en lumière les conséquences du tort qu'implique la violence inscrite dans les relations interindividuelles. Il suffit d'observer la tendance spontanée à déplacer sur les autres, ou sur un principe objectif, l'explication de l'origine ou du germe de la violence pour s'en convaincre. Dans le premier cas, on estime que c'est autrui qui a amorcé le conflit. Dans l'autre, on s'en remet, par

⁴ La notion de schème est dans ce contexte interprétée comme une structure générale permettant de figurer l'organisation d'une réalité, afin d'en anticiper les implications actuelles et à venir (Lalande, 2010, p. 952).

⁵ Par exemple, Jean-Jacques Rousseau concevait que la société civile corrompt l'être humain en raison de l'avènement de la propriété qui génère des inégalités et une concurrence qu'il ne connaissait pas avant sa constitution en société (Rousseau, 1996, p. 107 et 133).

⁶ Non moins pessimiste, Sigmund Freud concevait l'être humain constitué de pulsions agressives issues de l'inconscient. La pulsion de mort initialement dirigée contre le sujet est ensuite détournée vers autrui sous l'influence de la pulsion de vie. (Freud, 2010, p. 102-117).

exemple, au principe de la pulsion de mort pour l'expliquer. Dans un cas comme dans l'autre, on manifeste une forme de « restriction mentale »⁷ à l'égard des causes de la violence. Cette attitude prend la forme d'un « in-su » fondamental supportant le déni ou la méconnaissance partielle des sources intrinsèques de la violence. Elle mène ainsi à privilégier davantage les contre-explications potentielles fondées sur l'hypothèse des sources extrinsèques de la violence. En s'en remettant à une explication causale déterministe, cela permet alors d'éluder la participation individuelle, c'est-à-dire la responsabilité individuelle dans ce phénomène (Haeussler, 2005, p. 15-16). C'est peut-être cet « insu » qui rend compte de l'impression d'insaisissable fatalité de la violence rendant l'interprétation de ce phénomène si complexe. Dans la foulée, cela occulte également la possibilité de mettre un terme à la violence en saisissant par ce simple éclairage la chance de transformer la réciprocité conflictuelle en une réciprocité pacifique. Pour Girard, dans un monde qui n'a pas su mettre en pratique cette mutation (Girard, 2007, p. 100), c'est l'enseignement des Évangiles qui constitue la radiographie des articulations mimétiques de la violence culminant avec le sacrifice d'une victime innocente, d'un bouc émissaire, dont Jésus constitue la clef de voute ou le révélateur. Le christianisme révèle au plan anthropologique l'innocence de la victime émissaire et l'injustice de son sacrifice.

Le mécanisme émissaire a cependant été imparfaitement pris en compte malgré le travail de la révélation évangélique de l'innocence de la victime émissaire. Un réel souci pour les victimes a émergé de cette révélation, mais la reconduction millénaire de ce mécanisme pérennise la production de boucs émissaires. Cette contradiction sera l'objet général d'analyse du deuxième chapitre. À première vue, le fait de considérer inacceptable la production de victimes en raison de l'inacceptabilité morale croissante d'un tel phénomène social semble suggérer une attitude favorable au pacifisme. À tout le moins, cela témoignerait d'une volonté de contourner le processus de victimisation afin de prévenir les maux individuels et collectifs qui en découlent. Pris en ce sens, ce souci contemporain pour les victimes s'inscrirait potentiellement dans le sillage d'une forme d'éthique de la non-violence. En revanche, cette préoccupation éthique traverse plus ou moins clairement, et plus ou moins rigoureusement, les postures et les démarches visant à contrer les

⁷ Le concept de « restriction mentale » est utilisé dans ce contexte sans considérer sa dimension théologique concernant l'examen moral de la conscience (la casuistique). Nous interprétons ce concept de la manière suivante : la possibilité de formuler une proposition inexacte sans pour autant présenter une explication insensée, ce qui ne conviendrait pas aux règles de l'argumentation.

injustices subies par les LGBTQ+, comme d'autres groupes minoritaires. Dans ce deuxième chapitre et dans le suivant, ces considérations éthiques auront comme objectif principal d'explicitier les dimensions mimétiques et émissaires qu'elles sous-tendent. De fait, toute personne dérogeant de nos jours, ou semblant déroger au souci des victimes, s'expose potentiellement à une condamnation informelle sous forme d'un blâme sévère, voire à une « mort sociale ». Cet opprobre privé ou public aboutit souvent à diverses formes d'exclusion sociale qui reconduiraient insidieusement le mécanisme émissaire au nom des victimes.

Nous nous intéresserons à ces considérations en analysant d'abord ce qui semble se limiter à un problème logique. De fait, le souci contemporain pour les victimes comporte une dimension paradoxale lorsqu'il renverse à son compte le mécanisme émissaire contre les bourreaux présumés. On trouve autrui violent, mais la réponse mimétique qu'on adopte face à ce dernier n'en est pas moins elle-même violente. Autrement dit, causer des souffrances pour enrayer des souffrances, user de violence contre des violences, est contradictoire. Nous évaluerons ainsi dans quelle mesure les motivations qui animent la lutte des LGBTQ+ pour la reconnaissance pourraient parfois donner à certains de ses acteurs des allures d'agresseurs.

C'est dans cette perspective que nous interrogerons la notion de victime contemporaine. Dans une société condamnant la violence et favorisant la protection des laissés pour compte, le sens du statut de victime peut être interrogé. Sans cesser d'être des victimes puisqu'elles ont subi un tort (lorsqu'elles subissent concrètement l'humiliation, l'insulte, l'agression physique, etc.), le statut des victimes protégées par diverses dispositions légales diffère néanmoins de celui des victimes qui ne bénéficient pas d'une telle protection. Les premières disposent d'un nouveau pouvoir rééquilibrant davantage les forces, alors que les secondes sont laissées à elles-mêmes. On passe ainsi d'un statut de victime sans défense et absolument ostracisée, à celui de victime jamais complètement exclue et bénéficiant de divers moyens pour se faire reconnaître⁸. En d'autres termes, pouvoir entrer dans un rapport dialectique avec les discriminateurs, ce n'est plus subir passivement diverses inégalités ou exclusions comme un bouc émissaire traditionnel. Sans toutefois nier les maux causés par des niveaux variables de stigmatisation dans l'espace social, ce nouveau statut de

⁸ Par exemple, l'Assemblée nationale du Québec a voté à l'unanimité une motion en 2023 afin de déplorer « [...] la montée des propos haineux et discriminatoires envers les personnes de la communauté LGBTQI2S+ dans la sphère publique. » (Pilon-Larose, 2023)

victime s'éloigne ainsi du sens traditionnel de bouc émissaire, le rendant hyperbolique dans ce cas. Ce sens est lié au rituel sacrificiel d'un bouc présenté dans la Bible (Lévitique 16, 1-10). Celui-ci ponctuait de différentes manières, selon les cultures, l'expérience socio-collective des sociétés anciennes. Ce type de pratique permettait de résoudre les conflits qui traversent les communautés en faisant converger toutes les fautes sur une victime dont l'innocence et l'impuissance sont caractéristiques de sa condition. La condition contemporaine de la victime ne correspondant cependant pas à ce sens traditionnel, c'est la raison pour laquelle la définir en ce sens précis est hyperbolique.

Un examen attentif de la situation sociopolitique des minorités sexuelles permettra toutefois d'apporter quelques précisions. Les conséquences de l'assujettissement discursif subi par les personnes LGBTQ+ justifient leur statut revendiqué de victime. Nous expliciterons également la légitimité et la nécessité de leur lutte pour une reconnaissance qui ne se limite pas qu'à la sphère légale. Bien que tous les individus subissent un assujettissement discursif, celui vécu par les minorités sexuelles rend incontournables certains écarts. Plus précisément, nous verrons qu'une « juste cause » peut parfois justifier l'usage d'une certaine violence. En revanche, nous verrons que les fins de la lutte contre la victimisation ne garantissent pas la justification éthique de l'ensemble des actions militantes, dans toutes les circonstances. Si on affirme qu'il est moralement inacceptable de fabriquer socialement des boucs émissaires parce que cela engendre divers torts, prendre le risque de devenir agresseur – et d'ainsi perpétuer mimétiquement l'injustice de la violence émissaire – cela risque de se retourner paradoxalement contre les victimes initiales. De fait, si la violence est estimée inadmissible par les uns, les autres ne manqueront pas de l'estimer inacceptable à leur tour. Cela entraîne les protagonistes dans une spirale de ressentiments et de représailles ponctuelles perpétuant l'exclusion et les souffrances.

Le troisième chapitre explicitera quant à lui comment le problème logique du retournement émissaire comporte également une dimension éthique normative. En contrecarrant le critère de justice mobilisée par les LGBTQ+, le retournement mimétique de ces derniers alimente l'injustice à leur propre égard. Il contrevient également à un critère de justice pour les personnes considérées à tort comme des discriminateurs. Tout comme il est injuste de nuire à une personne innocente, il est injuste d'imposer une « mort sociale » à une personne ayant discriminé sans en avoir eu l'intention ou n'ayant pas même discriminé concrètement. Par la démesure de ce type de sanction,

le retournement contradictoire contrevient au critère du bien le plus élémentaire. Il porte atteinte aux conditions de vie de certaines personnes, à commencer par les victimes elles-mêmes.

Nous expliciterons toutefois comment les intentions progressistes peuvent être relativisées lorsque la confrontation militante prend des proportions démesurées, agressives ou formule des demandes qui paraissent exagérées au regard de leurs interlocuteurs⁹. Ce type de confrontation alimente l'animosité qui renforce l'hostilité envers leurs causes. Nous verrons explicitement que l'insu du mimétisme impliqué empêche les militant-e-s LGBTQ+ (porté-e-s par des idéologies arrêtées favorables aux actions radicales) de considérer que leur violence expose l'ensemble des minorités sexuelles à subir davantage d'exclusions. C'est la raison pour laquelle, sans nier la nécessité des luttes des minorités, il importe d'inscrire dans ces dernières des « initiatives de paix » propres à la non-violence (Quelquejeu, 2011, p. 120). Nous verrons d'ailleurs que ces initiatives sont fondamentalement anti-mimétiques.

Cela signifie que l'évolution de la conscience morale à l'égard des victimes rencontrerait une limite imposée par l'aveuglement face aux revers de la violence exercée au nom du souci des victimes. Agir contre la stigmatisation au nom des victimes ne suffirait donc pas pour convertir la militance en action éthique. Le type d'action adopté importerait également, c'est-à-dire des actions qui n'inversent pas les rapports victimaires traditionnels de manière plus ou moins vindicative. Ce faisant, cela éviterait de causer davantage de torts aux personnes LGBTQ+ ou d'en occasionner d'autres aux personnes faussement accusées de discrimination. Même si certaines personnes sont réellement coupables de discrimination, de paroles ou d'actes plus ou moins haineux envers les LGBTQ+, ce sont les excès punitifs qu'ils subissent à travers les tribunaux populaires qui en font à leur tour des victimes émissaires. Certes, il ne s'agit pas dans ce cas de boucs émissaires au sens traditionnel, c'est-à-dire innocents et sans défense possible, mais ils le sont au sens d'être eux aussi concrètement happés par des mécanismes émissaires.

⁹ Des actions radicales seraient, par exemple, le harcèlement; la multiplication des tribunaux populaires, prenant la forme de véritable *lynch mob* dont le pouvoir peut parfois défaire des réputations en un rien de temps; l'annulation de conférences universitaires estimées porteuses de propos offensants pour les minorités discriminées, etc. Dans certains de ces cas, les discréditations publiques sont plus sévères – permanentes, sans appel ni réhabilitation – que les condamnations par les tribunaux. Quant aux demandes qui paraissent exagérées (bien qu'elles puissent être justifiées), on peut penser, par exemple, à l'exigence d'un usage systématique de pronoms non genrés tel que « iel », etc.

Certaines précisions relatives à cette perspective s'imposent néanmoins. Il est vrai qu'accuser sans preuve formelle et en l'absence de l'accusé, ou censurer la réflexion dans divers contextes reste inquiétant. Mais ce qui semble être une menace envers la liberté d'expression décriée par certains observateurs et, en un sens, par Girard lui-même¹⁰, en est-elle réellement une ou s'agit-il d'une crainte relevant plutôt du phénomène de « panique morale »¹¹? Cette question doit être clarifiée afin d'assurer la pertinence de l'analyse girardienne à l'égard de notre objet de recherche. En examinant les implications éthiques¹² d'un tel phénomène, nous verrons cependant que les minorités LGBTQ+ empruntent, elles aussi, parfois, une forme de crainte exacerbée face aux remises en question de certaines de leurs postures idéologiques.

Cela nous amènera à interpréter la préoccupation exprimée par Girard à l'égard des luttes des minorités comme une analyse principalement intéressée par leur signification mimétique et émissaire, plutôt que motivée par une crainte morale face aux changements sociaux. Nous considérerons d'ailleurs le phénomène de « panique morale », quant à lui bien réel, comme la conséquence d'un emballement mimétique. L'examen du phénomène de « *backlash* »¹³ déployé par les membres « réactionnaires » de la majorité, confrontés aux demandes progressistes soutenues, éclairera comment ces réactions s'avèrent nuisibles pour les LGBTQ+. En revanche, c'est en inversant à leur bénéfice le mécanisme mimétique rivalitaire que les victimes LGBTQ+ participent involontairement, et paradoxalement, à maintenir ou à prolonger l'injustice et l'exclusion dans certaines situations. Il ne s'agit pas d'affirmer qu'elles sont responsables du traitement émissaire qu'elles peuvent subir. Il s'agit de démontrer qu'en n'étant plus des victimes émissaires traditionnelles, les LGBTQ+ s'engagent dans un rapport de force avec les mécanismes d'exclusion. Dans l'angle d'analyse girardienne, c'est ce rapport d'opposition qui indique une

¹⁰ Dans le deuxième chapitre du présent mémoire (section 2.2), nous verrons que Girard qualifie de « terreur » les revendications des *single-issue lobbies* sur les lettres et les sciences humaines dans les années 1990. Cela illustre selon lui le retournement de la violence émissaire, c'est-à-dire un retournement qui revient à persécuter au nom des victimes.

¹¹ Le concept sociologique de « panique morale » décrit une réaction majoritaire démesurée face à diverses pratiques culturelles ou personnelles souvent minoritaires estimées déviantes ou néfastes pour la société et ses valeurs (Cohen, 2011).

¹² Selon Ruwen Ogien dans *La panique morale* (2004), ce type de vindicte populaire repose sur le socle d'une éthique maximaliste qui entre en conflit avec les principes d'une éthique minimaliste nécessaire pour tendre vers davantage d'équité, de diversité et d'inclusion.

¹³ Le phénomène de *backlash* constitue un phénomène réactionnaire stratégique en opposition au développement de démarches progressistes.

participation à une dynamique mimétique rivalitaire et antagoniste. C'est la raison pour laquelle les LGBTQ+ devraient systématiquement prioriser les actions anti-mimétiques si elles entendent faire progresser plus efficacement leurs revendications.

Cette prévention est-elle pour autant réalisable ? L'enjeu est important pour l'avenir d'une inclusion sociale élargie, à l'image de l'inclusion légale effective. En considérant le mimétisme émissaire perpétué par la majorité, les institutions et la minorité LGBTQ+, nous envisagerons en définitive l'impossibilité du dépassement de la violence mimétique émissaire dans la société. Puisque la violence et la haine mimétiques sont potentiellement des aspects constitutifs de l'expérience humaine, autant sur le plan individuel que sur le plan collectif, cela en fonde l'indépassable persistance.

CHAPITRE 1

LA THÉORIE GIRARDIENNE DE LA VIOLENCE MIMÉTIQUE

René Girard propose une théorie de la violence du point de vue anthropologique qui lui accorde une dimension fondamentale dans l'expérience humaine. Son hypothèse prend autant la forme d'une ontogenèse que d'une phylogenèse sociale. Il explique ainsi que la violence naît des conséquences occasionnées par certaines dispositions mimétiques individuelles¹⁴. Ces dispositions resurgiraient inévitablement au cœur des interactions sociales et engendreraient des rivalités devenant elles-mêmes mimétiques¹⁵. Et puisque la somme des rapports sociaux participe à former la structure sociale générale d'une société, la violence mimétique doit, en ce sens, avoir participé à la constitution des premières sociétés humaines jusqu'à celles d'aujourd'hui. Nous verrons que cela en fait même un élément « nécessaire » sans lequel toute cohésion communautaire, même au sens très général d'une constitution en société organisée, serait sans cesse compromise, voire impossible. Cela fait de la violence non pas tant un accident de parcours que le facteur de coagulation de toutes les communautés humaines. Elle traverse en permanence l'ensemble de l'expérience humaine en adoptant divers visages. Seule son apaisement temporaire dans le « dispositif défectueux »¹⁶ du sacrifice ou dans l'exclusion d'un bouc émissaire arrive à la contenir.

¹⁴ La neuroscience semble confirmer les observations de Girard. L'étude des « neurones miroirs » démontre leur rôle dans les manifestations mimétiques humaines. Ces neurones spécialisés interviennent et expliquent l'imitation des gestes moteurs et l'apprentissage en s'activant, entre autres, lorsqu'on observe quelqu'un réaliser une action. Ils permettent également la compréhension et l'imitation réciproque des intentions (Rizzolatti et Sinigaglia, 2011).

¹⁵ Ces thèses sont déjà présentes dans l'anthropologie de Thomas Hobbes autant que dans celle de Jean-Jacques Rousseau. Pour ce dernier, les « passions primitives » sont fondamentalement aimantes et douces lorsqu'elles ont l'amour de soi pour principe. Mais lorsqu'elles sont « [...] détournées de leur objet par des obstacles, elles s'occupent plus de l'obstacle pour l'écartier que de l'objet pour l'atteindre, alors elles changent de nature et deviennent irascibles et haineuses. Et voilà comment l'amour de soi qui est un sentiment bon et absolu devient amour-propre ; c'est-à-dire un sentiment relatif par lequel on se compare, qui demande des préférences, dont la jouissance est purement négative et qui ne cherche plus à se satisfaire par notre propre bien, mais seulement par le mal d'autrui. » (Rousseau, 1999, p. 67) Pour Rousseau, l'amour-propre est d'ailleurs « désir du désir de l'autre », car il s'agit d'un sentiment qui implique la comparaison avec autrui. En se comparant, l'amour de soi se transforme en amour-propre, ce qui génère le mépris ou l'envie et provoque inévitablement des rivalités exponentielle basées sur des désirs qui sont d'abord ceux des autres (Mauroy, 2014, p. 84-85).

¹⁶ Cette expression de Georges Bataille décrit le sacrifice en tant que dispositif visant à sacrifier « ce qui sert », s'opposant ainsi à la logique de la production pérennisée. En sacrifiant une entité initialement attachée à l'univers de l'intelligible, de l'utilité, de la production et de la durée, on l'abandonne, on la donne à l'univers antithétique de l'inintelligible, de la transcendance, du déchaînement, de la consommation de la substance vitale (Bataille, 2011, p. 58-77). « Un mouvement de consommation aussi intense répond à un sentiment de malaise en créant un malaise plus grand. Ce n'est pas l'apogée d'un système religieux, c'est plutôt le moment où il se condamne : au moment où les formes anciennes ont perdu une partie de leur vertu, il ne peut se maintenir que par des excès, par des innovations trop

La violence implique ainsi son corollaire qui est une logique de l'exclusion. Les sociétés forment leur unité en opérant une soustraction. Plus précisément, « nous nous aimons d'haïr collectivement des boucs émissaires ». La violence mimétique est ainsi le tissu même des sociétés humaines dont le liant est assuré par les ordres symboliques, culturels et institutionnels qu'elle anime de manière implicite.

C'est la logique interne du schème mimétique qui motive Girard à s'intéresser aux perspectives anthropologiques, ethnologiques, psychologiques et philosophiques du désir et de la violence. Il s'agit bien d'un schème parce qu'il traduit l'agencement mimétique des différents aspects de l'expérience humaine appelés à se transformer ou à se généraliser au fur et à mesure qu'elle se déploie au cœur des actions humaines. Girard remarque d'ailleurs que c'est la structure morphogénétique du désir mimétique – c'est-à-dire une structure qui se présente simultanément comme un schème formel et un schème génétique – qui caractérise sa logique interne. Autrement dit, le regard interdisciplinaire de la théorie mimétique permet de révéler une liaison entre la structure du mimétisme et la genèse d'une grande variété de figure appartenant à différents aspects de l'expérience humaine. Ces différents aspects s'accordent à la dimension protéiforme de la violence, comme les rituels violents, les injures verbales, les bagarres physiques, les guerres, la haine, le sadisme, le mal, etc. Loin de proposer une structure statique qui ne manquerait pas d'être abstraite, le caractère morphogénétique du schème mimétique constitue une structure qui se modifie par ses propres lois. Cela permet d'expliquer l'évolution d'objets spécifiques divers, telles que les différentes formes que peut prendre le désir dans les interactions humaines. Cela explique aussi, sur le terrain de l'ethnologie, la transformation du désir mimétique en interdits et en rites qui balisent et « apprivoisent » la violence (Haeussler, 2005, p. 12-14).

onéreuses. » (*ibid.*, p. 83) On sacrifie en ce sens pour détourner le regard de la déroute que représente la gratuité d'une victime sacrificable.

1.1 La théorie girardienne du désir mimétique

1.1.1 Le désir mimétique

Le phénomène mimétique n'est pas une découverte de René Girard. Pour ne nommer que certains exemples, Platon concevait la meilleure éducation comme devant procéder de l'imitation de modèles vertueux et, à sa suite, Aristote avait remarqué que l'être humain était *par nature* l'espèce la plus apte à l'imitation¹⁷. C'est d'ailleurs l'une des raisons qui expliquent l'extraordinaire faculté d'apprentissage des êtres humains; une disposition qu'on nomme justement le *mimétisme d'apprentissage*¹⁸. Sur le plan social, Gabriel Tarde (comme d'autres sociologues au XIX^e siècle) soutenait dans *Les lois de l'imitation* (1890/1907) que l'évolution sociale est déterminée de l'intérieur de la société par l'imitation d'abord individuelle plutôt que par des lois qui s'imposent à tous depuis un extérieur transcendant. Quant à lui, Girard cerne le mimétisme des désirs en tant que mécanisme psychique inconscient fondamental sur lequel repose la nature sociale des désirs individuels. Plus précisément, tout désir est une imitation d'un désir qu'autrui porte envers un *objet* (celui-ci pouvant être un objet matériel, une personne, une situation sociale, une aspiration, etc.). Autrui devient ainsi un *modèle* sur lequel se calquent les désirs d'un *sujet* imitant. Du point de vue girardien, le désir *est* le désir manifesté par l'autre. En ce sens, Girard dissipe à sa manière l'illusion romantique du *moi* absolument autonome dans ses désirs. Ces derniers seraient plutôt fortement déterminés par ceux d'autrui¹⁹.

¹⁷ Voir les passages 395 c-d de *La République* de Platon, et le passage 1448 b de *La Poétique* d'Aristote.

¹⁸ Les recherches en psychologie cognitive démontrent que l'apprentissage par observation et par imitation est une faculté spontanément opérante déjà observable chez le nourrisson. En témoignant d'un désir mimétique de devenir comme la ou les personnes imitées, cette compétence permet d'apprendre divers savoirs symboliques et pratiques rendant possible la participation aux divers processus culturels d'un groupe social. Cette aptitude pour le mimétisme assure ainsi la transmission des diverses productions relationnelles et culturelles d'une génération à l'autre (Wulf, 2014, p. 123-125).

¹⁹ Sans proposer une démonstration empirique définitive, l'étude des neurones miroirs suggère néanmoins la pertinence de la théorie girardienne. « Les neurones miroirs [...] [démontrent] la place centrale de la mimésis au cœur de la psychologie et [corroboient] que le désir est mimétique, ainsi que René Girard l'avait postulé dès 1961. » (Oughourlian, 2007, p. 172) En dépassant la seule imitation des représentations, l'activité fondamentale de ces neurones traduit l'imitation des intentions (des buts, des desseins), c'est-à-dire du désir. « [...] [On] peut à présent comprendre qu'un geste, un son, un regard, une attitude puissent trahir un désir aussitôt capté par l'observateur. Ce désir contagieux, mimétique, n'est [pas] un "fluide" mystérieux, mais une réalité neurophysiologique. » (*ibid.* p. 170 et 173)

Sans qu'elle ait une portée empirique absolue, la théorisation du « stade du miroir » soutenue par Jacques Lacan (1949, p. 149-155) accommode la conclusion girardienne concernant l'aliénation du moi dans le désir d'autrui. Dans le développement psychologique de l'enfant, ce stade marque le moment où ce dernier prend conscience de l'unité de son corps en recevant la confirmation de son existence différenciée à travers le regard de sa mère ou d'une figure parentale importante. Cette étape a une conséquence décisive sur la manière de concevoir la subjectivité.

Parce que la possibilité de dire *je* dépend de l'identification à une *image* perçue initialement comme *extérieure à soi* et signifiée par un autre [...], la subjectivité est habitée par une aliénation ou méconnaissance primordiales et chroniques. (Pirotte, 2005, p. 98)

Autrement dit, si la formation fondamentale de la subjectivité dépend de l'autre pour advenir, il devient possible de concevoir le moi comme une instance dépendante d'autrui pour élaborer ses contenus, tels que ses désirs.

À l'égard de ce moi dépendant des désirs d'autrui, c'est probablement dans la lecture que fait Alexandre Kojève (1947, p. 11-14) de l'« autonomie et la dépendance de la conscience-de-soi » développé dans la *Phénoménologie de l'esprit* par Hegel que se précise l'intuition girardienne du mimétisme des désirs (Borch-Jacobsen, 1990, p. 112-113 et 294). Selon Kojève, pour qu'il y ait « Conscience de soi », il faut que le désir de l'être humain porte sur un autre désir. L'animal n'est limité qu'à un « Sentiment de soi », c'est-à-dire une expérience immanente au monde par laquelle il génère un « Moi » par l'assimilation de ce qui lui est extérieur. L'être humain arrive quant à lui à la « Conscience de soi » en prenant la parole et en disant « Moi ». Cette subjectivation humaine n'est toutefois que seconde. En face d'un objet, un sujet se trouve d'abord absorbé dans ce dernier jusqu'au risque de s'y perdre. « La contemplation révèle l'objet, et non le sujet. » (Kojève, 1947, p. 11) Contrairement à la conscience animale, la Conscience de soi proprement humaine exige quant à elle l'orientation vers un objet non naturel, c'est-à-dire qui dépasse la réalité donnée : le Désir lui-même. Pour rendre compte de cela, Kojève explique qu'avant d'être satisfait, le Désir se limite à n'être qu'un « néant révélé ». C'est parce qu'il n'est que « [...] la présence de l'absence d'une réalité » que la nature du Désir est autre chose que l'objet réel désiré, autre chose qu'un être dont l'identité avec lui-même est constante. C'est par le processus de négation et d'assimilation qui satisfait le Désir portant sur un autre Désir que le Désir génère un Moi (Kojève, 1947, p. 12).

Dans ce désir interprété comme un vide ou un néant révélé avant qu'un élément extérieur réel ou un désir ne le comble, nous retrouvons déjà l'idée girardienne du désir comme n'étant pas autonome dans le sujet, sauf en ce qui a trait aux besoins élémentaires, tel le désir de se nourrir. La théorie girardienne s'avère une extension et une application de la démonstration kojévienne, si l'on considère que :

Le Désir humain doit porter sur un autre Désir. Pour qu'il y ait Désir humain, il faut donc qu'il y ait tout d'abord une pluralité de Désir (animaux). Autrement dit, pour que la Conscience de soi puisse naître du Sentiment de soi, pour que la réalité humaine puisse se constituer à l'intérieur de la réalité animale, il faut que cette réalité soit essentiellement multiple. L'homme ne peut donc apparaître sur terre qu'à l'intérieur d'un troupeau. C'est pourquoi la réalité humaine ne peut être que sociale. Mais pour que le troupeau devienne une société, la seule multiplicité des Désirs ne suffit pas ; il faut encore que les Désirs de chacun [...] portent – ou puisse porter – sur les Désirs des autres membres. Si la réalité humaine est une réalité sociale, la société n'est humaine qu'en tant qu'ensemble de Désirs se désirant mutuellement en tant que Désirs. Le Désir humain, [...] [ou le Désir anthropogène], diffère donc du Désir animal [...] par le fait qu'il porte non pas sur un objet réel, « positif », donné, mais sur un autre Désir. [...] [Le] Désir qui porte sur un objet naturel n'est humain que dans la mesure où il est « médiatisé » par le Désir d'un autre portant sur le même objet : il est humain de désirer ce que désirent les autres, parce qu'ils le désirent. (Kojève, 1947, p. 13)

Nous retrouvons d'une part, dans l'argument kojévien, l'essentiel de la logique girardienne confirmant que le mimétisme du désir constitue en quelque sorte le premier moteur anthropogène. Pour Girard, le mimétisme des désirs est si fondamental à l'expérience humaine qu'il doit certainement avoir participé à la formation, à la cohésion, des groupes humains et des dynamiques sociales qui les caractérisent. Cette extension du singulier au collectif pourrait paraître abusive, mais il n'en est rien. La théorie mimétique explique de manière cohérente les phénomènes mimétiques en tant que mécanisme fondamentalement individuel et social. Puisque le mimétisme est une disposition individuelle innée intimement liée aux interactions entre les individus, elle ne peut qu'affecter d'une manière ou d'une autre les structures sociales en diffusant par mimétisme les désirs, les comportements, les intentions, etc. à un grand nombre²⁰.

D'autre part, l'argument kojévien éclaire explicitement le processus tout aussi fondamental pour le sujet médiatisant son désir par le désir d'autrui. De fait, la théorie girardienne représente la structure

²⁰ Nous expliciterons davantage ce passage du singulier au collectif dans la partie 1.2 du présent chapitre.

du désir mimétique par un rapport triangulaire indirect entre le sujet, le modèle et l'objet. Le désir du sujet pour l'objet y est indirect, car il est guidé à son insu par l'intermédiaire d'un modèle, ce qui fait de ce dernier un *médiateur* déterminant l'objet visé par le désir. Bien qu'on ait l'impression que ce désir est entièrement original, il n'est en fait que l'imitation du désir d'un tiers. C'est ce désir qui invite le sujet à vouloir lui aussi s'approprier l'objet désiré par le médiateur. C'est ce que Girard nomme le *mimétisme d'appropriation* (Girard, 1978, p. 15-16). Par exemple, les triangles amoureux, la grande influence des médias sociaux et des modes ainsi que la redoutable efficacité de la publicité s'expliqueraient par le fait qu'ils sont alimentés par ce type de mimétisme. Voir des gens chérir un style, être satisfaits d'une situation sociale ou jouir d'un produit, d'un service, exerce un puissant pouvoir d'attraction, jusqu'à l'extase consumériste²¹.

Ce qui consacre la désirabilité de l'objet n'est cependant pas la valeur en soi de l'objet. Le désir du sujet pour l'objet tient à l'attrait de ce qui semble être une autonomie du désir chez le médiateur. Du point de vue du sujet, le médiateur « paraît » posséder un authentique désir singulier, sans qu'il s'agisse d'une réelle autonomie puisque le médiateur est tout aussi soumis aux rouages du désir mimétique que le sujet. Girard identifie dans cette forme de désir un aspect *métaphysique*, au sens où il dépasse la réalité du médiateur et de l'objet désiré (Girard, 2010a, p. 69-70). L'autonomie métaphysique du médiateur revêt malgré tout ce dernier d'une forme de prestige qui augmente sa « prestance ». L'impression d'ipséité²² plus complète, plus accomplie, qui en émane n'est qu'une « consolation » par rapport à un manque à être. Par delà le désir de l'objet, c'est cette apparente plénitude individuelle qui est principalement désiré et convoité par le sujet. Cela sous-entend que le sujet se perçoit, consciemment ou pas, comme un être incomplet, à parfaire²³. C'est d'ailleurs ce qui rend la plénitude du médiateur si attrayante, car ce dernier semble posséder ce supplément d'être qui « fait défaut au sujet » et que celui-ci estime lui revenir. Le sujet souhaite assimiler l'être

²¹ Girard se différencie ainsi de la conception lacanienne selon laquelle la structure du désir de jalousie consiste à attribuer à autrui un désir que le sujet esquisse toutefois *déjà* en imagination, ce qui éclairerait, selon Lacan, la relation miroitante entre le moi et autrui (Lacan, 1998, p. 481-482).

²² Le terme d'ipséité est mobilisé pour référer conceptuellement à la « singularité profonde et irremplaçable » d'une personne (Russ, 2013, p. 300). Dans le contexte qui nous intéresse, cette « individualité » unique et distincte est toutefois seulement une illusion, une « apparence de ».

²³ Le désir métaphysique reflète en ce sens le thème de la volonté de puissance chez Nietzsche, dans le sens restreint où il témoigne d'une volonté impérative interne à augmenter sa puissance, c'est-à-dire une volonté de devenir plus (Haar, 1993, p. 27).

du médiateur sans pour autant s'y perdre (Girard, 2010a, p. 70-71, 101)²⁴. Le désir mimétique est donc un *désir métaphysique* puisqu'il ne vise pas qu'à satisfaire un simple besoin. « Tout désir est désir d'être » (Girard, 1994, p. 28) avant que d'être un désir de satisfaire un besoin.

Kojève préciserait à ce propos que ce désir d'être tient à la nature même du désir du désir de l'autre. Puisque c'est par le désir d'autrui que peut se constituer une conscience de soi, autrement dit, que cette conscience doit passer par un regard extérieur, ce désir est en fait un « désir d'être désiré *par et comme* un pur Désir » par cet autre. C'est par la reconnaissance par autrui que le sujet désirant peut apparaître à l'existence et cesser d'être un néant (Borch-Jacobsen, 1990, p. 111).

[Par exemple,] [...] dans le rapport entre l'homme et la femme, [...] le Désir n'est humain que si l'un désire non pas le corps, mais le Désir de l'autre, s'il veut « posséder » ou « assimiler » le Désir pris en tant que Désir, c'est-à-dire s'il veut être « désiré » ou « aimé » ou bien encore « reconnu » dans sa valeur humaine, dans sa réalité d'individu humain. (Kojève, 1947, p. 13)

Ainsi, ce vouloir « posséder » ou « assimiler » le Désir pris en tant que Désir, est une autre façon de dire cette forme d'opération transcendante par laquelle le sujet cherche à assimiler l'ipséité « plus complète », « plus autonome », du médiateur qui lui fait défaut.

1.1.1.1 Perspectives critiques à propos du désir mimétique

Nous analyserons maintenant certains aspects critiques tirés des propositions de René Pommier dans *René Girard : un allumé qui se prend pour un phare* (2010). Ces dernières ont été retenues parce qu'elles constituent un corpus synthétique des principales remises en question de la théorie girardienne ou de certains de ses aspects. Il s'agit de scruter la rigueur argumentative de cette théorie afin d'en éprouver la valeur pour les analyses que nous proposerons dans le deuxième et le troisième chapitres.

²⁴ Le désir métaphysique s'apparente en un sens au concept de *conatus* de Baruch Spinoza. Ce concept signifie que tout « étant » s'efforce par essence de persévérer dans son être. Le *conatus* est la puissance propre et singulière à persévérer dans l'effort de conservation, et même d'augmentation de sa puissance d'être (voir la troisième partie, propositions VI et VII, dans *L'Éthique* de Spinoza).

En premier lieu, on peut contester la prétention de Girard à présenter une théorie du désir et de ses fondements mimétiques, dont il aurait été le seul à découvrir la vérité et la dimension heuristique. Selon Pommier, une théorie aussi « révélatrice » à propos de l'être humain devrait nécessairement susciter l'unanimité, ou une quasi-unanimité, et être largement prise en compte (2010, p. 14), ce qui n'est cependant pas le cas de la théorie girardienne. Contrairement à ce qu'avance Pommier, nous sommes d'avis que la pertinence ou la validité d'une thèse n'engendre pas nécessairement une reconnaissance commune²⁵. Plusieurs perspectives moult fois exprimées, et dont la pertinence est avérée, ne bénéficient pourtant pas de l'adhésion générale. Par exemple, la thèse du « racisme systémique » en tant que production sociale d'inégalités fondées sur la « race » et découlant de l'organisation de la vie économique, culturelle et politique (ce qui a pour effet d'inconsciemment normaliser et de perpétuer les inégalités sans qu'elles aient été produites par des actes délibérés) (Imbeault, 2021, p. 105-108), ne fait pas l'unanimité. Cet exemple montre qu'une thèse pertinente n'est pas automatiquement reconnue par tous. La résistance face à certaines perspectives peut être proportionnelle au nombre de convictions culturelles, politiques, morales, idéologiques, épistémiques, etc. qui alimentent les croyances et peuvent biaiser l'analyse de certaines considérations. Cela n'exclut toutefois pas qu'il puisse s'agir d'une simple approche critique.

Dans un second temps, on peut également remettre en cause la prétention d'universalité qu'accorde Girard à sa théorie du désir mimétique. Selon ce dernier, le désir mimétique est systématique et omniprésent, ne laissant ainsi aucune place à la conception romantique de l'authenticité du désir (Pommier, 2010, p. 40). Cela dit, le fait que le désir semble avoir pour origine le for intérieur de l'individu n'en fonde pas nécessairement l'authenticité individuelle²⁶. L'absence apparente de médiateur, dont le désir est imité, n'empêche pas d'envisager que ce désir peut en fait être médiatisé

²⁵ Comme le rappelle Georg Wilhelm Friedrich Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit*, « [ce] qui est bien connu, justement parce qu'il est bien connu, n'est pas connu. C'est la façon la plus commune de se faire illusion et de faire illusion aux autres que de présupposer dans la connaissance quelque chose comme étant bien connu, et de le tolérer comme tel ; un tel savoir, sans se rendre compte comment cela lui arrive, ne bouge pas de place avec tous ses discours. [...] Le mouvement s'effectue alors ici et là entre ces points qui restent immobiles, et effleurent seulement leurs surfaces. » (1947, p. 28)

²⁶ L'être humain est « plagiaire » par nature, qu'il s'agisse du quidam ou de l'écrivain singulier. À ce propos, on relira à profit les thèses de Michel Schneider dans l'ouvrage *Voleurs de mots* (1985). D'un point de vue différent, causal plutôt que mimétique, Émile Durkheim soutient dans *Les règles de la méthode sociologique* la thèse suivante : « [...] puisqu'il est aujourd'hui incontestable que la plupart de nos idées et de nos tendances ne sont pas élaborées par nous, mais nous viennent du dehors, elles ne peuvent pénétrer en nous qu'en s'imposant [...]. On sait, d'ailleurs, que toute contrainte sociale n'est pas nécessairement exclusive de la personnalité individuelle. » (1919, p. 8-9)

par des archétypes qui traversent toute société et conditionnent les individus. Par exemple, en amour, être séduit par un type de personne plutôt qu'un autre ne s'explique pas nécessairement par une correspondance à une image, à un idéal de beauté, qui est propre à l'individu. Ce désir peut être une construction élaborée à partir d'une collection diverse d'influences inconscientes issues des sphères familiale, sociale et culturelle. En tant que médiateurs, ces influences extérieures contribueraient à orienter le désir de l'individu vers un type ou certains types de personnes, ce qui contredirait par le fait même l'hypothèse de la formation authentique d'un tel désir. L'absence d'un médiateur clairement identifié ne signifie donc pas nécessairement qu'il n'y a aucune médiation du désir, autrement dit, que le désir ne se calque pas sur le désir d'autrui.

Gilles Deleuze affirme d'ailleurs la préséance d'un champ d'altérité sans la présence immédiate d'autrui. Sans cette instance, le sujet devrait apparemment être délivré de la structure qu'impose autrui. Son désir ne devrait plus lui être inféodé. Cette perspective néglige cependant de considérer que la « structure Autrui » s'impose d'elle-même pendant une longue durée, car il s'agit d'une structure transcendante aux termes qui la réalisent. Il faudrait être entièrement isolé pendant de longues années sur une île déserte, tel Robinson Crusoé, pour que les phares qu'était autrui cessent d'éclairer le sujet et de lui révéler par le fait même qu'autrui est avant tout un « champ de possibles » qui se présente néanmoins avec insistance comme un réel (Deleuze, 1969, p. 359). Selon Deleuze, le fonctionnement de la « structure Autrui » est même beaucoup plus rigoureux lorsque cette dernière n'est pas mise de l'avant par des êtres présents. En fonctionnant à vide, elle exige pour le sujet de se tourner vers sa propre « mémoire » (Deleuze, p. 364). Ce faisant, le sujet est « enfermé » par le souvenir de la trace laissée par autrui, sans apport d'influences extérieures nouvelles. Cette forme de mémoire peut également être constituée, au moins en partie, des différents archétypes suggérés ci-dessus. La présence de ces derniers dans la mémoire du sujet témoigne selon nous de la « structure Autrui », car ils sont constitués de divers symboles nécessairement partagés par un grand nombre d'individus. Même en l'absence de l'autre comme modèle du désir, les archétypes qui habitent plus ou moins consciemment la psyché des êtres marquent la préséance constitutive d'autrui pour les l'individu.

Pommier, quant à lui, soutient que le désir ne consiste pas en un désir médiatisé (second), mais plutôt en un désir authentique (premier), c'est-à-dire sans médiateur (2010, p. 41). Cela dit, en adoptant le point de vue deleuzien, le moi authentique ne fait que développer et réaliser les

possibles qu'autrui exprimait en premier lieu : saisir ce qu'autrui exprimait n'est « [...] qu'expliquer autrui, développer et réaliser le monde possible correspondant. » (Deleuze, 1969, p. 357)

D'un point de vue girardien cette fois-ci, l'affirmation de Pommier omet de considérer attentivement la conception du désir métaphysique. Pour Pommier, le désir métaphysique revient à désirer le médiateur lui-même, ce qui ferait de ce dernier l'objet réel du désir (2010, p. 42). Cela ferait également du désir un désir direct (premier) entre le sujet et l'objet, mais cela n'est pas tout à fait exact. Le désir métaphysique est en quelque sorte tourné vers l'ipséité du médiateur, mais cette ipséité convoitée par le sujet n'est pas réellement présente chez le médiateur. C'est le sujet qui croit la repérer chez ce dernier, qui l'amalgame à ce dernier. Cela fait de cette ipséité le véritable objet désiré par le sujet, plus précisément, un objet désiré *à travers* le médiateur. L'hypothèse de la structure triangulaire du désir demeure en ce sens possible.

Dans un troisième temps, Pommier affirme que le médiateur doit être considéré comme un « informateur » plutôt que comme un « modèle » absolu, défendant ainsi la thèse de l'autonomie du sujet désirant. Parce qu'uniquement « informé » par un tiers, le désir authentique du sujet serait en ce sens un désir virtuel, c'est-à-dire que le désir porterait les conditions de sa réalisation en lui-même (Pommier, 2010, p. 43). Cette objection témoigne cependant à nouveau d'une mauvaise compréhension du désir mimétique. D'une part, la théorie girardienne n'interdit pas le fait d'admettre l'existence d'une capacité a priori à désirer. Ce n'est pas parce que l'être humain a la capacité de désirer que le contenu de son désir n'est pas mimétique. D'autre part, si le désir porte nécessairement en lui-même les conditions de sa réalisation, alors comment expliquer que l'intérêt pour l'objet désiré risque toujours de s'évanouir une fois ce dernier acquis par le sujet? La thèse du désir métaphysique explique ce désintérêt en observant que la « promesse » d'ipséité imaginée par le sujet à travers le désir du médiateur ne survient jamais. Posséder l'objet précédemment désiré et possédé par le médiateur ne comble pas l'être métaphysique du sujet, car ce type de comblement n'est qu'illusoire. C'est pour cette raison que le sujet multiplie sans s'en rendre compte les triangulations mimétiques dans « l'espoir » d'atteindre une satisfaction qui se dérobe sans cesse. Cela peut d'ailleurs expliquer le phénomène de surconsommation décuplé par les moyens de communications instantanées et le sensationnalisme des médias. Ces véhicules stimulent le

mimétisme des idées, des attitudes et des comportements qui y sont mis en valeur (Girard, 1994, p. 68-69).

1.1.1.2 La différence entre la médiation externe et interne

Girard apporte une précision à propos des triangulations mimétiques. Dans la quête de l'objet, lorsque le médiateur fait obstacle au sujet et que celui-ci se trouve dans une situation de rareté, une escalade rivalitaire s'installe entre les protagonistes. La violence est ainsi déclenchée par la rareté de la ressource convoitée. Cela dit, si l'intime relation entre le mimétisme et la violence ne se révèle pas d'emblée, cela tient au fait qu'il existe deux types de médiation : la médiation externe et la médiation interne.

Le médiateur est externe lorsqu'il occupe une position distante par rapport au sujet. Il s'agit de la médiation la plus courante et la moins susceptible d'engendrer la rivalité, car le médiateur ne s'interpose alors pas entre le sujet et l'objet. Il suffit que le médiateur occupe une position sociale, intellectuelle ou physique assez « éloignée » pour ne pas entrer directement en conflit avec le sujet (Girard, 2010a, p. 22-23). On pensera par exemple à un personnage fictif, à une star adulée, ou à une philosophe, à un écrivain, à un artiste accompli qu'on prend pour modèle, etc. Ces modèles inspirent une voie à suivre, un idéal à atteindre, mais ils n'empêchent pas le sujet d'atteindre l'objet visé. Ce sont les divers systèmes hiérarchiques ou de séparations sociales qui imposent une distance entre les sujets et les médiateurs afin que ceux-ci demeurent externes et évitent par le fait même la rivalité. Les hiérarchies imposent ainsi des différences socioculturelles entre les individus et forment la base de l'ordre social qui protège la communauté de la médiation interne (Haeussler, 2005, p. 33-34). Sans que Girard justifie éthiquement les inégalités sociales, il soutient que ce sont les différences de classe (au sens large du terme) qui remplissent un rôle préventif et pacifiant au cœur des interactions sociales²⁷.

La médiation interne concerne quant à elle toutes les triangulations mimétiques dans lesquelles la distance entre le médiateur et le sujet est réduite. C'est elle qui est le plus à craindre, car elle offre

²⁷ Dans le deuxième chapitre, nous verrons cependant que les rapports inégalitaires imposés par ces différences de classe peuvent, dans le contexte contemporain, constituer une source de conflits favorisant des changements sociaux et légaux tout à fait positifs au regard du problème de la stigmatisation.

le contexte idéal aux conflits, aux rivalités, et à la violence. En effet, lorsque le médiateur s'interpose concrètement entre le sujet et l'objet, il devient un rival dans la quête de l'objet. Comme dans le triangle amoureux, puisque l'un et l'autre s'imitent dans le désir grandissant pour l'objet, la valeur de l'objet convoité s'accroît en proportion. L'escalade dans la rivalité conduit à l'exacerbation du conflit²⁸. Plus encore, c'est en raison même de l'action constante du mimétisme, au fur et à mesure que se multiplient dans une communauté les médiations internes, que les rivalités deviennent à leur tour contagieuses. Domine alors le *mimétisme rivalitaire*, c'est-à-dire le mimétisme des conflits eux-mêmes (Girard, 1990, p. 205) qui mènent à la généralisation de ces derniers et qui menacent la paix et l'ordre dans la communauté. Dans sa lecture kojévienne, Lacan arrivait à une conclusion similaire qu'explique la citation suivante.

L'objet humain est originairement médiatisé par la voie de la rivalité, par l'exacerbation du rapport au rival, par la relation de prestige et de prestance. [...] Il y a là entre les êtres humains une relation destructrice et mortelle. (Lacan, 1975, p. 199-200)

Cela s'exprime également dans l'interprétation du désir.

[Si le « désir de désir » est un « désir d'être un moi », l'interpréter] [...] comme un désir-d'être-désiré ou comme un désir-de-l'objet-du-désir-de-l'autre, il reste de toute façon qu'il sera transi de violence et de haine, d'agressivité et de jalousie [, car l'autre fait obstacle à l'autonomie du sujet, il est le siège de l'aliénation]. (Borch-Jacobsen, 1990, p. 113)

En somme, Girard affirme qu'une fois la violence éclos, c'est elle qui est imitée et risque de s'exaspérer en un cycle de vengeance réciproque²⁹. Seule la médiation externe favorisée par l'ordre culturel et les systèmes hiérarchiques fait obstacle aux conséquences potentiellement conflictuelles

²⁸ C'est ce qui amène Girard à voir, dans *Achever Clausewitz* (2007), comment les guerres napoléoniennes auraient été attisées par la rivalité mimétique jusqu'à l'exaspération de la violence. La rivalité mimétique provoque une haine de l'ennemi identique dans les camps adverses, bien que le conflit soit « justifié » par la « différence » qu'incarne l'autre. À noter également – mais avec toute la réserve empirique que cela impose – que la thèse des neurones miroirs développe une explication neurologique à l'intensification et à l'exaspération du désir dans un contexte rivalitaire. Ce système de neurones « [...] réagit et répond de façon encore plus vive si, dans le geste ou l'intention perçus, il entre une dimension de compétition. » (Oughourlian, 2007, p. 175)

²⁹ C'est un problème que les sociétés primitives rencontraient déjà. Chaque communauté voulant affirmer sa différence, « [...] le moindre incident transforme vite la différence voulu en différend. Violation de territoire, agression supposée de chamane des voisins : il n'en faut pas plus pour que la guerre éclate. » (Clastres, 2016, p. 44-45).

des médiations internes. Le désir mimétique est donc impliqué simultanément et paradoxalement dans ce qui stabilise une société et dans l’emballement de violences menaçant sa cohésion (Haeussler, 2005, p. 35).

1.1.1.3 Perspectives critiques sur le désir mimétique comme moteur rivalitaire

Le désir mimétique constitue-t-il pour autant l’unique moteur des rivalités et de la violence? Girard le reconnaît lui-même : plusieurs situations dans lesquelles se sont installées des rivalités et des conflits ne semblent pas avoir été spécifiquement générées par le désir mimétique, ni par aucune autre forme de désir. Il affirme cependant que le double mimétisme est, lui, un invariant qui structure tous les rapports humains (2001, p. 25-26). En guise d’élucidation de ce qui semble être un paradoxe, il propose l’exemple de la poignée de main.

[...] vous me tendez la main et, en retour, je vous tends la mienne. Nous accomplissons ensemble le rite anodin du serrage de main. Devant votre main tendue, la politesse exige que je tende la mienne. Si, pour une raison quelconque, je refuse de participer au rite, si je refuse de vous imiter, comment réagissez-vous ? Tout de suite, vous retirez votre main aussi. Vous faites preuve à mon égard d’une réticence au moins égale et sans doute un peu supérieure à celle que je manifeste envers vous. [À ce moment, je pourrais à mon tour marquer le coup en vous tournant le dos spectaculairement, et ainsi de suite]. (Girard, 2001, p. 25-26)

La perspective de Pommier est tout autre. Retirer sa main en faisant montre d’être outré face à celui qui n’a pas tendu sa main pour la serrer n’est pas une imitation. Il s’agit seulement de prendre acte du refus de l’autre (Pommier, 2010, p. 50 et 52). Selon nous, cette interprétation falsifie la nature de l’imitation dont il est réellement question dans l’exemple proposé par Girard, c’est-à-dire le mimétisme rivalitaire. Ce qui est imité dans ce cas n’est pas le geste exact de celui qui n’a pas tendu la main. C’est plutôt l’hostilité qu’on croit percevoir dans le geste de celui qui a refusé de tendre sa main qui est l’objet de l’imitation. La nature instantanée du dispositif mimétique donne toutefois l’impression que ce n’est pas le désir de reproduire le geste hostile qui motive la riposte. Autrement dit, vouloir « prendre acte du refus de l’autre » afin de blâmer l’offense subie n’empêche pas de concevoir un caractère mimétique aux refus et à l’hostilité exprimés par les protagonistes. Dans l’escalade de la violence caractéristique du mimétisme rivalitaire, ce n’est plus le désir de

l'autre qui est imité avec exactitude, c'est l'acrimonie qui l'est. Que cette violence se manifeste par un refus ou une hostilité plus ou moins explicite, elle demeure tout de même une imitation.

1.1.1.4 Le lien inextricable entre le désir mimétique et la violence

Dans la perspective girardienne, le désir mimétique est premier et fondamental et la violence est seconde : l'un et l'autre ne se confondent pas. La nature humaine ne serait donc pas violente. Parmi d'autres capacités, ce sont les capacités mimétiques qui sont essentielles. Cette conception s'éloigne ainsi de la perspective freudienne selon laquelle la violence humaine est originaire. Pour Freud, la violence³⁰ a pour source la pulsion de mort, c'est-à-dire une pulsion destructrice d'abord dirigée vers soi avant d'être détournée vers autrui en raison de son détournement initial par la pulsion de vie qui s'oppose à l'autodestruction de l'individu (2010, chapitre 3).

Chez Girard, le désir mimétique et la violence ne se confondent pas, mais ils s'influencent et s'alimentent. C'est également pour cette raison que définir la violence est si difficile à établir clairement. Du point de vue girardien, la violence s'apparente à un désir de nuire à autrui, car ce dernier semble se confondre avec la violence de l'individu qui y a recours (Haeussler, 2005, p. 45-46)³¹. Cette confusion a pour origine le mimétisme de la violence elle-même. Dès que la violence fait son apparition au cœur de la rivalité, elle s'offre à l'imitation tout comme le désir lui-même est soumis à l'imitation. C'est la raison pour laquelle, lorsqu'on se sent lésé par le médiateur qui empêche, délibérément ou non, de s'approprier l'objet désiré, on pense à tort ou à raison que ce dernier adopte une attitude hostile à notre égard (comme dans le cas de la poignée de main refusée). De surcroît, parce que le désir mimétique est spontané, on passe de l'imitation initiale du désir du modèle à l'imitation du désir de lui nuire qu'on croit percevoir dans son interposition. C'est la

³⁰ Dans *Le malaise dans la culture*, Freud utilise davantage les termes « agressivité » ou « penchant de l'homme pour l'agression » lorsqu'il s'intéresse à son rapport avec la psyché, à la pulsion d'agression, mais il lui arrive également d'utiliser le terme « violence » lorsqu'il analyse les manifestations sociales concrètes de cette agressivité (2010, p. 134-137). Freud semble donc y reconnaître qu'une agression est un acte de violence.

³¹ Jean-Pierre Dupuy explique le lien inextricable entre le désir mimétique et la violence en démontrant qu'ils sont sans commencement, contrairement à une action posée, elle, toujours « surgissement du nouveau ». D'une part, le désir mimétique et la violence ne sont pas orientés vers une finalité (ils sont la réplique d'un désir ou d'une violence). D'autre part, puisqu'ils réagissent toujours à un précédent similaire, ils s'inscrivent dans une apparente régression à l'infini : tout le monde pense que c'est l'autre qui a commencé (Dupuy, 1982, p. 231-234).

violence de l'autre qui est alors imitée. Le cercle vicieux de la violence est alors engagé, mais en l'absence du sujet et du médiateur clairement identifiés (Haeussler, 2005, p. 45-47).

Dans cette crise mimétique, que Girard nomme le *mimétisme de l'antagoniste*, la proximité entre le sujet et le médiateur a uniformisé l'interaction entre eux. Imitant le même désir, ils se font réciproquement obstacle. L'objet initialement disputé disparaît alors pour faire place à l'obsession des rivaux l'un pour l'autre, car ceux-ci se retrouvent constamment confrontés à l'obstacle respectif qu'ils dressent l'un devant l'autre. L'imitation étant la même chez chacun des antagonistes, sans même en avoir conscience, ils en viennent à se ressembler, à devenir indifférenciés, car l'un et l'autre sont désormais le sujet *et* le médiateur l'un de l'autre³². Même au comble de l'indifférenciation, les antagonistes se pensent toutefois illusoirement différents de leur vis-à-vis parce que la haine de l'autre donne l'impression que seul ce dernier est fautif³³.

1.1.1.5 Perspectives critiques à propos du désir mimétique comme source de violences

Pommier reconnaît bien que les désirs engendrent de nombreuses violences, mais, selon lui, uniquement parce que les désirs communs (tels que le désir de richesse ou le désir de pouvoir et de notoriété) sont nécessairement la cause de concurrences et de conflits. La peur, la haine, le fanatisme politique et religieux, les conflits idéologiques et les croyances seraient la plupart du temps la source des violences. Même si le désir proprement mimétique était une réalité, il n'engendrerait alors que peu de violences comparativement au désir authentique, instinctif et

³² Les analyses de Georg Simmel dans *Le conflit* éclairent également la dimension incontournable que joue le couple indifférenciation/identité dans l'antagonisme. Les conflits peuvent également être agent identitaire lorsque la cause de la haine au sein d'un groupe crée finalement des intérêts communs. Par la génération d'une convergence fondée sur les dynamiques relationnelles qu'engendre le conflit, celui-ci participe éventuellement à la formation d'une unité communautaire, c'est-à-dire lorsqu'il se polarise sur un ennemi commun (Simmel, 2003, p. 36 et 124-125). Pour Girard, cet ennemi n'est nul autre que le bouc émissaire.

³³ Contrairement à ce qu'on pourrait penser, on ne se hait pas soi-même en imitant la haine du médiateur à notre égard. Les principes de l'imitation devraient pourtant l'imposer. Mais dans le cas de la médiation interne, la trop grande proximité du médiateur en fait un rival, c'est-à-dire un anti modèle, et ce, même si le mimétisme influence toujours les protagonistes (Haeussler, 2005, p. 47). À noter également que le mimétisme n'est pas nécessairement reproduction de l'identique. « La mimésis universelle est capable d'entraîner aussi bien une perte qu'un gain d'information. Platon avait bien vu cet aspect du problème : l'Idée platonicienne de table contient "en puissance" toutes les tables possibles, passées présentes et à venir. Entre l'Idée de table et une table particulière, il y a donc une gigantesque perte d'information. Mais lorsque Léonard De Vinci peint la Joconde, la toile finale représente, certes, une grande perte d'information par rapport au modèle vivant [...]. Mais en revanche, à son modèle, Léonard, par son art, a ajouté une qualité singulière d'information qui en fait un chef d'œuvre capable de traverser les siècles. » (Oughourlian, 2007, p. 162)

spontané du sujet. Cette hypothèse repose sur l'idée que le désir fondamentalement individualiste et égoïste le rend imperméable à l'influence des opinions et des sentiments des autres. C'est parce qu'il ne s'intéresse qu'à lui qu'il serait facilement contrarié lorsqu'il entre en concurrence avec les désirs d'autrui et qu'il favorise alors les débordements violents. Le désir mimétique, s'il existe, ne serait donc qu'un désir secondaire et par conséquent inapte à engendrer la violence puisqu'inoffensif comparativement au désir premier, c'est-à-dire authentique (Pommier, 2010, p. 55).

Un contre-argument girardien adressé à cette perspective critique repose sur un rappel des fondements du désir mimétique. Les « désirs communs » identifiés par Pommier pourraient être, jusqu'à preuve du contraire, des désirs mimétiques. Puisqu'ils sont communément partagés, ils auraient ainsi été adoptés par les sujets qui en ont d'abord capté l'attrait chez les médiateurs. Il en irait de même pour les aspirations menant au fanatisme religieux ou politique ainsi qu'à diverses croyances et idéologies.

Le cas de la peur pourrait cependant nuancer la position girardienne à propos du fondement mimétique de la violence. De fait, la peur est une émotion primaire nécessairement authentique dont font également partie la colère, le dégoût, la joie, la tristesse et la surprise (Ekman et Cordaro, 2011, p. 364-370). Faire l'expérience de la peur peut tout à fait engendrer en elle-même différentes réactions violentes lorsqu'elle commande une réaction impulsive de défense. Cela dit, la peur peut également être mimétique. Par exemple, lorsqu'elle se propage dans une foule, c'est-à-dire lorsque survient un phénomène de panique. Dans une foule paniquée où chaque individu compose avec un sentiment d'impuissance et un manque d'information sur la situation, l'accès limité à une issue fait d'autrui un obstacle ou un rival et dispose chaque individu à adopter les comportements des autres (Dupuy, 2003, p. 42 et 114-115), y compris la peur et les réactions violentes qui en découlent.

1.2 Du désir mimétique au bouc émissaire

Dans *La violence et le sacré* (1972/1998), Girard propose une analyse du phénomène de la violence qui lie la notion de désir mimétique et celle de bouc émissaire. Il conçoit la rivalité mimétique, et la violence qu'elle menace de faire éclater à tout moment, comme jouant un rôle primordial dans l'organisation des groupes humains depuis des temps immémoriaux. Plus précisément, il soutient

que l'équilibre entre les médiations externes et internes qu'on observe dans les sociétés (un équilibre qui favorise l'ordre), doit être le fruit d'un mécanisme qui a permis de résoudre une crise mimétique originelle. Il s'agit du *mécanisme de la victime émissaire*, c'est-à-dire le sacrifice collectif d'un bouc émissaire permettant d'expulser les violences accumulées hors de la communauté en concentrant tous les conflits sur cette victime.

À l'apogée d'une crise mimétique, puisque chaque individu peut alors devenir le double de tous, animé par une haine universelle, la situation est alors propice pour qu'une seule victime – le bouc émissaire – puisse se substituer à toutes les victimes potentielles (Girard, 1998, p. 121). Imaginé coupable du « mal » rivalitaire, le bouc émissaire est toutefois innocent de cette faute précise dont on l'accable. Malgré elle, la victime offre simultanément un exutoire à l'agressivité collective et une cohésion cathartique pour la communauté autour d'une paix retrouvée. La victime émissaire joue en ce sens simultanément le rôle de paratonnerre et de remède³⁴.

C'est cette forme de crise mimétique classique qui traduit plus explicitement le passage des automatismes mentaux (le mimétisme individuel) aux automatismes sociaux (le mimétisme collectif) brièvement abordé plus haut (section 1.1.1). Selon l'auteur de *La violence et le sacré*, les automatismes sociaux signifient conceptuellement la transformation des individus en double mimétique, « [...] c'est-à-dire en identiques qui se prennent réciproquement pour des différents. » (Girard, 1995, p. 115) Plus précisément, c'est par l'intermédiaire du bouc émissaire que s'effectue ce passage de l'automatisme individuel au collectif (social). De l'indifférenciation collective qui conserve l'impression individuelle de différence, on transfère cette dynamique paradoxale sur une victime unique par la voie tout aussi mimétique du mécanisme victimaire. C'est le mimétisme d'abord individuel qui permet d'engendrer une polarisation collective contre le bouc émissaire. De l'indifférenciation mimétique des membres du groupe, celui-ci se mobilise mimétiquement autour de la différence imaginée de la victime (Girard, 1995, p. 120-123).

C'est le premier des sacrifices émissaires accompli spontanément lors d'une crise mimétique initiale qui aurait été ensuite symboliquement rejoué à travers diverses formes rituelles, tels que les

³⁴ À l'instar du *pharmakos* – dont l'étymologie grecque signifie simultanément poison et remède – en tant que rite de purification pratiqué dans les sociétés anciennes. Le *pharmakos* consistait à sacrifier une victime humaine ou animale afin d'expier une affliction subie par la communauté (Girard, 1998, p. 143-144).

sacrifices d'animaux, ponctuellement pratiqués dans l'Antiquité. Leur fonction revient toujours à concentrer une violence unanime sur une victime afin d'opérer une catharsis des pulsions violentes. Cette victime a l'avantage d'être indifférente à la communauté en raison de sa différence ou du « scandale » qu'elle incarne. Dans l'anthropologie girardienne, la notion de victime émissaire est ainsi centrale. C'est la figure de la violence la plus importante en raison de l'intensité qu'elle canalise. D'une part, c'est elle qui subit la décharge de la violence accumulée à l'apogée de la crise mimétique et, d'autre part, elle permet de retourner la violence contre elle-même en créant ou recréant une médiation externe sous la forme d'un cadre institutionnel religieux imposant ses règles, ses interdits, etc (Haeussler, 2005, p. 66)³⁵.

En somme, l'emballlement des rivalités mimétiques signifie qu'une fois lancée, la violence ne saurait s'épuiser d'elle-même. Dirigée contre une victime émissaire, l'interruption d'une telle surchauffe ne peut surgir ni de la réflexion ni du raisonnement, car l'insu du mécanisme mimétique menant au conflit n'accède pas à la conscience du lyncheur ou des protagonistes. Ce sont les lois du schème mimétique qui prévalent. La bonne volonté des belligérants ou la possibilité d'un contrat social rationnel n'est donc d'aucun secours. En fait, cette violence unanime transforme le « tous contre tous » de Thomas Hobbes en un « tous contre un » qui évacue momentanément la violence destructrice dans une forme d'au-delà métaphysique (Haeussler, 2005, p. 67). C'est donc au prix de la soustraction que se forme l'unité des groupes. Pour ainsi dire, la cohésion des groupes serait formée, entre autres, grâce à la haine partagée des victimes émissaires.

Ce n'est cependant pas un évènement factuel qui transforme le « tous contre tous » en un « tous contre un ». Ce n'est pas vraiment la « différence » de la victime qui déclenche cette transformation. C'est plutôt la représentation que se forment les protagonistes de la situation qui permet cette

³⁵ Ce cadre institutionnel prend une dimension religieuse en raison de la sacralisation post-liminaire de la victime sacrifiée. La pacification salvatrice, réactualisée par le sacrifice rituel, ne peut faire l'économie du cadre structurant du sacré pour arriver à dompter la violence. Même si les sociétés archaïques sont dépourvues des institutions étatiques modernes indépendantes et répressives que sont le système judiciaire et la police, quelque chose de beaucoup plus contraignant y exerçait la même fonction que la contrainte étatique. Il s'agit d'une contrainte qui s'impose de l'extérieur – le divin – qu'il était toutefois possible d'influencer par l'entremise des pratiques religieuses et du cadre institutionnel qui les surplombent, en tant que gardienne du sacré. Par exemple, les dix commandements bibliques exercent ce type de contrainte, en particulier les cinq derniers (tu ne tueras pas; tu ne commettra pas d'adultère; tu ne voleras pas; tu ne porteras pas de faux témoignages contre autrui; tu ne convoiteras pas la maison d'un autre, ni sa femme, ni son bœuf, etc.) (Exode, 20, 13-17). Pour Girard, ces commandements sont particulièrement éclairants, car ils visent précisément à prévenir le désir mimétique ou une forme de violence qui ne manquerait pas de s'emballer par mimétisme (2010b, p. 23-26).

transformation, c'est-à-dire la croyance en la culpabilité de la victime désignée. C'est également parce que le phénomène est inconscient et quasi instantané, et parce que la crise mimétique est exacerbée, qu'aucune perception réaliste des événements n'est possible. Dès lors, aucune preuve accréditant la nécessité d'abattre un seul individu devenu l'unique ennemi n'est requise (Girard, 1998, p. 121-122). Il suffira ainsi d'être identifié à une minorité visible ou religieuse, à un groupe mal intégré ou simplement distinct, ou encore de présenter des caractéristiques physiques, psychologiques distinctives tels que la maladie, les difformités, les handicaps de tout genre, y compris ceux qui tiennent au contexte, comme le fait d'être le nouveau venu dans un milieu, etc (Girard, 2016, p. 28-29)³⁶. La force exercée par la convergence mimétique de toutes les haines sur la victime émissaire est si puissante que son « sacrifice » devient facile. Une fois l'expulsion accomplie, la source du mal semble neutralisée et avec lui tout conflit. La paix se réinstalle alors temporairement dans la communauté, jusqu'à la prochaine crise.

Le sacrifice d'un bouc émissaire n'élimine cependant jamais complètement la violence. Cela signifierait donc que l'existence de toute société dépendrait fondamentalement des pratiques sacrificielles ritualisées. Les sociétés modernes démontrent que ce n'est pas le cas, même si un certain principe sacrificiel y subsiste. Dans un monde sécularisé, le besoin de contrôler la violence et la menace qu'elle représente existe également, mais ce contrôle s'effectue d'une manière différente. Selon Girard, il s'effectue grâce au système judiciaire bénéficiant d'une autorité souveraine détenant le monopole de la violence.

1.2.1 Perspectives critiques à propos de l'origine sacrificielle des sociétés

Le critique de Girard, René Pommier, montre cependant avec justesse que les sacrifices violents d'êtres vivants n'ont jamais été courants au cours de l'histoire des pratiques rituelles humaines. C'est plutôt les « sacrifices » d'effigies ou de végétaux (sous forme d'offrandes) qui dominent ces pratiques (Pommier, 2010, p. 59-61). Ce fait affaiblirait ainsi la portée des conclusions girardienne fondée sur l'importance du sacrifice de la victime émissaire dans l'histoire de la formation des

³⁶ Le bouc émissaire présente ainsi une « sursignification ». « Ce qui ne s'inscrit pas à l'intérieur du cadre établi par le symbolisme [qui assure l'ordre logique d'une culture,] est destiné à devenir un objet de discrimination [...]. L'identité culturelle est alors fondée sur l'exclusion de l'excès sémiotique [sous l'apparence des discriminés]. [...] [Ce] sont des êtres provocateurs, chargés de l'excès sémiotique, qui sont l'objet de discrimination, en raison de la différence qu'ils expriment. » (Yamaguchi, 1985, p. 429)

premières sociétés. Pommier ajoute que l'acte même du sacrifice n'est pas le moment central des rituels sacrificiels, c'est plutôt l'oblation qui l'est. Girard occulterait en ce sens l'interprétation du sacrifice comme étant d'abord et avant tout une offrande à une divinité afin d'en retirer un bénéfice. Dans le but d'apaiser la divinité ou de se la concilier, ou de la remercier d'une faveur obtenue, l'offrande aurait pour unique fonction de disposer la divinité à accorder davantage de bienfaits (Pommier, 2010, p. 65).

En guise de premier contre-argument girardien, il importe d'évoquer la nécessaire méconnaissance du mécanisme mimétique pour que le rôle exutoire de la violence sacrificielle puisse être réalisé³⁷. Cette méconnaissance préserve l'illusoire fonction du sacrifice conçu comme une oblation, une disposition propitiatoire. L'anthropologue Pascal Boyer rappelle que les offrandes n'ont jamais contribué à transformer le monde de quelque façon que ce soit grâce à l'intervention d'une divinité. L'impression d'une causalité entre des actes rituels et une intervention divine se révèle n'être que le fruit du hasard et de diverses dispositions psychologiques relatives aux croyances. Ce n'est même pas le sens accordé par et pour les êtres humains qui entre en jeu dans les pratiques rituelles sacrificielles de tout genre. Les pratiques rituelles sont plutôt un dispositif qui réduit l'information transmise. La forme scrupuleuse et les fonctions réelles des rituels se perdant dans un lointain passé, le sens de ces derniers s'avère souvent opaque pour qui les pratique. Les interprétations libres des pratiquant-e-s peuvent être constituées d'associations d'idées cohérentes, mais cela n'apporte pas de justifications explicites concernant la nécessité des formes et des fonctions rituelles (Boyer, 2003, p. 333-335). Si les effets des rituels sacrificiels ne s'expliquent pas par l'intervention divine, et que les sens et les justifications donnés à ces derniers demeurent obscurs, l'action du mécanisme mimétique camouflé par sa méconnaissance se présente donc au moins comme une hypothèse potentiellement éclairante³⁸. C'est cette méconnaissance même qui permet le déplacement de la violence sur des « victimes acceptables » sacrifiées, des boucs émissaires, tout en détournant les « sacrificateurs » de tout sentiment de culpabilité.

³⁷ Nous préciserons plus amplement dans la section 1.2.2 suivante les implications de cette méconnaissance.

³⁸ Évidemment, une question lancinante demeure pour les modernes : les participants de ces époques lointaines croyaient-ils vraiment à ce qu'il faisait ou obéissait-il à la duplicité, à la dimension mimétique de la vie sociale? À ce propos, on peut consulter Veyne (2014).

Un deuxième contre-argument girardien concerne l'existence tout de même avérée des rituels sacrificiels expiatoires et purificateurs impliquant la mise à mort d'un être vivant. Comment expliquer l'existence de tels rituels si les sacrifices de végétaux ou d'effigies étaient suffisants pour combler la même fonction? Le rituel sacrificiel hébreu du bouc émissaire pratiqué dans l'Antiquité³⁹, ou celui du *pharmakos* régulièrement pratiqué dans la Grèce antique et dans les sociétés primitives, ne témoignent-ils pas d'un « besoin » de concentrer, à un moment ou un autre, les fautes d'une communauté sur une victime afin d'en purger les malheurs, comme si aucun autre moyen ne pouvait y arriver? Et, de manière générale, faire une offrande de fruits ou accomplir le sacrifice d'un objet à l'effigie d'un être vivant ne revient-il pas à réaliser une forme d'expiation émissaire en s'aliénant ou en détruisant l'objet offert à la divinité? Cela n'indique-t-il pas « l'utilité » des boucs émissaires, peu importe la forme qu'ils prennent, c'est-à-dire de conjurer la violence inhérente aux sociétés humaines? Cela signifie qu'il vaut mieux sacrifier certaines choses plutôt que d'exposer le plus grand nombre aux violences qui risquent de s'exaspérer⁴⁰. Sans limiter toutes les explications possibles à la seule hypothèse girardienne, celle-ci résiste néanmoins à l'objection de Pommier.

En dernière instance, on peut certainement douter que Girard ait pu être le seul à « découvrir » le phénomène mimétique qu'il analyse. Il n'en demeure pas moins que même si la forme des sacrifices est de nos jours quasiment non meurtrière, ses fondements et sa fonction demeurent sous d'autres formes. De l'intimidation à l'école, en passant par l'individu moqué ou rejeté par ses collègues, sans oublier tous les groupes d'individus discriminés, tels que les personnes LGBTQ+, cette tendance des groupes à « se lier » contre certains est un phénomène tenace dont le principe d'explication qu'est la théorie girardienne rend compte de manière explicite et cohérente, au moins en partie.

³⁹ Ce rituel consistait à expulser dans le désert un bouc sur lequel on avait préalablement et rituellement concentré les maux de la communauté (Lévitique 16, 1-10).

⁴⁰ On retrouve par ailleurs cet « impératif » dans l'Évangile de Jean (11, 50). Le grand-prêtre Caïphe s'adresse en ces termes aux membres du Conseil réunis pour discuter de la posture à adopter face à la « menace » que représente Jésus, selon eux : « Vous ne vous rendez pas compte qu'il y va de votre intérêt qu'un seul homme meure pour le peuple, et que toute la nation ne périsse pas. » (*La Sainte Bible*, 1962, p. 1242)

1.2.2 La méconnaissance du mécanisme victimaire

La notion de méconnaissance demeure centrale pour saisir l'argumentaire girardien. La violence mimétique exclut tout autant l'introspection que la méta-cognition. En conséquence, le mimétisme des désirs ne pourra cesser tant et aussi longtemps qu'on ne prend pas conscience de son action⁴¹. Sauf qu'en principe, si l'illusion que permet la méconnaissance du mécanisme disparaît, c'est tout le système culturel sur lequel il repose qui devrait s'effondrer et compromettre l'équilibre de la communauté. Or, cette méconnaissance a partiellement été levée dans les sociétés occidentales. C'est d'ailleurs cette « révélation » qui permet l'émergence de notions qui nous apparaissent aujourd'hui évidentes, telles que « bouc émissaire », « victime », « persécutions injustes », « souci des victimes », etc., soutient Girard (2010b, p. 201-202). Autrement ces notions seraient restées dans l'ombre de « l'ordre ancien des choses » qu'impose la méconnaissance entière du mécanisme mimétique victimaire.

Le dévoilement du mécanisme victimaire transparait, entre autres, dans le double sens paradoxal contemporain accordé à l'expression « bouc émissaire » dans toutes les langues modernes occidentales. Elle réfère, d'une part, à un rituel biblique strictement codifié (le rituel hébreu du bouc émissaire) et, d'autre part, à un mécanisme psychosocial spontané et inconscient qui signifie qu'une personne est *injustement* tenue responsable de toutes les fautes. Selon Girard, cette conjonction révèle ce que les sciences humaines n'auraient que partiellement reconnu : l'existence d'un rapport liant les formes rituelles sacrificielles et la tendance universelle à déplacer les angoisses et les conflits qui traversent les communautés vers des victimes arbitraires, c'est-à-dire des boucs émissaires (1978, p. 154). Dans tous les cas, pour que le phénomène de la victime émissaire soit ainsi assimilé au sens contemporain de l'expression « bouc émissaire », il faut qu'il soit au moins partiellement identifié. On peut alors penser que cette forme de prise de conscience du phénomène a été dissoute et que son efficacité a disparu. Ce n'est toutefois pas le cas. Nous

⁴¹ Cela signifie que ce n'est pas la « différence » réellement coupable de la victime qui déclenche son sacrifice unanime par la communauté. C'est plutôt la représentation que se forgent les protagonistes de la situation qui permet la transformation d'un « tous contre tous » en un « tous contre un » (Haeussler, 2005, p. 70). C'est ce qu'on imagine qui favorise cette transformation.

verrons dans la partie suivante (1.3) que le mécanisme émissaire se perpétue sous d'autres formes dans la modernité, témoignant ainsi d'une conscience partielle de cette réalité.

1.3 La mutation conceptuelle moderne de la victime émissaire

1.3.1 L'influence décisive du christianisme

En accordant une importance à la personne humaine et en prônant l'amour du prochain de manière inédite, l'influence du message évangélique a marqué le développement des idées, autant sur le plan intellectuel que moral (Lenoir, 2007, p. 222). Selon Girard, l'identification du phénomène de la victime émissaire dans le monde moderne, quoi que partielle, a pour origine l'influence des Écritures. Il soutient que la Bible éclaire de manière graduelle et d'une manière inédite, l'innocence de la victime émissaire jusqu'à révéler le mécanisme de la victime émissaire dans le récit de la Passion du Christ.

Le paradoxe de la Croix est qu'elle reproduit la structure archaïque du sacrifice pour l'inverser, mais cette inversion est une remise à l'endroit de ce qui était à l'envers « depuis le commencement du monde » : la victime n'est pas coupable, elle n'a donc plus le pouvoir d'absorber la violence. La Croix est la révélation d'une vérité déstabilisatrice sur le plan social. (Girard, 2001, p. 103)

La mise à mort de Jésus prend en ce sens la forme d'un sacrifice collectif reproduisant le mécanisme émissaire. Cela dit, au lieu de produire une expiation de la violence au sens archaïque (comme dans le cas du *pharmakos*), le récit de la crucifixion transforme l'expiation en révélation sur le statut victimaire : son innocence. Rappelons que l'accomplissement de l'expiation⁴² de la violence dans l'antiquité exigeait, d'une part, que la victime subisse toute la violence dont la communauté était alors exonérée et, d'autre part, qu'elle soit réellement pensée comme coupable pour maintenir l'illusion du montage. Or, le caractère arbitraire et injuste de la violence exercée contre Jésus n'est précisément pas occulté dans les Évangiles : il est affirmé (Girard, 1978, p. 192).

⁴² L'étymologie de terme « expiation » – en tant qu'acte d'expier (du latin *expiare* : *ex* [hors de] et *pius* [pieux]) – s'avère éclairante. Dans le sens qui nous intéresse, expier, c'est réparer une faute par l'accomplissement d'une cérémonie religieuse visant à purifier la souillure de la faute commise. On utilise d'ailleurs le terme « expiation » pour nommer ce type de cérémonie (Rey-Debove et Rey, 1996, p. 864).

En redéfinissant le concept de victime considérée coupable en celui, plus juste, de victime innocente, le récit de la crucifixion révèle la vérité sur le mécanisme de la victime émissaire et permet, dans la foulée, de dévoiler l'ordre culturel basé sur ce mécanisme. Girard ajoute qu'à partir du moment où le récit évangélique se diffuse, il instille un doute, car il remet en cause les assises de l'ordre ancien basé sur la tendance à concentrer la violence sur des victimes innocentes, des boucs émissaires. Néanmoins, dès lors que le récit évangélique est culturellement connu depuis assez longtemps pour en faire un archétype qui traverse pour ainsi dire l'inconscient collectif, cela contribue à en faire un ferment incessamment actif éclairant l'aveuglement volontaire vis-à-vis de l'injustice de l'ordre social (Haeussler, 2005, p. 111-112). L'influence de la révélation chrétienne invite en ce sens à embrasser la prise de conscience du mensonge que porte le mécanisme émissaire : l'occultation de l'innocence de la victime. De nos jours, il n'est même plus nécessaire de connaître ou d'embrasser le message évangélique pour adopter les principes laïcs et démocratiques hérités de l'influence chrétienne en Occident, tel que les droits protégeant tout-e-s les citoyen-ne-s (Lenoir, 2007, p. 223-224).

Girard ne soutient pas que la révélation chrétienne et la culture qui en découle sont les seules à porter la vérité à propos du mécanisme de la victime émissaire. L'effet de la révélation chrétienne n'est pas le fait d'une décision volontaire, originale ou nouvelle d'individus occidentaux supérieurement perspicaces. L'innocence de la victime émissaire est une réalité universellement accessible. Ce qui fonde toutefois la particularité des Évangiles, c'est qu'ils présentent de manière transparente le mécanisme émissaire et l'innocence des victimes collectives (Girard, 1978, p. 161-162). Cette perspective comporte corrélativement une teneur morale. Prendre conscience de l'innocence des victimes, c'est admettre que leur condamnation est injuste, c'est-à-dire illégitime. Autrement dit, l'évidence de l'injustice commise obligerait à considérer le mal causé par l'ordre traditionnel basé sur ce mécanisme depuis des temps immémoriaux. Le mal en question concerne le sacrifice littéral ou symbolique de victimes *innocentes* afin de purger des communautés la violence qui menace sans cesse d'en fragiliser ou d'en dissoudre la cohésion⁴³.

⁴³ Nous discuterons plus amplement dans le deuxième chapitre des interprétations éthiques qui découlent de la prise de conscience des revers du mécanisme émissaire.

1.3.2 Une reconnaissance imparfaite de l'innocence de la victime

Malgré la révélation chrétienne, la vérité à propos de la victime émissaire n'est pas entièrement comprise puisque le recours aux boucs émissaires demeure une réalité. Dans une culture réellement influencée par l'héritage du message chrétien, contourner l'éclairage qu'apporte l'innocence de la victime peut constituer une forme d'aveuglement volontaire.

Le droit pénal définit l'« aveuglement volontaire » (Travaux publics et services gouvernementaux Canada, 2015), comme le fait de se fermer volontairement les yeux face à une réalité et de s'abstenir de vérifier les faits pertinents afin d'éviter de connaître la vérité, par préférence vénale. L'aveuglement volontaire se distingue ainsi de l'insouciance qui, elle, consiste à prendre conscience d'un risque ou d'un danger, mais d'agir tout de même sans tenir compte de ces derniers. L'aveuglement volontaire face à l'innocence de la victime est cependant d'un genre différent en ce qu'il est exempt de toute volonté *consciente* d'aveuglement. C'est ignorer le fait même d'être ignorant. Le mécanisme émissaire traverse à ce point les mécanismes sociaux qu'en prendre conscience ne peut se faire comme on admet avoir sciemment omis de se renseigner sur la provenance frauduleuse d'un bien ou comme si on avait, par témérité, omis de prendre en considération les risques encourus par l'embauche d'un électricien amateur.

La réalité psychique du mécanisme émissaire s'apparenterait en ce sens davantage à ce type de méconnaissance que Jacques Lacan analysait par une interprétation du concept « d'ignorance » ou « passion de l'ignorance » du sujet en analyse⁴⁴. Un peu à la manière de la sympathie ou de l'antipathie épidermique, cette passion est un état affectif et intellectuel. Lacan précise que la passion de l'ignorance consiste à jouir uniquement de l'usage de la parole (ou de l'acte) sans chercher à en savoir davantage.

[L'ignorance, ce n'est pas le fait de penser l'inconscience, c'est le fait de ne vouloir]
[...] rien savoir de ce qui peut se savoir, précisément pour ne pas savoir ce qui ne peut

⁴⁴ « [L'ignorance du sujet engagé dans une recherche de la vérité n'est pas] une pure et simple ignorance. C'est ce qui est exprimé concrètement dans le processus de la *Verneinung* [dénégation], et qui, dans l'ensemble statique du sujet, s'appelle méconnaissance. » (Lacan, 1975, p. 189) C'est du côté de la philosophie orientale que Lacan puise sa conception de cette disposition de l'esprit. Cette philosophie conçoit une conjugaison entre l'ignorance et le désir. Cette conjugaison constitue la cause de toutes les passions, sources du mal, car elle laisse dans l'ombre les causes des désirs, ce qui nuit au contrôle de ces derniers (Vanier, 2004, p. 64).

pas se savoir. Nous ne voulons pas savoir là où le savoir bute ; c'est même ce qui fait le succès des religions. (Vanier, 2004, p. 64)

Autrement dit, selon Lacan, l'opération constitutive de l'ignorance occulte précisément la seule vraie passion, celle du signifiant (auquel on ne peut accéder que par l'analyse), et n'offre que le signifié au regard de la conscience.

Bien que Lacan ait davantage traité de la jalousie que du mimétisme, nous retrouvons dans le sens conceptuel de la « passion de l'ignorance » matière à clarifier la perspective girardienne de la méconnaissance partielle quant à l'innocence de la victime. Ce n'est pas qu'un savoir à propos des manifestations relatives au mimétisme du désir soit impossible, c'est que les ressorts de ce dernier se dérobent avec insistance. C'est le propre du mimétisme que d'échapper à sa révélation entière, car le fait d'imiter laisse peu de place à l'émergence d'un point de vue différent. Cette « inconscience » pousse les individus à entrer dans le cycle mimétique menant aux mécanismes émissaires – comme si on « butait » sur un fait difficile à éclairer ou se dérobant au savoir jusqu'à se complaire dans « l'insu » du passage à l'acte.

L'examen individuel du mimétisme des désirs et du mécanisme émissaire qu'il suscite est toujours possible, mais cela ne signifie pas qu'il soit aisé d'y arriver et encore moins sur le plan collectif⁴⁵. Le sujet désirant ne sait parfois même pas ce qu'il veut dans ce qu'il désire. Chez Girard, l'insu est constitutif du désir lui-même. Il opère dans les moyens déployés pour ne pas reconnaître son mécanisme de méconnaissance. À plus forte raison, il ne peut pas y avoir « conscience » du mimétisme sans quoi il n'existerait plus. En butant sur cette difficulté à saisir les implications entières du mimétisme, on persiste donc à « jouir » de ce dernier sans chercher à connaître la vérité derrière la façade qu'il présente, ou à ne pas entièrement en saisir toutes les implications. La pleine révélation sur la vérité de la victime émissaire (le signifiant) demeure ainsi cachée sous le poids de l'efficacité persistante du mécanisme émissaire (le signifié).

⁴⁵ Dès qu'on s'en approche il se dérobe, comme le Snark qui devient un Boojum dans *La chasse au Snark* de Lewis Carroll (2006, p. 39, 47, 107).

1.3.2.1 Perspectives critiques sur la prise de conscience de l'innocence de la victime

On pourrait d'abord penser que l'insu du mécanisme émissaire peut être illustré à l'aide d'une analogie. Il s'apparenterait à un *pattern* psychologique dont on doit d'abord prendre conscience au cours d'une thérapie afin de pouvoir en désarticuler la structure et ainsi le transformer pour le dépasser. Cette illustration rencontre toutefois une limite importante. Parce que le « modèle mimétique » se déploie à l'échelle d'une société entière, c'est-à-dire qu'elle concerne l'ensemble des individus qui la compose plutôt qu'un seul, elle s'en trouve invalidée. Les possibilités de l'introspection individuelle ne peuvent être comparées à celles, hypothétiques, d'une prise de conscience collective du mécanisme en tant que phénomène social⁴⁶.

Premièrement, d'un point de vue girardien, il ne suffit pas que quelques personnes en aient conscience pour que puisse survenir sa dissolution. Une forte majorité doit se rendre compte du phénomène pour qu'on puisse considérer qu'il est effectivement connu et que cette connaissance puisse favoriser à son tour, par mimétisme, un dépassement de la violence. C'est l'effet même du désir mimétique qui favorise, paradoxalement, ce dépassement, car le désir de le réaliser fait alors l'objet d'une imitation exponentielle au fur et à mesure de sa diffusion groupale. Le même travail du mimétisme à l'origine de la violence permet alors de transformer la réciprocité rivalitaire en une réciprocité pacifique. Girard suggère ponctuellement la nécessité de cette transformation. Bien conscient par ailleurs que la violence mimétique mine les relations humaines.

[Le christianisme] est le premier à voir la convergence de l'histoire vers une réciprocité conflictuelle qui doit se muer en réciprocité pacifique sous peine de s'abîmer dans la violence absolue. Il est le premier à voir que rien de sérieux, rien de réel ne s'oppose à cette mue que tout appelle et que tout exige. (Girard, 2007, p. 100)

⁴⁶ C'est parce que l'imitation est fondamentale et consubstantielle du mimétisme victimaire que cette prise de conscience collective s'avère « impossible ». L'un et l'autre sont les deux faces (positives et négatives) d'une même structure, comme la vengeance (réciprocité négative) est un des pôles au plan social de l'échange et du don (réciprocité positive) dans les sociétés archaïques. Pour désamorcer le cycle infini de la vengeance, seul un sacrifice peut y arriver. Le sacrifié ne doit toutefois pas être impliqué dans le cycle de la vengeance afin de détourner la règle qui exige de « tuer celui qui a tué ». Ce sera un animal, un esclave, etc. Le sacrifié constitue ainsi une offrande, un don, afin d'obtenir la fin de la réciprocité violente en instaurant la structure de l'échange (Anspach, 2002, p. 14-22). « La lance posée pour commercer est plongée dans la chair d'une victime dont le corps servira de première prestation pacifique. Le sacrifice permet ainsi de passer de la réciprocité violente à la réciprocité non violente par le biais d'une violence non réciproque. » (*ibid.*, p. 22)

C'est la raison pour laquelle nous envisageons que Girard invite à considérer la méconnaissance du mécanisme victimaire comme un problème éthique dont il n'explique toutefois pas les tenants et les aboutissants. Nous porterons une attention particulière à cette considération dans le deuxième chapitre (section 2.3). Cet examen éthique éclairera davantage l'invariant du mécanisme émissaire fondée sur sa méconnaissance.

Deuxièmement, déconstruire le mécanisme émissaire n'est pas une mince affaire. Le simple fait de « prendre conscience » ne suffit pas à transformer les actes des individus pour les rendre éthiques. C'est précisément la critique qu'adressait Henri Atlan à cette suggestion girardienne. Cela revient à prendre pour acquis l'hypothèse psychanalytique selon laquelle il suffit de révéler ce qui était inconscient pour que change le comportement des agents et que cessent les symptômes dont souffrent ces derniers (Atlan, 1985, p. 435). L'existence des biais implicites qui affectent les jugements cernent les limites de cette hypothèse. Par exemple, une personne se disant non homophobe peut malgré tout avoir été informée de l'influence d'un biais homophobe grâce à un test d'association implicite, et s'en désoler, mais l'ancrage inconscient et l'aspect involontaire de ces biais les rendent difficiles à défaire. Leur action persiste au-delà de leur prise de conscience par l'individu (Gratton et Gagnon-St-Pierre, 2020). La volonté de dépasser le problème émissaire et la mise en pratique de cette volonté s'avèreraient donc également nécessaires pour former explicitement une éthique normative conséquente.

Cela soulève toutefois un nouvel obstacle. Comment assurer le passage de la prise de conscience du mécanisme émissaire jusqu'à sa transformation concrète si la seule prise de conscience n'assure pas ce passage? Pour se déployer à grande échelle, le travail du désir mimétique nécessite que les médiateurs imités soient engagés dans des actions « visibles » par les sujets afin qu'il puisse susciter un désir. Ils doivent servir d'exemple. Les croyances ou les connaissances qui ne se traduisent pas en attitudes, en comportements ou en actes demeureraient invisibles et donc sans attrait pour le sujet imitant. Par conséquent, la simple connaissance du mécanisme émissaire ne permettrait jamais l'engagement éthique d'une communauté à le stopper. Cette connaissance constitue peut-être un point de départ, mais elle ne peut être conçue comme l'objectif permettant à lui seul une sortie du cycle mimétique. L'importance accordée au souci éthique en acte dans une société représente peut-être la variable manquante dans l'équation girardienne.

Qui plus est, l'attention nouvelle en faveur des victimes pourrait avoir d'autres sources que la révélation chrétienne de l'innocence de la victime émissaire. Une de ces hypothèses a été développée par le philosophe Alain Brossat (2003, p. 53-84). Ce dernier soutient que la disparition progressive de la douleur physique, due aux développements des techniques anesthésiques, a eu pour effet d'éclairer plus que jamais la souffrance psychologique et morale dans l'expérience humaine. Puisqu'on fait beaucoup moins face à la douleur physique dans nos vies quotidiennes, on porte une attention accrue à cette souffrance qu'on redoute désormais beaucoup plus que la douleur physique. Cela donne également un caractère de « victime » à quiconque se révèle psychologiquement souffrant, élargissant ainsi de façon considérable la définition de la victime. En revanche, cette extension du champ victimaire ne témoigne pas d'une plus grande et authentique sensibilité à l'égard des laissés pour compte. Il s'agirait davantage d'une crainte de plus en plus extensive à l'égard de toutes formes de douleur ou de souffrance.

Formuler un contre-argument girardien à l'hypothèse de Brossat consiste à rappeler que, selon Girard, la mutation conceptuelle de la victime a débuté à l'époque des Lumières, c'est-à-dire bien avant l'essor accompli des anesthésiques. Nous verrons, entre autres, dans la section suivante, que le développement au XVIII^e siècle des Droits de l'homme témoigne déjà d'un souci pour les victimes. L'hypothèse de Brossat demeure toutefois pertinente pour éclairer le souci grandissant pour les victimes à compter du XX^e siècle. Cela dit, la pertinence de cette hypothèse n'exclut pas pour autant celle de Girard. La première peut simplement amplifier les effets proposés par la seconde.

1.3.3 Les innovations séculières issues de l'influence chrétienne

S'il est vrai que la survie des sociétés archaïques dépendait de l'économie du sacrifice ritualisé d'une victime émissaire comment alors expliquer l'effacement graduel de telles pratiques dans la modernité? Pour Girard, si la société contemporaine n'est plus nourrie par l'expérience religieuse, c'est parce qu'elle est moins traversée d'interdits ou de différenciations (en castes, en clans, etc.) (Haeussler, 2005, p. 95). En plus de promouvoir l'égalité et la démocratie, la société actuelle permet plus de libertés individuelles. En revanche, puisque cela laisse par le fait même beaucoup plus de libertés au désir mimétique, elle devrait donc être dans une crise sacrificielle permanente, mais ce n'est pourtant pas le cas (Haeussler, 2005, p. 95; Girard, 1998, p. 276).

Girard explique cette absence contemporaine de crises sacrificielles en éclairant une des caractéristiques inhérentes aux sociétés capitalistes. Les objets du désir étant accessibles à tous (dans la mesure des moyens de chacun) et parce qu'il n'y a quasi plus d'objets tabous ou de situations sociales exclusivement réservés, par principe, à une classe en particulier, cela permet au désir libéré des contraintes de se propager sans les conséquences néfastes traditionnelles. Cependant, cela ne dissipe pas pour autant les effets du désir mimétique. En fait, suite au relâchement des interdits, le désir prend une importance qu'il n'avait pas auparavant. Il devient endémique plutôt qu'épidémique, c'est-à-dire qu'il se déploie en permanence au lieu d'être diffusé jusqu'au sacrifice collectif d'une victime émissaire qui ramène une paix cathartique. Il n'est donc plus question de crise mimétique « classique », mais d'une autre forme qui tient à l'affaiblissement durable de l'influence de la violence fondatrice et refondatrice qu'est le sacrifice institué (Girard, 1978, p. 312).

Conséquemment, le désir endémique, sans s'exaspérer jusqu'à la violence sacrificielle, engendre de nouvelles formes de violences plus insidieuses, parce que moins apparentes. Ces conflits se manifestent surtout au cœur des rivalités professionnelles ou privées (Girard, 1978, p. 312). Par exemple, dans la sphère professionnelle, l'idée selon laquelle il faut être un « guerrier » pour réussir dans les affaires est dominante. On peut également penser à l'impératif de performance impliquant d'entrer en compétition avec des collègues, etc. Dans la sphère privée, les stratégies de séduction, les diverses formes d'intimidation, les violences psychologiques, etc. sont courantes. Dans tous les cas, il s'agit de violences plus ou moins bénignes circulant entre les individus; des violences souvent discrètes, jamais explicitement déclarées et devant lesquelles on feint souvent l'indifférence ou le détachement (Haeussler, 2005, p. 98).

Quelles peuvent alors être les conditions permettant de se libérer du mécanisme victimaire traditionnel sans pour autant être anéanti par l'emballement des nouvelles formes de violence? Et comment expliquer le fait qu'il y a encore des victimes, mais qu'elles n'offrent plus autant la possibilité d'une réconciliation collective fondée sur le « sacrifice »? Selon Girard, cela tient à l'influence de l'esprit anti-sacrificiel du christianisme dans la société moderne. Cette influence invite à renoncer à la violence et à sa réciprocité, c'est-à-dire à la vengeance en tant que droit de représailles (Girard, 1978, p. 221-222), sauf, peut-être, dans certains cas de défense légitime (Girard, 2001, p. 40). Cette forme d'éthique de la non-violence d'inspiration chrétienne et son

impératif anti-sacrificiel aurait même modelé les principes éthiques de liberté, d'égalité et de fraternité qui ont motivé la création des différentes institutions modernes démocratiques jusqu'à ce jour, en particulier l'avènement des Droits de l'homme.

L'ordre des sociétés modernes est de plus en plus fondé sur des règles consensuelles qui dépassent et transforment le cadre des préceptes, des interdits et des obligations qu'observaient les communautés traditionnelles. Ces règles consensuelles modernes sont celles qui sont inspirées par les Droits de l'homme.

[Ce] qui est véritablement nouveau et capital dans l'entreprise des Modernes, c'est d'introduire [les principes de liberté, d'égalité, de fraternité, de séparation des pouvoirs enseignés par le Christ et de les refonder] en raison dans les constitutions et les lois des États. Ce qui est à l'œuvre [...], c'est donc moins la liberté intérieure [...] que la libération sociale concrète qui s'incarne dans le droit. À partir du XVIII^e siècle, grâce au travail conjoint des philosophes et des juristes, la traduction dans le droit de ces grands principes éthiques prend la forme concrète de la séparation des pouvoirs, de l'égalité de tous les citoyens devant la loi, de l'abolition de l'esclavage et de la torture, de la liberté de croyance. [...] [Les philosophes] veulent changer radicalement l'organisation de la société pour rendre celle-ci plus juste, pour permettre à l'individu d'échapper à l'arbitraire, à la loi du plus fort et à la tyrannie des gouvernements, pour lui donner une place non plus en fonction de son hérédité, mais de son mérite personnel. (Lenoir, 2007, p. 186)

Selon Girard, c'est la raison pour laquelle ces droits deviennent particulièrement unificateurs, car ils sont habités par l'idée de protection des victimes contre les discriminateurs et les persécuteurs que peuvent être les individus, les collectivités et les États (1994, p. 123). L'avènement des Droits de l'homme est en ce sens tout à fait unique. Jadis, même si une victime unanimement ou majoritairement condamnée par la communauté, ou par une juridiction légitime, pouvait dénoncer cette unanimité (tel Socrate contre ses accusateurs), on n'envisageait pas qu'elle puisse vaincre cette unanimité (Girard, 1994, p. 123). Autrement dit, l'avènement des Droits de l'homme traduit une certaine compréhension du fait que chaque individu peut devenir un bouc émissaire. Dans la perspective girardienne, privilégier les Droits de l'homme, c'est donc chercher à prévenir et à contrôler les emballements mimétiques qui mènent à l'exclusion de boucs émissaires (Girard, 2010b, p. 218).

1.4 Conclusion

Dans ce premier chapitre, nous avons principalement cherché à décrire le mécanisme social fonctionnel développé par Girard. Depuis l'avènement de la modernité, l'absence du contrôle jadis exercé par les rites sacrificiels et les interdits religieux libère le désir. Celui-ci bascule alors entre réalisation et insatisfaction, mais sans pour autant mener au sacrifice émissaire. Cela engendrerait le malaise caractéristique de la société de consommation contemporaine, c'est-à-dire un malaise⁴⁷ qui correspondrait à l'apparition des grands objets du désir capitaliste qui, aussitôt comblés, exige sans cesse la recherche de nouveaux besoins. Ce désir libéré multiplie néanmoins la possibilité de rencontrer l'obstacle que constitue autrui. Le rôle des institutions issues de la modernité consiste, d'une certaine manière, à protéger l'individu contre les rivalités mimétiques que peuvent générer ces obstacles (Moreno Fernandez, 2019, p. 5).

En questionnant et en éclairant différents aspects de la théorie mimétique, nous avons tenté de donner à cette dernière suffisamment de pertinence pour appuyer les analyses des chapitres subséquents. L'élaboration des perspectives proposées dans le second et le troisième chapitre repose sur les implications du mimétisme rivalitaire et émissaire utiles pour l'interprétation argumentatives et éthiques de la confrontation entre le militantisme LGBTQ+ et la majorité hétérosexuelle. Nous verrons que l'aveuglement « volontaire » face aux revers du mécanisme émissaire, l'imitation de l'hostilité et de la violence, et le ressentiment qui persistent de manière insidieuse, jouent un rôle important dans les conceptions et les actions mises de l'avant par l'ensemble des protagonistes. La vengeance reste un mobile déterminant dans les relations humaines.

Conjuguant une raison morale et une autre, rationnelle, ce qui motive d'abord la vengeance réside dans le fait que la violence subie est considérée inacceptable puisqu'elle est source de divers maux.

⁴⁷ Freud interprétait le « malaise » comme l'état de frustration de l'être humain devant composer avec la répression qu'impose la civilisation aux pulsions individuelles (sexuelles, agressives, etc.), car « inconvenantes » en société. Cela engendrerait un sentiment de culpabilité manifesté par une angoisse, c'est-à-dire un malaise (Freud, 2010, chapitre VIII). Le malaise girardien est quant à lui provoqué par la libération, la stimulation des désirs individuels par les dictats de la surconsommation, ce qui engendre des besoins jamais entièrement satisfaits. C'est peut-être du côté du mal de « l'anomie » définie par Durkheim (2007) que ce malaise peut être cerné. En favorisant l'isolement et la compétition des individus plutôt que la coopération et la régularité de normes communes (pourtant essentielles pour la vie en société), cela installerait une précarité et un déséquilibre dans les relations sociales.

Mais utiliser la violence pour se venger constitue un paradoxe, car si la violence est inacceptable, elle l'est également pour celui ou celle qui la subit. Le cercle vicieux des représailles réciproques fait progressivement perdre de vue l'origine du conflit, car il finit par devenir essentiellement mimétique. En définitive, cela laisse peu de place à l'émergence d'un rapport au monde qui diffère de cette spirale négative.

CHAPITRE 2

UNE INTERPRÉTATION DE LA VICTIME ÉMISSAIRE CONTEMPORAINE

Bien qu'un réel souci pour les victimes ait émergé dans les sociétés modernes, l'inertie causée par la méconnaissance du mécanisme émissaire explique pourquoi il existe toujours des boucs émissaires. Paradoxalement, cela n'empêche pas de considérer comme intolérable la production de victimes (la victimisation). L'inacceptabilité morale croissante d'un tel phénomène social est bien réelle. Ce souci éthique traverse les postures et les démarches visant à contrer les inégalités. En revanche, les opprobres privés ou publics contre les personnes manquant de manière plus ou moins relative au souci des victimes aboutissent souvent à diverses formes d'exclusion sociale qui reconduisent ainsi le mécanisme émissaire au nom des victimes.

Nous verrons d'abord que le souci contemporain pour les victimes – qui émerge de la dissolution de l'efficacité du mécanisme dans une société qui en prend partiellement conscience – comporte donc une dimension paradoxale : il renverse à son compte le mécanisme émissaire contre les bourreaux présumés. Nous examinerons toutefois ensuite la légitimité des luttes LGBTQ+. Leur réalité d'assujetti du discours injurieux rend incontournable leur prise de parole parfois virulente, ce qui donne à celle-ci une portée éthique, sauf dans certains cas où la confrontation prend des proportions démesurées. En revanche, nous verrons que les fins de la lutte contre la victimisation ne garantissent pas la justification éthique de l'ensemble des actions militantes, dans toutes les circonstances. Si on affirme qu'il est moralement inacceptable de faire des boucs émissaires, prendre le risque de faire soi-même des boucs émissaires – et d'ainsi perpétuer mimétiquement l'injustice de la violence émissaire – cela risque de se retourner contre les victimes elles-mêmes alors qu'elles visaient à faire cesser les injustices envers elles. En définitive, le retournement émissaire d'abord logiquement contradictoire, comporte une dimension éthique lorsqu'il contrevient au critère du bien le plus élémentaire, c'est-à-dire lorsqu'il nuit à l'amélioration des conditions de vie de certaines personnes, à commencer par les victimes elles-mêmes.

2.1 Le souci contemporain des victimes dans la perspective girardienne

Il importe avant toute chose de clarifier un problème dans la théorisation girardienne à propos de la prise en compte partielle du mécanisme émissaire présentée dans le chapitre précédent⁴⁸. Dès lors qu'apparaît cette dernière, même imparfaitement, cela devrait « dissoudre » l'efficacité du mécanisme au point de compromettre l'ordre et la cohésion sociale qui reposeraient sur ce mécanisme depuis des temps immémoriaux.

Ainsi, le souci contemporain pour les victimes, qui découle tout de même de l'observation de ce mécanisme, semble inviter à l'abandon définitif de ce dernier. Cela dit, sans les balises traditionnelles pour le contrôler, risque-t-on un bouleversement de l'ordre social fondé sur ce mécanisme et, par conséquent, l'éclosion d'injustices et de violences supplémentaires ou nouvelles? Et l'abandon général du mécanisme émissaire peut-il à lui seul constituer un fait et un engagement confirmant sa dimension éthique fondée sur le bien qu'il semble produire? Ou bien cela représente-t-il un trop grand risque à courir pour le bien-être des individus et des collectivités? Ce mécanisme peut-il être dépassé sans bouleverser l'organisation fondamentale de l'expérience humaine qu'il permet? Autrement dit, comment composer avec un mécanisme psychique imperceptible, voire inconscient au plan individuel comme au plan collectif, qui traverse l'expérience humaine individuelle et collective de différentes manières?

D'emblée, force est de constater que l'ordre social des sociétés modernes ne subit pas de bouleversements majeurs malgré l'existence du souci pour les victimes. Girard explique cela en soutenant que les pratiques fondées sur la méconnaissance de l'innocence de la victime émissaire existent toujours, mais sous des formes moins explicites. Cela signifie que les ordres hiérarchiques générés par le système émissaire seraient reconduits d'une manière différente tout en conservant l'efficacité de ce système. En révélant le subterfuge et en priorisant un souci des victimes culpabilisant pour les persécuteurs, l'esprit des Évangiles qui traverse la société empêche toutefois le massacre des victimes émissaires en toute bonne conscience (Haeussler, 2005, p. 123-125). Le

⁴⁸ Nous rappelons qu'il n'y a pas de « prise de conscience » du mécanisme émissaire à proprement parler, mais un acquiescement sociologique à sa pérennité dans la modernité, c'est-à-dire une perpétuation plus ou moins tacite de ce mécanisme dans le tissu social. Nous verrons par ailleurs dans le présent chapitre et le suivant que les croisades militantes agressives participent au tissu de violence diffuse.

souci des victimes dans le monde contemporain est sans précédent. Il favorise une attention accrue et bienveillante envers le sort des victimes et, dans la foulée, il engendre une réelle et bénéfique réduction des discriminations et des préjudices. À ce titre, on peut penser au souci pour le traitement souvent inégal réservé aux personnes transgenres, aux personnes racisées, etc.

Pour l'auteur de *La violence et le sacré*, si ce souci peut se maintenir et se diffuser, c'est parce qu'il est lui-même devenu un enjeu mimétique, comme le mécanisme émissaire l'était auparavant. Parce qu'on s'efforce cependant d'être ou de paraître plus préoccupé par les injustices que les autres, cela engendrerait des rivalités mimétiques. Sous la forme de surenchères, on accorde davantage une attention bienveillante aux victimes qui permettent de condamner des responsables ou des présumés responsables. Ainsi, bien que la réalité des victimes soit multiple, celles qui bénéficient d'un souci soutenu sont celles qui favoriseraient le retournement hostile et vengeur. Cette « élection » victimaire dépend des préférences mimétiques pour certaines victimes plutôt que d'autres. Dans tous les cas, les défenseurs des victimes et les victimes elles-mêmes se dresseraient devant les autres en modèle anti-victimaire tout en réactualisant à leur tour la puissante dynamique de la persécution émissaire. Il s'agit donc d'une réactualisation du mécanisme de persécution sous la forme de « rites » victimaires d'un genre nouveau, comme des manifestations « anti-sacrificielles » qui, en fait, produisent paradoxalement de nouvelles victimes au nom du souci pour les victimes (Girard, 2010b, p. 213-214).

Le phénomène s'illustre, par exemple, dans les cas de *mobbing* dans les médias sociaux. Sans procès et bien avant que les intentions et la culpabilité du lynché aient été clarifiées, cette forme contemporaine de liquidation sévit régulièrement, entre autres, contre des personnes ayant exprimé un point de vue estimé « inapproprié ». Comme dans le cas du *pharmakos*, on retrouve dans cet exemple le mécanisme mimétique animant une foule liguée contre une personne présumée coupable : un bouc émissaire. Absorbés dans l'indifférenciation du geste de masse, les membres de la foule croient perdre leur responsabilité, comme si le geste collectif retirait à l'individu toute imputabilité le temps de l'offensive (Lortie, 2015). Le *mobbing* diffère cependant du *pharmakos* en ce qu'il s'accomplit au nom du souci des victimes, plutôt qu'au nom du bien collectif.

Un autre exemple est celui qu'on pourrait appeler « l'excès d'exclusion de certains groupes *safe* »⁴⁹. Il s'agit dans ce cas d'exclure ou de rejeter des personnes qui correspondent pourtant à la définition de la victime soutenue par le groupe et qui adoptent la posture idéologique de ce dernier. Ces personnes se voient exclues, par exemple, parce qu'elles souhaitent engager un dialogue à propos des perspectives d'actions du groupe, parce qu'elles proposent à l'occasion une nuance argumentative, etc. Dans un tel cas, la violence est renversée, détournée du ou des « agresseurs » initiaux vers un tiers moins menaçant occupant une position hiérarchiquement inférieure au sein du groupe.

[C'est le] coup de pied quelque part que l'employé n'a pas l'audace de donner à son patron [et qu'il] donnera à son chien en rentrant le soir à la maison, ou [qu'il transformera peut-être en maltraitance envers] sa femme et ses enfants, sans se rendre tout à fait compte qu'il fait d'eux ses « boucs émissaires » (Girard, 2010b, p. 204)⁵⁰.

Au cœur d'un système émissaire aussi persistant, le meilleur moyen de maximiser les chances d'être inclus dans le groupe – c'est-à-dire d'éviter de devenir bouc émissaire – c'est d'adopter intégralement les inimitiés qui animent le groupe, car les membres d'un groupe s'aiment de partager une haine commune. Ce faisant, on affirme son appartenance au groupe et on renforce l'unité du groupe dont la cohésion repose sur l'adoption du ou des mêmes « adversaires ». Cet ardent désir d'appartenance consolide en ce sens un rapport identitaire au groupe et minimise les chances de se retrouver bouc émissaire (Yamaguchi, 1985, p. 427).

Grâce au bouc émissaire, même les plus déshérités participent à une activité sociale reconnue ; [...] ils s'intègrent un peu à la société qui les exclut. Mais il n'est plus question ici [des laissés pour compte]: nous sommes à l'autre extrême de l'échelle morale et sociale et *la même chose exactement se produit*. Les innocents, les justes, les hommes aux mains pures puisent [eux aussi] un grand réconfort dans le malheur du bouc émissaire. (Girard, 2015, p. 85-86)

⁴⁹ Un groupe *safe* est un espace permettant à des personnes appartenant à un même groupe marginalisé de partager leur expérience de stigmatisation dans un contexte exempt d'oppression.

⁵⁰ Bien qu'on ait tendance à haïr les personnes qui occupent une position supérieure dans l'ordre hiérarchique, on déplace cependant ce ressentiment vers les personnes qui y occupent une position inférieure. Mais « [cette] solution partielle [étant limitée, on] aboutit à un mécontentement qui ne trouve pas d'issue dans le système de comportement et de communication de la vie quotidienne. Si l'on ne se donne pas les moyens de résoudre ce mécontentement, il se manifeste sous des formes dangereuses comme la violence ou l'anomie totale. » (Yamaguchi, 1985, p. 423-424)

Ces mots de Girard ouvrent sur l'interrogation du sens accordé au statut de victime. Si une victime bénéficie d'une forme d'inclusion en usant du même mécanisme émissaire pourtant décrié par elle avec justesse, il ne s'agit plus d'une personne absolument laissée pour compte. Il ne s'agit plus systématiquement d'une victime sans défense puisqu'elle bénéficie d'une inclusion dans un groupe capable de répliquer et, plus globalement, d'une protection légale encadrée par les droits de la personne. Les analyses girardiennes définissent la victime comme un bouc émissaire, c'est-à-dire comme un individu ou un groupe d'individus sur lequel est concentré une violence unanime exclusive sans possibilité de s'en défendre. Il s'agit là du sens conceptuel caractéristique des mythes anciens qu'étudiait Girard. En ce sens, il ne suffit pas, par exemple, d'appartenir au groupe des LGBTQ+ traditionnellement sujet à l'exclusion (comme nous le verrons dans la partie 2.3 du présent chapitre) pour être conçu comme un bouc émissaire. Subir les mécaniques émissaires est certainement effectif au moment de l'expulsion, mais si cette exclusion n'est jamais totalement accomplie, il n'est plus tout à fait question de la même dynamique. Bénéficiaire d'une protection communautaire et légale, ainsi que d'une capacité de réplique dans l'espace social ou sur le plan légal, ne correspond donc plus au sens traditionnel du bouc émissaire. Par ailleurs, c'est peut-être parce que la victime ainsi définie n'existe plus que le souci contemporain pour les victimes est sans précédent. Précisons cependant que la victime contemporaine peut toujours être un bouc émissaire lorsqu'elle subit le mécanisme émissaire. On peut avoir été victime d'une violence émissaire au moment des faits – et on ne cesse ensuite jamais d'en avoir été victime – mais on ne « serait plus » un bouc émissaire au sens traditionnel dès lors qu'on est en mesure d'exprimer les faits de la violence subie et d'opposer diverses actions. Cela est également vrai des discriminateurs présumés victimes de *mobbing* ou d'autres formes de violence.

Une victime, par définition, ce n'est pas seulement quelqu'un qui est opprimé, mais aussi quelqu'un qui n'a pas de langage propre, quelqu'un qui s'est fait voler le langage dans lequel il aurait pu articuler sa victimisation. Le seul langage dont il dispose est celui de l'oppresseur, et dans le langage de l'oppresseur la victime, si elle se décrit comme victime, paraîtra folle même à ses propres oreilles. (Felman, 1990, p. 62)⁵¹

⁵¹ Nous verrons cependant dans les sections 2.3.1 et 2.3.2 ci-dessous que cette définition plus restreinte de la notion de victime n'empêche pas les LGBTQ+ d'adopter un statut légitime de victime. D'une part, l'assujettissement de cette minorité par le langage dominant et l'influence des normes sociales peuvent exercer en permanence une infériorisation.

Quant au point de vue moral soulevé par Girard précédemment cité (Girard, 2015, p. 85-86), plutôt qu'un souci moral entier, il signifie que c'est en partie par une crainte des représailles auxquels on s'expose si on n'adopte pas les boucs émissaires du groupe qui motive les victimes à emprunter les mécaniques émissaires. Chose certaine, en s'acharnant sur des boucs émissaires, on ne s'applique pas à développer des solutions au mécanisme victimaire en tant qu'il est la source inacceptable des violences discriminatoires (Girard, 2016, p. 228-229). Cela illustre à nouveau comment le souci des victimes peut lui-même exercer une violence contre des boucs émissaires à la manière des persécuteurs traditionnels. On réclame notamment que les persécuteurs confessent leurs torts et qu'ils consentent docilement à un châtement comme à l'époque de l'Inquisition ou dans les procès soviétiques. À défaut, la nouvelle forme de persécution perd en valeur, car une seule marque de protestation de la part des persécuteurs suffit à semer un doute quant à la légitimité de l'accusation (Girard, 2015, p. 135). Afin de satisfaire à cette exigence, toutes les formes de propagande et de coercition privilégiant l'intimidation et les pressions psychologiques visant à obtenir des « aveux spontanés » peuvent être exercées (Girard, 2015, p. 129 et 133). C'est ce qui se produit lorsque gagne en reconnaissance le souci pour les victimes. Cela oriente les discours et les actions militantes intolérants à toute remise en question ou à tout point de vue plus nuancé. En ayant l'impression de participer à la résolution des injustices, cela suggère également que le seul fait d'être des victimes légitimerait toute parole et toute pratique, même celles qui reproduisent le mécanisme émissaire .

Autrement dit, ce n'est pas tant le statut de victime qui est à nuancer tel que nous l'avons exposé plus haut. Il est plutôt question d'une « posture victimaire » particulière. C'est la vérité « transcendante » dont parle Girard dans le passage suivant qui alimente cette conception selon laquelle la victime serait toujours irréprochable et qu'il serait dans l'ordre des choses que les présumés coupables doivent payer pour une faute.

Il faut assurer une coïncidence parfaite entre la perspective des bourreaux et celle des victimes. L'existence d'une vérité unique est en jeu, une vérité proprement transcendante et qui s'imposerait à tous les hommes sans exception, même à ceux qu'écrase au passage le triomphe de son cortège. Il faut montrer que cette vérité est tellement rayonnante qu'elle s'impose, en fin de compte, même à ceux qui l'ayant méconnue doivent en souffrir les conséquences. Ils doivent reconnaître qu'ils ont péché et que tout ce qu'ils subissent, ils le subissent à juste titre. (Girard, 2015, p. 133-134)

L'imposition d'une telle sociabilité fondée sur le processus victimaire laisse parfois place à des dérapages autoritaires, qu'ils soient judiciaires ou qu'ils prennent place dans l'espace public (comme dans le cas du *mobbing*), ou dans l'espace privé (comme l'ostracisme d'un-e collègue au travail). Ce retournement de la persécution au nom des victimes se retrouve illustré de manière extrême dans les méthodes soviétiques de gouvernance ou dans le terrorisme, deux idéologies du ressentiment. Pour Girard, même l'esprit des Droits de l'homme qui a inspiré les *droits de la personne* peut être inconséquemment détourné de ses intentions initiales et servir de prétexte à l'obtention de privilèges indus (Girard, 1994, p. 123). Par exemple, il arrive qu'on restreigne de manière explicite une offre d'emploi aux personnes appartenant à certaines minorités ciblées. Ce qu'on appelle la discrimination positive⁵² reproduit les mécanismes d'exclusion qu'elle impose aux individus non éligibles, et ce, sans considération pour leurs compétences. Cette pratique ne tient pas davantage compte de l'incohérence entre l'intention de pallier à une discrimination systémique en imposant une nouvelle discrimination. Comme le note Girard en se référant à Michel Foucault, le rationalisme optimiste au fondement des avancées humanistes des Lumières ne pouvait anticiper que les instruments développés pour éliminer les victimes allaient engendrer de nouvelles formes de victimisation (Girard, 1994, p. 112-113).

Les philosophes critiques de la modernité ont montré que les *Droits de l'Homme*, inventé pour mettre un terme à certaines oppressions, en ont recréé d'autres : les asiles, les prisons, etc. [...] Donc, ce qui se révèle ainsi, c'est la ténacité [des mécanismes sacrificiels]. Supprimez-les ici, ils reparaissent là. C'est tout l'intérêt de l'œuvre de Foucault que de l'avoir montré. (Girard, 1994, p. 112)

En tenant de tels propos, Girard ne suggère pas que les Droits de l'homme ou leurs héritages contemporains soient devenus la principale source de discriminations et d'injustices. Il n'affirme pas non plus que Foucault ait soutenu pareil argument. Il ne nie certainement pas les progrès découlant des Droits de l'homme⁵³. Ces droits continuent bel et bien à soutenir diverses luttes

⁵² De manière générale, on définit la discrimination positive comme un principe : « [...] il s'agit d'instituer des inégalités pour promouvoir l'égalité, en accordant à certains un traitement préférentiel. On espère de la sorte rétablir une égalité des chances compromise par deux phénomènes : la généralisation ou la persistance de pratiques racistes ou sexistes d'une part, une accentuation des inégalités socio-économiques d'autre part. » (Villeneuve, 2006, p. 39)

⁵³ Tels que le principe d'égalité des citoyens, l'adoption de lois garantissant la protection des groupes minoritaires ou, de manière plus abstraite et indirecte, le développement d'un vivre-ensemble plus harmonieux. Sans ces droits, les abus de pouvoir, les oppressions, seraient toujours monnaie courante, et l'accessibilité à l'information, la liberté d'expression, etc. seraient impensables.

contre les inégalités partout où on en a adopté les principes. Comme dans le cas de la discrimination positive, il s'agit seulement de signaler que le mécanisme émissaire peut parfois s'immiscer, en coulisse et de manière inconsciente, à l'intérieur des actions et des dispositifs visant malgré tout à garantir l'égalité, l'inclusion et la protection. Les développements suivants découlent également de cette hypothèse et l'éclairent davantage.

Girard ajoute que toutes les initiatives animées par l'esprit de ces droits ne devraient pas être définies et guidées par une idéologie prônant sans nuance l'inclusion intégrale des différences. Malgré les revers des séparations communautaires, celles-ci organisent depuis longtemps l'espace social et les dispositions psychiques collectives concomitantes. Cela laisse ainsi penser qu'on ne peut transformer *drastiquement et rapidement* les mœurs vers l'inclusion totale. Un progressisme absolu risque d'enclencher d'aussi fâcheuses conséquences que si on préconisait l'immobilisme conservateur le plus obstiné, c'est-à-dire la conservation des inégalités et de leurs conséquences affligeantes (Girard, 1994, p. 123-124). Autrement dit, toute idéologie fondée sur une application totale du souci pour les victimes ne témoigne pas moins d'un zèle aveugle et potentiellement dangereux. Une pareille sollicitude n'est pas moins prompte à négliger les aspects positifs de certaines formes de hiérarchies sociales, en particulier celles qui favorisent la médiation externe et sa qualité préventive des rivalités mimétiques à grande échelle, comme l'est, par exemple, une certaine hiérarchie dans un milieu professionnel, ou celle qui caractérise la distinction entre des spécialistes et des apprentis, ou encore celle qui définit la distance entre un gouvernement et ses citoyens, sans laquelle même le plus démocratique des États ne peut fonctionner de manière ordonnée.

2.2 Les aspects éthiques dans la perspective girardienne du souci pour les victimes

D'un point de vue girardien, persécuter au nom d'un principe pensé moralement supérieur, c'est-à-dire la nécessité d'en finir avec la souffrance injuste des victimes, est inconséquent, car contradictoire. Sur le plan logique, ne pas remettre en question l'usage de la violence pour réclamer la fin de la violence émissaire semblera toujours paradoxal, *car l'élimination de la violence doit impliquer une réaction anti-mimétique*. De ce point de vue, parler au nom du souci des victimes ne peut être le seul critère nécessaire et suffisant pour mettre un terme aux violences émissaires. L'intention anti-victimaires requiert une posture et des actions conséquentes pour se réclamer tel.

Il ne suffit pas de célébrer les victimes, de gémir bruyamment sur elles, comme nous savons si bien le faire [...], pour se débarrasser du système d'action et de représentation fondé sur le bouc émissaire. C'est au contraire par le jeu infini des substitutions, des atténuations et des transfigurations subtiles et des inversions retorses que le système émissaire réussit à se maintenir jusqu'à nous et aujourd'hui encore à dominer notre pensée, tout en nous faisant croire qu'il n'existe pas. (Girard, 2015, p. 173)

Autrement dit, réagir avec violence face à une violence supposée ou réelle élude la vraie source du problème que constitue cette violence, c'est-à-dire l'occultation de la persistance du mécanisme mimétique émissaire. Sur le plan éthique, l'action pertinente et concrètement utile pour en finir avec les violences émissaires repose ainsi sur l'inverse de ce mécanisme : l'anti-mimétisme qu'est la non-violence⁵⁴. L'argument en ce sens est le suivant : si user de violence contre la violence c'est s'engager sur la voie du mimétisme qui engendre des conséquences injustes et néfastes, contraires aux bienfaits de l'inclusion et à l'évitement du tort commis envers autrui, alors persécuter au nom des victimes ne peut pas constituer une action éthique.

D'un point de vue déontologique, la persécution au nom des victimes ne peut pas constituer une norme impérative. Cela impliquerait que quiconque persécutant dans cette intention soit légitimé à le faire, sans s'assurer que de réelles victimes soient défendues ou non, ou sans considérer de possibles conséquences néfastes. De fait, le risque de voir renforcée la persécution contre les victimes avérées en serait injustement accru. D'un point de vue conséquentialiste, puisque toute persécution perpétue les conséquences néfastes du mimétisme de la violence pour l'ensemble des individus, cela ne saurait améliorer l'état du monde pour le plus grand nombre. Et du point de vue de l'éthique de la vertu, la persécution au nom des victimes ne témoigne pas d'une recherche absolue du bien ou d'un bonheur qui participe à l'épanouissement de soi, jusqu'à contribuer à la sphère collective. Face à la violence qui engendre la violence – c'est-à-dire face à la menace que laisse planer le cercle vicieux de la vengeance – la prudence et la bienveillance devraient être valorisées. Parce qu'elles sont anti-mimétiques, ces vertus ont le mérite de ne pas alimenter et attiser la violence, contrairement à la témérité, à l'agressivité et à l'arrogance.

⁵⁴ Telle qu'on la connaît aujourd'hui à travers, entre autres, la pensée du Mahatma Gandhi et, à sa suite, celle de Martin Luther King.

Bien que Girard se soit toujours gardé d'articuler explicitement sa théorie avec celles de la non-violence, son appel à l'anti-mimétisme rejoint les principes d'une éthique de la non-violence, particulièrement celui qui exige de ne pas répondre par la violence à la violence subie (del Vasto, 1971, p. 11-14). Le fondement de ce principe non violent se retrouve d'ailleurs dans le Sermon sur la montagne de l'Évangile selon Matthieu (5 : 39-40). Il s'agit précisément de l'invitation à présenter l'autre joue lorsqu'on nous gifle⁵⁵.

À ce propos, la dialectique anthropogène de Alexandre Kojève à laquelle nous nous sommes référés pour soutenir la thèse girardienne du désir mimétique apporte un éclairage supplémentaire. Cette dialectique propose de voir la violence comme l'expression d'une peur de perdre la plénitude qu'apporte le désir d'un objet désiré à travers le désir de l'autre. En répondant à la violence d'un autre par une violence mimétique d'égale intensité, l'autre tentera alors d'éviter la confrontation avec sa propre peur, c'est-à-dire celle que la violence de son vis-à-vis lui renvoie, en opposant à son tour une violence redoublée. Mais la dynamique sera toute autre si, d'emblée, aucune violence n'est envoyée à l'autre.

[Si] je « tends l'autre joue », l'autre se trouve soudain confronté à un autre miroir : j'interromps le cycle de la peur. Je lui fais face, dans un geste qui l'oblige à avoir le courage d'affronter sa peur. Sauf si l'autre est « fou », il ressent cette « interruption » de la spirale violente comme une « révélation » de cette dernière ; il éprouve la *honte* que suscite cette violence comme réponse *inadéquate* à la peur, et il s'en trouve pacifié à l'intérieur de soi. Sa violence et sa peur s'évanouissent en lui [...]. (Pirotte, 2005, p. 99)

Ce principe non-violent ne consiste donc pas en une simple soumission volontaire, qui préserverait par ailleurs la violence et l'injustice émissaire qu'elle engendre. Il s'agit de retourner le pouvoir de la violence contre lui-même. Il s'agit d'abord de dissiper l'impulsion de la violence chez l'individu,

⁵⁵ On retrouve également l'anti-mimétisme de Jésus dans le récit de la femme adultère (Évangile selon Jean 8 : 1-11). Dans cet épisode où un groupe de personnes souhaite lapider une femme accusée d'adultère tel que prescrit par la Loi, on met Jésus à l'épreuve en lui demandant ce qu'il convient de faire selon lui. Au lieu de provoquer du regard ce groupe remonté, Jésus baisse les yeux, s'accroupit et écrit sur le sol, puis se redresse, toujours les yeux au sol, et dit : « que celui qui n'a jamais péché lui jette la première pierre ». Alors qu'il s'accroupit de nouveau, les membres du groupe se dispersent un à un sans avoir lancé aucune pierre. Non seulement Jésus évite d'attiser le scandale, ce qui ferait pleuvoir les pierres, il attire également l'attention sur la première pierre à jeter. Ce faisant, il s'adresse à la conscience des personnes qui forment le groupe mimétiquement mobilisé et il éclaire le rôle et l'obstacle à la violence que présente cette première pierre. De fait, cette dernière ne bénéficie pas d'un modèle à imiter à ce moment précis (Girard, 1995, p. 122).

ce qui rend éventuellement explicite le mensonge de la violence inscrite dans l'ordre social comme si aucune autre alternative n'était possible (Ravet, 2020, p. 28). Une abstention équivaut ainsi à un anti-mimétisme. Et l'efficacité de la non-violence implique nécessairement de transcender dans l'action concrète le puissant entraînement historique de la violence.

Selon le principe de la non-violence, la fin ne justifie donc pas les moyens. En fait, l'action non violente joint la fin *et* les moyens (Quelquejeu, 2011, p. 116). Concrètement, l'action non violente évitera toute violence psychologique ou physique explicite, telles que l'agression verbale, la diffamation, les voies de fait, la destruction de biens. Elle privilégiera plutôt les pourparlers, les grèves, les marches pacifiques, les boycottages, la désobéissance civile, etc (Beaudet, 2020, p. 18-19). Les succès, certes difficiles, de la lutte du Mahatma Gandhi contre l'exploitation coloniale britannique de l'Inde, celle de Nelson Mandela contre l'apartheid en Afrique du Sud, ainsi que celle de Martin Luther King pour les droits civiques aux États-Unis, sont les exemples paradigmatiques de cette approche non violente. Du côté des LGBTQ+, les défilés annuels de la « fierté LGBTQ+ », ou les campagnes d'estampillage de l'expression « Queer \$\$\$ » ou « Lesbian Money » sur les billets de banque⁵⁶, etc. adoptent également la non-violence afin de sensibiliser la population à propos des diverses violences auxquelles fait face cette minorité. Bien que les démarches des minorités sexuelles soient sans commune mesure avec les luttes anti coloniales de Gandhi ou de Mandela, il s'agit bien d'actions militantes qui réagissent à une injustice sans privilégier la confrontation agressive. Elles ne participent donc pas au mimétisme de la violence, car les moyens privilégiés sont non violents.

En somme, il s'agit d'une éthique de l'action appliquant une méthode devant s'épanouir partout où surgissent les conflits, c'est-à-dire sur les plans personnel, interpersonnel et social. Il s'agit d'une telle éthique, car ce qui permet de bien agir passe nécessairement par des actions conséquentes. Dans le cas de la non-violence, l'action bonne consiste à privilégier des conduites, qui peuvent certainement être des formes de lutte, mais des conduites toujours anti-mimétiques visant à éviter un retournement de la violence subie vers son instigateur, ce qui a également pour effet bénéfique de désamorcer la violence chez la personne qui l'a initiée. Qui plus est, la non-violence constitue

⁵⁶ Ce type de campagne vise à rendre manifeste l'existence et les droits d'une ou plusieurs minorités sexuelles. Dans le cas des campagnes lesbiennes d'estampillage, cela attire également l'attention sur la privation économique et l'exploitation consumériste persistante des femmes homosexuelles, en particulier des femmes racisées (Mortimer, s. d.).

une philosophie fondée sur un principe qui relève d'une éthique normative en ce sens qu'elle invite à adopter concrètement ce principe comme une norme moralement impérative lorsqu'il est possible de l'adopter (Quelquejeu, 2011, p. 114). Et si cette norme est impérative, c'est bien parce que son application favorise systématiquement une atténuation de la violence dont toutes et tous peuvent alors bénéficier.

En ce qu'elle est impérative, cette norme rappelle l'impératif catégorique caractéristique de l'éthique déontologique kantienne fondée sur la règle suivante : « Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu puisses vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle. » (Kant, 1999, p. 97) L'action moralement juste doit ainsi être rationnellement accomplie par devoir et elle doit être bonne pour toutes et tous. Agir conformément à un impératif catégorique de manière intéressée (par exemple, par peur des conséquences) n'est pas moral. L'humanité dans son ensemble et les personnes qui la composent doivent également être traitées comme des fins et non comme des moyens. De manière similaire, l'éthique de la non-violence fait appel à un principe d'action basé sur le respect de la dignité humaine et de la reconnaissance mutuelle (Quelquejeu, 2011, p. 118). Elle évite par conséquent de traiter qui que ce soit comme un moyen plutôt que comme une fin. Qui plus est, il s'agit d'une éthique qui fait appel à la conscience, autrement dit à la raison, pour faire de la non-violence une avenue souhaitable puisqu'elle est bonne pour l'ensemble des individus. C'est en faisant de cette conscience un impératif moral, un devoir, que la non-violence peut au moins freiner l'entraînement historique de la violence (Quelquejeu, 2011, p. 116; Ricoeur, 1949).

C'est la raison pour laquelle la non-violence est également une éthique de la responsabilité plutôt qu'une simple conviction. Elle doit donc également se réaliser en acte pour que son efficacité puisse s'accomplir. Et cette dernière requiert nécessairement une prise de conscience des individus envers leur responsabilité. Si la non-violence doit constituer une norme éthique, il faut bien qu'une responsabilisation en acte s'installe pour que cette norme puisse se concrétiser (Quelquejeu, 2011, p. 114). Comme nous le verrons, c'est ce sens des responsabilité qui fait défaut dans certaines luttes LGBTQ+, et ce, au détriment de l'ensemble de cette minorité.

2.2.1 Explication des revers du mimétisme dans les luttes LGBTQ+

Rappelons d'emblée que l'adoption croissante de la posture victimaire par mimétisme occulte par le fait même les processus victimaires à l'œuvre au cœur des condamnations imposées à ceux et celles considérés comme coupables de faire des victimes. Plus une perspective est adoptée et diffusée, plus elle est perçue comme étant normale; et, mimétisme oblige, plus il devient aisé de s'y conformer. Cela minimise ainsi ce qui est réellement en jeu, c'est-à-dire le processus victimaire lui-même. En faisant dévier ce processus au nom du souci des victimes, on participe au renforcement de nouvelles formes de persécution. C'est en négligeant l'approche anti-mimétique de la non-violence que la posture victimaire concernée cesse d'être éthique pour s'engager dans un conformisme militant adepte de pratiques émissaires diverses (sans nécessairement s'en rendre compte). Cela est exprimé avec plus de précisions dans la citation suivante.

[On] tient pour assuré que les [processus victimaires] cesseront une fois pour toutes le jour où les « bons » prendront enfin le pouvoir et en chasseront à jamais les « méchants », le jour, en somme, où les « bons » disposeront seuls de l'expulsion purificatrice. (Girard, 2015, p. 138)

Supposer qu'il est juste pour une victime d'user de la violence qu'elle condamnait précédemment, et sous-entendre que le fait même d'être une victime rend impossible pour celle-ci de condamner injustement ou d'user de violences inconsidérées, soulève pour Girard un problème. Pour ce dernier, l'impératif « éthique » du souci pour les victimes se déploie dans ce cas de manière contradictoire en empruntant des manières caricaturales. En générant de nouvelles formes d'injustices par l'exploitation obsessive du souci victimaire (Girard, 1994, p. 63), on détourne au passage la violence initiale vers des boucs émissaires d'un nouveau genre, c'est-à-dire vers des personnes estimées insuffisamment bienveillantes, des présumés agresseurs ou même des discriminateurs réels subissant les excès punitifs des tribunaux populaires, etc (Girard, 2010b, p. 214). Ces néo-boucs émissaires n'appartiennent pas aux catégories habituelles d'individus visés par l'exclusion sociale. Rappelons toutefois que cela n'en fait pas des boucs émissaires au sens traditionnel, car ce ne sont pas des victimes systématiquement innocentes et sans recours pour se défendre. Étant toutefois les victimes de cycles de retournement collectif et émissaire qu'entraîne dans son sillage le souci contemporain des victimes, ils sont des boucs émissaires en ce sens.

Dans tous les cas, générer de nouvelles formes d'injustices au nom du souci pour les victimes éclaire pourquoi agir contre la stigmatisation au nom des victimes ne suffit pas pour rendre l'action éthique. Le type d'action adopté importe également. Cela laisse entendre que le souci contemporain pour les victimes ne relèverait pas systématiquement, ou nécessairement, d'une sensibilité éthique envers les discriminations et les persécutions, car il arrive qu'il comporte une inversion des rapports victimaires traditionnels. Nous reviendrons à ces considérations dans la dernière section du présent chapitre.

Girard reconnaît toutefois que l'impératif du souci envers les victimes n'est pas qu'une simple mode, ou un discours inefficace, ou une comédie hypocrite, car il a certainement contribué à créer une société incomparable du point de vue de l'attention accordée aux laissés pour compte. Il précise que plus on prend conscience de l'existence des boucs émissaires, même imparfaitement, plus les initiatives pour éliminer les structures tenaces du mécanisme émissaire se déploient proportionnellement⁵⁷. Cette transformation se présente réellement comme un impératif moral invoquant une justice réparatrice et distributive. Elle est ainsi motivée par le souhait de réparer les injustices passées et par la promotion de rapports plus bienveillants entre les personnes. C'est d'ailleurs ce que proposent les personnes LGBTQ+ lorsqu'elles promeuvent une égalité entièrement effective sur le plan social, c'est-à-dire au-delà des aspects égalitaires déjà acquis sur le plan légal (ceux précisés dans les Chartes). Les victimes bénéficiant de nos jours d'une attention et d'une reconnaissance inédites dans l'histoire de l'humanité, cela favorise la « découverte » de nouvelles formes de violences auparavant ignorées (telles que les micro-agressions ou l'inaction des témoins conçue comme une complicité envers les agressions) et, par conséquent, l'émergence de nouvelles victimes dont on aurait précédemment occulté l'existence. Dans un monde qui fait un impératif du souci à l'égard des victimes, les façons de dire et de faire doivent être prudentes.

⁵⁷ « [...] depuis de haut Moyen Age, toutes les institutions humaines évoluent dans le même sens, le droit public et privé, la législation pénale, la pratique judiciaire, le statut des personnes. Tout se modifie très lentement d'abord mais le rythme s'accélère de plus en plus et, vue de très haut, l'évolution va toujours dans le même sens, vers l'adoucissement des peines, vers la plus grande protection des victimes potentielles. Notre société a aboli l'esclavage puis le servage. Plus tard sont venues la protection de l'enfance, des femmes, des vieillards, des étrangers du dehors et des étrangers du dedans, la lutte contre la misère et le "sous-développement". Plus récemment encore on a universalisé les soins médicaux, la protections des handicapés, etc. » (Girard, 2010b, p. 216-217)

Cela ne garantit cependant pas l'élimination totale des écarts émissaires. Rappelons que dans la perspective girardienne, éviter ces écarts exige l'entière conscience des fondements mimétiques de la violence menant au mécanisme émissaire, mais, cette conscience reste imparfaite. Par exemple, cela transparaît dans les débats publics qui s'intéressent aux victimes. Dans ces discussions, c'est invariablement la posture anti-victimaire qui domine l'exercice. L'ensemble du débat porte principalement sur le fait qu'il est inacceptable de faire une victime, mais laisse souvent de côté l'explicitation des fondements qui ont mené à la création de cette victime et à ce qui fait que cette création se perpétue, c'est-à-dire le mécanisme émissaire. Pour Girard, chercher à éclairer la réalité d'une victime afin de la protéger peut être souhaitable, mais lorsque cette démarche s'engage sur la voie des obsessions victimaires menant à des exploitations détournées, cela revient à persécuter au nom des victimes (Girard, 1994, p. 63). Il prend pour exemple la pression que fait peser sur les lettres et les sciences humaines les *single-issue lobbies*, les groupes féministes, de personnes racisées, gais et lesbiennes, etc.

À partir du moment où le souci victimaire s'universalise dans l'abstrait et se transforme en impératif absolu, il devient lui-même un instrument d'injustice. Par une sorte de surcompensation, il existe désormais une tendance à faire de la simple appartenance à un groupe minoritaire une espèce de privilège, un droit à la titularisation [...]. [...] Le fait que cette hiérarchie inverse l'ancienne ne constitue pas un progrès. (Girard, 1994, p. 64)

Dans une perspective contemporaine, Girard pourrait expliciter le problème qu'il identifie dans cet extrait en questionnant la discrimination positive précédemment soulevé (partie 2.1). Par exemple, lors d'un processus d'embauche⁵⁸. On accorde ainsi ponctuellement à diverses minorités discriminées une représentativité préférentielle dans divers milieux afin de résorber les pratiques racistes, sexistes, homophobes, etc (Villeneuve, 2006, p. 39). C'est précisément parce que les fondements de la discrimination ne peuvent être défaits qu'il importe d'adopter cette pratique. Celle-ci permet d'agir sur les effets des inégalités subies par les minorités plutôt que sur leurs

⁵⁸ L'article 18.1 de la *Charte des droits et libertés de la personne* (la Charte québécoise) permet à un employeur d'user de discrimination sous certaines conditions, notamment si cela vise à satisfaire à un programme d'accès à l'égalité en vigueur.

causes fondamentales (les stéréotypes et les préjugés qui sous-tendent l'homophobie, le racisme, le sexisme, etc.). Celles-ci sont beaucoup plus difficiles à déconstruire.

En nous faisant girardien, cette approche comporte un problème important, quand bien même elle puisse être bien intentionnée. Puisque la discrimination positive ne cherche pas et ne peut pas nécessairement défaire les fondements à l'origine des injustices, elle s'avère donc impuissante à dissoudre efficacement les fondements socioculturels de ces dernières : le mécanisme émissaire. Et si celui-ci n'est pas défait, les stéréotypes et les préjugés qui alimentent la stigmatisation ne disparaissent pas davantage. Cette dernière est même potentiellement attisée, quand bien même elle s'exprime plus subtilement ou avec plus d'emphase là où elle n'est pas contrainte. Qui plus est, parce qu'elle impose une nouvelle forme de discrimination, même justifiée, la discrimination positive favorise une opposition au changement de la part de ceux et celles qui bénéficiaient d'une position privilégiée dans la structure traditionnelle (Girard, 2010b, p. 219). Cette opposition au changement peut être, elle, illégitime, mais il n'en demeure pas moins qu'elle persiste et qu'elle cause problème. Cela risque alors d'entraîner les protagonistes dans la spirale du mimétisme de l'antagoniste, ce qui renforce la colère et la haine des uns envers les autres. Au final, en cherchant à réparer une injustice, on en crée une nouvelle en plus de renforcer celle qu'on croyait atténuer⁵⁹. À savoir si on peut faire autrement, la question demeure ouverte.

2.2.2 Discours victimaires et rectitude politique

En somme, il arrive que la toute-puissance du discours victimaire prenne à ce point une importance qu'il peut susciter de nouvelles formes d'injustices. Dans les sociétés anciennes, si la menace que faisait peser la violence contre des boucs émissaires était le plus à craindre, désormais, c'est l'obligation de la rectitude politique (*politically correct*) qui représente un écueil (Girard, 1994, p. 64-65). Au nom du souci des victimes qui s'impose de plus en plus ou se radicalise dans les conversations privées, en passant par sa mise de l'avant dans les médias, jusqu'aux discours officiels des institutions, on fait de nouvelles victimes. C'est, par exemple, le cas des individus engagés dans une psychothérapie qui se voient critiqués par le/la psychologue s'ils expriment un

⁵⁹ Nous aborderons plus amplement dans le troisième chapitre ce glissement particulier vers le mimétisme de l'antagoniste prenant la forme d'un *backlash* de la majorité envers les minorités (section 3.3.3).

propos « interprété » comme étant homophobe, au lieu d'être accueillis avec leurs biais, leurs vulnérabilités et leurs tourments dans un contexte de relation d'aide⁶⁰.

Dans ce contexte, la rectitude politique imposée par le travail des revendications LGBTQ+ (comme celles des autres groupes marginalisés), participe progressivement à « renormer » le discours dominant et les pratiques concomitantes. En s'inscrivant au cœur des paroles qui participent à la construction des interactions sociales, l'importance accordée au souci des victimes aurait pour effet d'en garantir la vérité et la légitimité. Cette transformation normative du discours contraint fréquemment à certaines censures et incite à l'adoption de certaines dispositions par les institutions privées ou publiques, ou par ses acteurs. Par exemple, les résultats des sondages de la commission Cloutier indiquent que jusqu'à 60% des professeur-e-s se sont censuré-e-s dans les universités⁶¹ par crainte des représailles si leurs propos étaient estimés, à tort ou à raison, moralement inacceptable du point de vue de la rectitude politique.

De surcroît, on observe également une crainte institutionnelle face aux discours et aux demandes des groupes LGBTQ+ ou autres. Cette crainte incite régulièrement les institutions à adopter promptement des mesures favorables à ces groupes, quitte à discriminer d'autres personnes qui ne remportent pas la faveur du souci actuel pour les victimes. À titre d'exemple, on peut nommer l'aménagement de toilettes non genrées sans tenir compte des préférences ou des sensibilités de l'ensemble des usagers; ou les suspensions sans aucun préavis menant parfois à des congédiements pour avoir involontairement froissé certaines interprétations personnelles ou militantes dans un contexte non hostile⁶². Les institutions évitent ainsi « la mauvaise presse » qui interpréterait leur consentement tacite ou explicite au *statu quo* comme une preuve d'oppression volontaire, ce qui n'est pas nécessairement le cas.

⁶⁰ Certains professeurs de psychologie recommandent aux étudiant-e-s stagiaires d'adopter ce type de posture critique (Drapeau, 2022).

⁶¹ 60% l'ont fait en évitant d'utiliser certains mots et 35% en évitant d'enseigner un sujet en particulier (Cision, 2021).

⁶² La suspension à l'automne 2020 de Verushka Lieutenant-Duval, chargée de cours à l'Université d'Ottawa, pour avoir prononcé en classe « le mot commençant par un n » dans un contexte historique et non hostile constitue un cas paradigmatique récent (David-Pelletier, 2022).

2.3 Perspectives critiques à propos de la conception girardienne du souci contemporain des victimes

Les interprétations éthiques précédemment développées comportent des propositions qui les exposent certainement à la critique. En explicitant la réalité des personnes LGBTQ+ à partir de leur perspective, nous montrerons en quoi la perspective de Girard demeure incomplète. Si les LGBTQ+ empruntent mimétiquement la forme des discours et des actions précédemment imposés par leurs supposés discriminateurs, nous verrons que c'est que le statut inférieur qui leur est réservé dans la hiérarchie de l'ordre sexuel et de l'ordre social oblige ce type de réaction. Malgré ses imperfections, seul celui-ci rendrait possible des changements durables au cœur des normes imposées par ces ordres. Parce que le travail des revendications LGBTQ+ apporte un certain adoucissement des inégalités traditionnellement réservées à ce groupe, cela justifie donc la dimension éthique de ce type de réponse. Et cela validerait par le fait même l'intention éthique mise de l'avant dans les discours LGBTQ+ revendicateurs d'égalité.

Afin de parvenir à cette démonstration, nous prendrons en considération les analyses de Didier Eribon dans *Réflexions sur la question gay* (2012), en tant qu'elles nous apparaissent proposer un regard synthétique sur cette réalité. Bien que les réflexions proposées dans cet ouvrage se concentrent particulièrement sur la réalité des homosexuel-le-s, nous considérons qu'elles s'appliquent également aux LGBTQ+ dans leur ensemble. Ces dernières constituent certainement un groupe aux diverses réalités individuelles, mais parce que ses membres partagent le fait d'appartenir aux groupes des LGBTQ+, ils s'inscrivent communément en marge de l'ordre sexuel dominant, c'est-à-dire celui de l'hétéronormativité et de la cisnormativité. Nous nous concentrerons donc sur cette dimension commune.

Pour nuancer l'interprétation nouvelle de la victime que nous avons éclairée à partir de la perspective girardienne, nous verrons que les LGBTQ+ composent avec une identité infériorisée en raison de leur assujettissement par le pouvoir du langage. S'il est vrai que l'ensemble des individus sont assujettis par le langage, le stigma de la différence minoritaire engendre un assujettissement particulier auquel les membres d'une majorité échappent. Cela nous amènera à penser les membres des minorités sexuelles comme des boucs émissaires potentiels, au sens

contemporain de ce concept⁶³. Ces considérations permettront ensuite d'éclairer cette identité infériorisée en tant que fondement légitime du statut revendiqué de victime. Ces développements permettront finalement de justifier la légitimité des luttes LGBTQ+, car celles-ci participeraient à instiguer de réels changements positifs dans les ordres social et sexuel.

2.3.1 L'assujettissement des LGBTQ+ par le pouvoir du langage : un processus émissaire

Le langage assigne une place à tous dans l'ordre social. Parmi tous les différents aspects du langage, l'injure constitue un de ceux qui ont le plus grand impact. L'injure adressée aux LGBTQ+ assigne une place infériorisée dans cet ordre. Parce que le langage précède ainsi toutes les assignations, il s'empare des individus avant qu'ils aient l'occasion d'avoir conscience d'eux-mêmes. Dans *Le pouvoir des mots : discours de haine et politique du performatif* (2017), Judith Butler s'interroge sur la dépendance fondamentale de l'être social des individus à la possibilité d'être l'objet de la parole d'autrui, et ce, avant même que cette dernière ait été exprimée. Selon elle, l'existence d'un être ne tient pas au fait d'être « reconnu », mais à celui d'être « reconnaissable ». Il s'agit ainsi d'un pouvoir qui précède et conditionne l'ensemble des décisions prises par l'individu à propos de ce pouvoir. L'injure n'est qu'un cas particulier de ce pouvoir (Eribon, 2012, p. 90). Pour Pierre Bourdieu, ce pouvoir du langage est constitué de structures cognitives, c'est-à-dire de schèmes de perception du monde. Ces structures cognitives individuelles sont en parfaite adéquation avec les structures cognitives de la société et avec les structures sociales elles-mêmes (Eribon, 2012, p. 91-92).

L'injure s'inscrit en quelque sorte dans ce que Louis Althusser désignait métaphoriquement et abstraitement comme « l'interpellation » (bien que son analyse concernait la division du travail entre les classes et le rôle assigné aux individus par l'idéologie). Cette assignation donne l'impression que chacun est naturellement à sa place, ce qui les lie aux fonctions sociales qui leur sont imparties. Althusser précisait que l'individu est interpellé en sujet libre afin qu'il accepte

⁶³ Parce que les membres de ce groupe sont exposés à subir divers maux en raison du « problème » que peut représenter leurs différences face à la « norme » hétérosexuelle, ils se trouvent alors être ponctuellement des boucs émissaires, bien qu'ils soient « innocents ». Cela dit, il ne suffit pas d'appartenir au groupe des LGBTQ+ pour être bouc émissaire. Psychologiquement, on peut cependant intérioriser l'expérience de bouc émissaire sans en avoir été victime, mais concrètement, la réalité d'un contexte émissaire n'est effective qu'au moment d'un événement infériorisant, ostracisant, etc.

librement, par lui-même, son assujettissement. Selon Eribon, on peut transposer ces perspectives althusseriennes sur la réalité sociale de la division sexuelle, celles de la hiérarchie entre les sexes et les sexualités, afin de saisir l'efficacité et la portée de l'injure (2012, p. 92-93). Le passage suivant décrit comment l'injure assujettit les LGBTQ+ et comment elle introduit des séparations hiérarchiques.

[...] Si chacun semble accepter la place et le rôle qui lui sont impartis dans la division des sexes et des sexualités... c'est parce que l'insulte et ses effets ne sont que la partie visible de l'interpellation plus profonde que les structures sociales, mentales et sexuelles ont déjà, et toujours-déjà, opéré sur moi. L'ordre social et sexuel dont le langage est le véhicule, et dont l'injure est l'un des symptômes les plus aigus, produit en même temps le sujet comme subjectivité et comme assujettissement, c'est-à-dire comme une personne adaptée aux règles et aux hiérarchies socialement instituées. La subjectivité gay est donc une subjectivité « infériorisée », non seulement parce qu'elle rencontre la situation inférieure faite aux homosexuels dans la société, mais surtout parce qu'elle est produite par elle : il n'y a pas d'un côté une subjectivité qui préexisterait et de l'autre une empreinte sociale qui viendrait ensuite la déformer. (Eribon, 2012, p. 93-94)

Cette explication révèle les deux visages de l'assujettissement qu'opère l'interpellation injurieuse : un négatif et un positif. Il y a d'abord un assujettissement socialement infériorisant, qui se retourne ensuite pour créer, à partir de cet assujettissement même, une construction du sujet lui-même en tant que personne « inférieure », comme si cela relevait de l'ordre des choses. C'est ainsi que les hiérarchies qui structurent le monde diffusent les insultes qui concrétisent les inégalités marquant la différence entre ce qu'il « convient d'être » et ce qu'on « ne doit pas être ». Ces injures sont d'abord extériorisées par des individus situés du côté du « ce qu'il convient d'être ». Elles sont ensuite intériorisées lorsqu'elles sont reçues par les personnes LGBTQ+, qui elles, sont situées du « côté inconvenant ». C'est parce que cette intériorisation se transforme en apprentissage qu'elle forme peu à peu une identité différentielle (Eribon, 2012, p. 98). Cette identité différente, pour ainsi dire injectée par le monde insultant dans les individus stigmatisés, engendre un mal-être et diverses conséquences néfastes. Il suffit de rappeler le taux de suicide élevé chez les jeunes homosexuels. Cela s'explique par le fait que l'injure, en limitant les rapports au monde possibles, engendre un sentiment de fatalité chez le jeune individu qui diffère de l'ordre « normal », ce qui produit également des sentiments d'insécurité, d'angoisse, voire même de terreur et de panique (Eribon, 2012, p. 103).

C'est pourquoi assumer l'identité stigmatisée s'avère crucial. Cela permet aux homosexuel-le-s qui acceptent et disent leur homosexualité d'être plus libres, moins dépendant, de l'enfermement dans l'identité homosexuelle attitrée (Eribon, 2012, p. 153). Cela implique néanmoins ce qui suit.

[...] [il faut apprendre] un nouveau langage, une nouvelle manière de parler, et de nouveaux modes de "présentation de soi". Il n'y a assurément pas de "structures universelles" de la communication, de réciprocité intersubjective entre les sujets censés être égaux, puisque [les homosexuel-le-s] doivent apprendre à ne pas communiquer (ou à truquer la communication), à essayer d'induire l'autre en erreur ou en ignorance [sur leur orientation sexuelle], avant d'être en mesure d'opérer un réapprentissage du langage et du rapport aux autres dans le langage. (Eribon, 2012, p. 154)

Contrairement à ce que propose Jürgen Habermas, la communication n'est donc pas systématiquement la recherche d'un accord entre les individus. Lorsqu'elle est porteuse de violences, la communication intersubjective impose alors des inégalités que doivent subir les homosexuel-le-s.

Lorsque Habermas pose comme point de départ de sa réflexion que tout échange est nécessairement orienté vers la communication intersubjective, que tout dialogue est nécessairement sous-tendu par la volonté de rechercher un accord avec l'autre, et doit donc se référer à des normes universelles du langage, il laisse totalement de côté la violence dont le langage est porteur et les effets de cette violence [...]. [...] Le langage, dans le monde réel, n'est pas régi par l'universalité des normes morales, mais par les structures inégalitaires de l'ordre social et sexuel. (Eribon, 2012, p. 154-155)

Sans perdre de vue que le projet d'Habermas est d'abord et avant tout transcendantal, c'est-à-dire qu'il vise les conditions de possibilités de tous les langages et de tous les échanges dialogiques, Eribon éclaire dans le passage précédent un élément important, mais qu'il importe de nuancer. Il faut d'abord reconnaître qu'un certain niveau d'intercommunication est toujours présent dans les échanges entre les individus, même dans l'acte de parole qu'est l'insulte. De fait, il faut bien que cette dernière ait été comprise pour être vexatoire. En revanche, il n'en demeure pas moins que l'injure n'est jamais formulée dans le but d'instaurer une communication « intersubjective », au sens de chercher à initier un dialogue. Elle vise plutôt à signifier le contraire en confinant l'injurié-e à une position hiérarchique inférieure, imposant ainsi une dissymétrie, une inégalité, sur le plan de la communication. Autrement dit, la division en classe sociale qu'opère le langage maintient les individus dans une forme de séparation hiérarchique. Inévitablement, des groupes se situent dans

une position inférieure par rapport au groupe qui occupe le haut de l'échelle, exprimant ainsi le rapport courant entre une majorité et une minorité.

Qui plus est, lorsque ce dernier se trouve à être fortement majoritaire, tel que le groupe des hétérosexuel-le-s cisgenres par rapport aux LGBTQ+, cette majorité donne l'impression d'une normalité qui impose une norme sociale et sexuelle⁶⁴. Cette norme expose forcément les LGBTQ+ comme étant non conformes. S'exerce alors un type particulier de violence contre les LGBTQ+ puisque ceux-ci « contreviennent » aux normes du genre et de la sexualité. Les schèmes de perception et les structures mentales qui sous-tendent cette violence sont essentiellement fondés sur une vision androcentrique du monde largement présente, en Occident du moins, depuis au moins un siècle et demi (Eribon, 2012, p. 14-15).

Dans une perspective girardienne cette fois, on peut penser que la hiérarchisation qu'engendre le pouvoir du langage maintient les individus dans la médiation externe. Si tel était le cas, cela contrôlerait le mimétisme porteur de violence et participerait à l'équilibre social. Mais il en est rien. Ce n'est pas d'un désir mimétique contrôlé par des structures hiérarchiques dont il est question dans cette hiérarchisation. Ce dont il est question concerne la position particulière des marginalisés dont font partie les LGBTQ+. Ces personnes ne correspondant pas à la norme, elles se savent différentes et elles sont exclues à divers degrés et à divers moments. L'enjeu concerne donc davantage un rapport de domination, certes souvent implicite, mais tout de même réel.

Cela dit, le stigma de « l'anormalité » et la possibilité de l'exclusion par le groupe dominant détermine inévitablement les LGBTQ+ comme des victimes potentielles. Il s'agit également de victimes innocentes, car leurs réalités de minorités sexuelles ne constituent pas une faute. Présenter une différence n'est pas une faute au sens de commettre un tort envers autrui. Elles ne sont qu'imaginées coupables du point de vue normatif du groupe dominant. En accord avec Girard, cela fait donc des victimes LGBTQ+ des boucs émissaires dans le sens contemporain du concept, au moins dans cet angle d'analyse précis.

⁶⁴ On trouve en cela le principe élémentaire de la norme : sa capacité à régulariser. Nous élaborerons davantage au sujet de la norme dans la section 2.3.2 suivante.

2.3.2 L'identité infériorisée comme fondement du statut revendiqué de victime

Comme pour proposer une critique de la redéfinition du statut de victime à l'aune des analyses girardiennes, Eribon s'interroge sur la nature de l'identité homosexuelle? Est-ce une désignation formée de l'extérieur sous forme d'une catégorisation unificatrice uniquement instituée par la norme? Ou bien émerge-t-elle aussi d'une identification éprouvée en soi à partir des images et des modèles auxquels on souhaite ou pas correspondre? (Eribon, 2012, p. 78-79)

Les homosexuel-le-s (et généralement les LGBTQ+) seraient d'emblée incliné-e-s à adopter et, dans la foulée, à réclamer un statut de victime parce que la violence symbolique qui organise l'ordre sexuel en fonction des hiérarchisations et des exclusions confine l'homosexualité, la transsexualité, la non binarité, etc. à un statut d'infériorité. Le statut d'infériorité est en ce sens associé à celui de victime. De fait, la position d'infériorité impose *de facto* un rapport inégalitaire qui maintient l'individu à l'intérieur d'un rapport de domination (explicite ou implicite) en imposant aux personnes qui y sont soumises des manières d'être et de faire. Parce que ces dernières s'en trouvent amenuisées ou brimées, ce statut d'infériorité invite de lui-même les personnes LGBTQ+ à réclamer un statut de victime, c'est-à-dire que s'identifier à ce statut correspond à la prise de conscience de la position d'infériorité. Dans la perspective d'Eribon, cette prise en compte s'avère nécessaire parce que, d'une part, ce n'est qu'à partir d'elle qu'il est possible de reconstruire une subjectivité choisie et, d'autre part, parce qu'elle favorise la constitution d'une collectivité qui favorisera à son tour la visibilité que requière la lutte pour l'égalité.

Par exemple, l'authenticité recherchée par les gays s'exprime dans le choix délibéré d'assumer l'être homosexuel « pour-soi » plutôt qu'uniquement « en-soi », c'est-à-dire, dans ce deuxième cas, construit par le regard d'autrui et de la société. L'homosexuel-le doit donc délibérément se faire tel afin de s'émanciper des effets de la violence discriminatoire, car celle-ci impose un être-homosexuel qui ne correspond pas à la réalité. Cette authenticité rencontre toutefois une difficulté de taille : s'identifier à une « identité » homosexuelle nécessairement plurielle et multiple. Cela contraint à une identité sans cesse à créer, car elle ne peut s'appuyer sur une identité première.

[...] il n'y a pas de « moi » à « être », qui préexisterait à ce que l'on fait advenir à l'existence, dès lors qu'on veut s'arracher aux contenus psychologiques imposés par le discours social et culturel (médical, psychanalytique, juridique...) sur l'homosexualité.

[...] [L'identité] gay, dès lors qu'elle est choisie et non plus subie, n'est jamais donnée. Mais pour se construire, elle se réfère nécessairement à des modèles déjà établis, déjà visibles (dans leur multiplicité), et l'on peut dire, par conséquent, qu'il s'agit de « se faire gay » non seulement au sens de se créer comme tel, mais aussi, peut-être, de le faire en s'inspirant d'exemples déjà disponibles dans la société et dans l'histoire, et en les retravaillant, en les transformant. Si « identité » il y a, c'est une identité personnelle qui se crée dans le rapport à une identité collective. Elle s'invente dans et par les « personnages sociaux », les « rôles » que l'on « joue » et qu'on porte à l'existence dans un horizon de récréation collective de la subjectivité. [...] [Se « faire gay » consiste à] pouvoir s'identifier, ne serait-ce que partiellement, ou par intermittences, à un collectif déjà connu. Encore que l'identité produite par ce collectif ne soit elle-même jamais homogène ni stable. (Eribon, 2012, p. 171-172)

Si l'identité LGBTQ+ n'est pas plus homogène ni stable, la dimension universelle du statut de victime pourrait-elle alors offrir une identité plus concrète? La définition plus englobante « victime » satisfèrait ainsi à un besoin de stabilité identitaire sans lequel un inconfort existentiel s'installe. De surcroît, ce besoin de stabilité pourrait-il expliquer à son tour la surenchère victimaire des victimes elles-mêmes décriées par Girard? L'impératif identitaire stabilisant que procure un statut de victime invite à l'auto-proclamation grandissante d'un *être-victimaire*, surtout lorsque le souci pour les victimes devient un impératif, car être victime c'est alors bénéficier de ce souci.

L'anthropologue Masao Yamaguchi soutient d'ailleurs que l'auto-revendication du statut de victime émissaire pourrait traduire le désir d'acquérir une identité communautaire, c'est-à-dire le désir d'appartenir à une communauté (1985, p. 427). Il ne s'agit toutefois pas de dire que le fait de se constituer en groupe minorisé de victimes est indépendant de l'identité LGBTQ+, par exemple. Cette constitution est nécessairement fondée sur cette identité. Il s'agit plutôt de concevoir qu'à la faveur du souci actuel envers les victimes, les LGBTQ+ trouveraient une façon de bénéficier davantage d'une communauté, à défaut d'une inclusion entière au sein de la communauté majoritaire. Cette identité communautaire permet certainement d'acquérir une force, une importance, qui faisait jadis défaut aux minorités sexuelles.

En revanche, elle permet peut-être aussi de renforcer l'impression d'appartenir nécessairement au groupe des « bons », en raison d'une association conceptuelle entre « victime » et « innocence », l'innocence pouvant être associée au fait d'être sage et vertueux. En somme, en revendiquant l'identité de victime, les minorités sexuelles ajoute à l'identité LGBTQ+ une forme de légitimité

d'appartenance à un groupe qui se trouve « du bon côté », celui du souci des victimes, au-delà des différences qui caractérisent les membres de cette minorité.

[Comme l'affirmait Foucault,] il n'y a pas de vérité naturelle et transhistorique de l'homosexualité qu'il faudrait retrouver sous les interdits qui la répriment. L'« identité homosexuelle » est une construction historique, un produit de l'histoire. Et, par conséquent, elle ne peut être modifiée que par l'action historique, par le travail de réinvention individuelle et collective. Mais cela signifie aussi que, dans la mesure où cette identité n'est pas donnée, mais créée, et toujours à recréer, il faut se défaire de l'illusion qu'on pourra un jour réaliser cette identité stable et définitive dont certains pourraient penser qu'elle est à portée de main grâce aux conquêtes du mouvement gay et lesbien – et qu'il suffirait donc de vouloir « être gay » pour trouver une sorte de repos existentiel, à la fois psychologique et social, que ce soit dans l'organisation d'un « monde gay » considéré comme un espace de liberté, ou au contraire dans l'aboutissement que représenterait l'obtention de l'égalité des droits, et notamment du droit au mariage. (Eribon, 2012, p. 180)

Autrement dit, l'obtention de l'égalité des droits ne constituerait qu'un changement superficiel incapable de stabiliser l'identité des LGBTQ+, bien qu'elle soit nécessaire dans une société démocratique. De plus, étant limitée à la sphère légale, cette égalité ne serait pas gage d'assouplissements significatifs de la normalisation imposée par l'hétéronormativité et la cisnormativité qui traverse la société. L'égalité des droits est sans doute une condition nécessaire, mais néanmoins non suffisante pour concrétiser des changements significatifs dans l'ordre social et sexuel. Des modifications substantielles devraient également être apportées au cœur même des structures qui participent à la perpétuation des normes sociales et sexuelles. Il faudrait agir sur le pouvoir régulateur qui travaille jusqu'aux profondeurs des inconscients individuels pour que le tort de la discrimination cesse progressivement. Il paraît ainsi illusoire de penser, comme certains groupes militants, qu'il suffit de déconstruire les normes par et dans le langage, dans les discours, pour que surviennent des changements probants. En confondant la radicalité dans les mots avec la subversion dans les choses, cela risque de laisser intact l'ordre social et sexuel (Eribon, 2012, p. 80). Qui plus est, comme l'affirme elle-même la *Queer Politics*, qui s'oppose à toute normalisation quelle qu'elle soit, les stratégies politiques et militantes LGBTQ+ qui ne cherchent qu'à revoir les frontières morales, afin d'inclure dans la « normalité » ce qui est perçu comme déviant, sont sans effets sur le pouvoir régulateur de la norme. Il importe également de remettre en cause le pouvoir régulateur qu'impose la catégorie du normal (Seidman, 2002).

L'interprétation du philosophe Guillaume Le Blanc de l'analyse des normes élaborée par Georges Canguilhem permet toutefois d'éclairer la nécessité d'une remise en question de la catégorie du normal afin de modifier les normes dominantes à la source des discriminations. Parce qu'une norme confère une valeur à un objet, un événement ou une action en tant qu'ils sont liés à une fin implicite ou explicite (Le Blanc, 1998, p. 18), Canguilhem explique qu'une norme engendre la *normalisation*. Cette dernière s'inscrit d'abord en tant qu'arbitraire social. C'est parce qu'elle amène ensuite à normaliser ou à se normaliser, c'est-à-dire à soumettre ou à se soumettre à des normes, qu'elle en vient à s'enraciner dans la vie des individus et qu'elle devient *normativité*. En imposant une normalité, une conformité aux normes sociales, la normalisation dépasse le plan social et devient normativité, c'est-à-dire normalisation vitale (Le Blanc, 1998, p. 78-79). Nous trouvons là déjà le caractère contraignant des normes en ce qu'elles entraînent tous les membres de la société dans une direction qui ne correspond pas nécessairement à toutes et tous.

Une société se construit autour de normes arbitraires et transcendantes aux objets normés. [...] Il n'existe de normalisation sociale que parce que la société se définit par un ensemble « d'exigences collectives » [...] articulées autour d'une « structure » directrice définissant « son bien singulier ». La norme est [...] désormais posée de manière prescriptive. (Le Blanc, 1998, p. 81)

Cette structure directrice fondée sur ce qui est estimé être le mieux pour la société devrait par conséquent attirer l'attention des mouvements de transformations sociales, car sa tournure prescriptive constitue le moteur des stéréotypes et des préjugés qui alimentent les discriminations.

Qui plus est, Canguilhem précise que les normes communiquent entre elles et participent à l'organisation d'un tout. Sur le plan social, les normes forment un dispositif ayant pour effet d'assembler les différents éléments sociaux. Ce faisant, elles organisent l'espace social (Le Blanc, 1998, p. 86-87). Le normal social n'est pas pour autant fixe, immuable. Les normes existantes qui alimentent le normal sont toujours sujettes à leur disparition de l'espace sociale. Celui-ci est sans cesse brassé par le pouvoir normatif individuel qui construit sans cesse les normes (Le Blanc, 1998, p. 89).

[En somme, les] normes sociales existantes définissent une certaine normalité sociale. Cette normalité sociale est transformée à tout moment par la normativité sociale de l'individu. Les normes sociales existantes ne déterminent qu'en partie l'action de

l'individu dans la vie sociale ordinaire. Ce dernier peut toujours opposer à ces normes d'autres normes. Il valorise ses normes en se rapportant à des normes déjà instituées ou objectivées. La mécanisation du système sociale laisse des marges, crée des zones vides que seul un sujet dont le projet est d'inventer ses propres normes peut ressaisir ou s'approprier. Il existe donc [...] une normativité sociale qui consiste dans la libre confrontation entre les normes existantes du système social et les normes valorisées, individualisées du sujet social. (Le Blanc, 1998, p. 91)

Subvertir des normes s'avère donc possible pour autant que l'individu est en mesure de faire fléchir les normes instituées et d'en instaurer de nouvelles (Le Blanc, 1998, p. 96). Selon Eribon, c'est la raison pour laquelle on doit opposer à la démarche idéaliste une approche matérialiste des structures sociales et des forces qui s'y affrontent. Cette dernière est plus à même d'engager des transformations concrètes dans ces structures (Eribon, 2012, p. 80). Dans une perspective girardienne, cette approche matérialiste s'accorde également avec l'idée selon laquelle seule une déconstruction fondamentale du mécanisme mimétique émissaire peut concrètement désarticuler les attitudes et les gestes des individus qui participent à l'exclusion. En transformant ce mécanisme, on pourrait donc contrer la domination de l'ordre sexuel et social en asséchant sa source mimétique et émissaire. Cela ne signifie cependant pas que les assises de cette domination se résume uniquement ou nécessairement aux entraînements du mécanisme mimétique. Cette dernière peut également reposer sur le problème langagier d'hyperbole et d'insulte analysé par Judith Butler (voir section 2.3.1). À ce sujet, rappelons qu'en raison de leur pouvoir performatif, les discours haineux engendrent un type particulier d'assujettissement pour les personnes minorisées, c'est-à-dire qu'ils leur assignent une place infériorisée dans l'ordre social. L'être social des individus dépend fondamentalement de la possibilité d'être l'objet de la parole d'autrui. Ce type de pouvoir propre au discours conditionne le positionnement de l'individu face à ce pouvoir. La transformation de cette structure discursive bénéficierait également à ceux et celles qu'elle désavantage.

2.3.3 La légitimité des luttes LGBTQ+

Nous l'avons précédemment précisé, lorsque la personne LGBTQ+ se choisit, recompose sa subjectivité et se rend visible, cela dissout ou adoucit le fardeau de la « déviance », déjouant ainsi la « destinée » d'infériorisation. La visibilité et la prise de parole s'avère également nécessaires : « [parce que la visibilité] [...] est une manière d'assumer et de revendiquer l'identité stigmatisée par l'injure, désamorce en partie la charge de violence sociale dont l'insulte est porteuse. » (Eribon,

2012, p. 104) Comme pour contredire Girard, c'est la raison pour laquelle il importe, entre autres, de réinventer et de refaçonner par la prise de parole et la visibilité le for intérieur assujéti par l'injure. Les homosexuel-le-s qui prisorisent l'absence de visibilité perpétuent un effet inverse.

[Les homosexuel-le-s privilégiant la dissimulation dans une perspective] [...] politique qui a pour corollaire la dénonciation de toutes les manifestations de la visibilité collective ne fait rien d'autre qu'entériner [et perpétuer l'inégalité] au lieu de contester l'ordre social qui les instaure. (Eribon, 2012, p. 105-106)

Prendre le parti de la visibilité et de la parole politique se présente donc comme l'avenue la plus à même de maximiser le bien-être des LGBTQ+.

Certes essentielle, refaçonner le for intérieur n'est toutefois qu'une étape préliminaire vers la remise en cause *concrète* de la catégorie de la normalité et de son pouvoir régulateur dans l'espace social. L'analyse du phénomène de l'injure, et de la logique des catégorisations qui stigmatisent et infériorisent, révèle pourquoi toute lutte contre le pouvoir de la norme nécessite la mobilisation de contre-discours et de contre-conduites pour le bien des marginalisé-e-s. Ces luttes s'inscrivent toujours dans les perspectives et les actions passées. Celles-ci se présentent comme autant de modèles, de représentations, de mots et d'affects par lesquels on se reconnaît. Elles fournissent aussi des assises nécessaires à la capacité d'action et à la volonté d'autonomie (Eribon, 2012, p. 12-13). C'est peut-être la raison pour laquelle les luttes adoptent parfois des formes plus ou moins violentes. Que ce soit les premières luttes LGBTQ+ (comme les émeutes du Stonewall de 1969, à New York), ou même les luttes pour les droits civiques aux États-Unis (comme la posture plus militante du Black Panthers Party ou les émeutes qui ont suivi l'assassinat de Martin Luther King), ces actions ont également participé à promouvoir davantage d'inclusion sur le plan légal et celui de la reconnaissance sociale. Ce type de confrontations acrimonieuses dissuaderait plus efficacement la violence de l'opresseur puisque celui-ci réaliserait alors le coût de sa propre violence. De surcroît, la confrontation explicite augmente le caractère symbolique de cette confrontation et permet de ne pas la réduire qu'à un appel à la bonne conscience de la majorité, ce qui n'est souvent pas suffisant pour engendrer des changements positifs (Celikates, 2013).

De surcroît, les périodes de crise sociale, de crise culturelle, ou l'émergence de diverses mobilisations politiques ou culturelles semblent les seules à permettre une remise en question de

l'ordre symbolique qui impose les perceptions du monde, les représentations et le langage socialement légitimes. Le pouvoir principal de cet ordre symbolique tient à l'impression qu'il découle d'un ordre naturel immuable. Ce pouvoir n'étant jamais remis en question (ou seulement occasionnellement et superficiellement interrogé) – puisqu'il se trouve sans cesse réaffirmé dans son épaisseur historique – l'analyse de ce pouvoir montre que l'enjeu des luttes LGBTQ+ concerne inévitablement la représentation de soi dans l'espace public par le langage et les mots choisis.

La mobilisation politique, l'action politique, sont toujours des batailles pour la représentation, pour le langage et les mots. Ce sont des luttes autour de la perception du monde. [...] [C'est pourquoi,] la mobilisation, l'action politique, consistent souvent, pour un groupe, à essayer de faire valoir, d'imposer la manière dont il se perçoit lui-même, et d'échapper ainsi à la violence symbolique exercée par la représentation dominante. (Eribon, 2012, p. 117-118)

En revanche, comme nous l'avons précédemment précisé, l'action politique LGBTQ+ ne peut se limiter qu'à l'impact des discours, du langage et des mots si on souhaite remettre en cause le pouvoir régulateur du cadre de la « normalité » dominante. Nous rappelons à ce sujet la perspective de la *Queer politics* selon laquelle le pouvoir régulateur de la norme n'est pas affecté par les stratégies politiques qui se limitent à tenter d'inclure dans la « normalité » ce qui est perçu comme déviant afin d'en étendre la portée morale. Reconstruire et réinventer l'image collective afin de proposer des modèles différents de ceux que produisent la norme sociale et sexuelle est une démarche qui vise principalement à permettre aux homosexuel-le-s de récupérer une autonomie personnelle et de devenir des individus de plein droit. Cela dit, les luttes pour le gain d'autonomie et de liberté individuelles doivent nécessairement être collectives et elles doivent sans cesse être reconduites (Eribon, 2012, p. 116-117). En montrant un exemple à suivre, proposer des modèles différents de la norme est donc plus susceptible d'entamer une transformation du cadre régulateur de la normalité.

Il arrive néanmoins qu'on reproche aux LGBTQ+ de se constituer en « minorités mobilisées », comme semble le faire Girard lorsqu'il questionne les luttes revendicatrices « gais et lesbiennes » sur les campus universitaires (voir section 2.2.1). On leur reproche régulièrement de former des « guérillas politiques » et de renier les valeurs de l'individu libre et indépendant, celles du « citoyen abstrait ». Cependant, ces reproches occultent par exemple le fait que c'est l'ordre social et

juridique qui a d'abord constitué les homosexuel-le-s en une entité collective, c'est-à-dire comme une minorité insultée et ostracisée (Eribon, 2012, p. 120). C'est cet état de fait qui constitue justement la motivation qui alimente la mobilisation politique LGBTQ+. La légitimité du reproche adressé à cette minorité mobilisée s'en trouve ainsi remise en question. Cela est d'autant plus légitime lorsqu'on constate l'obstacle structurel posé aux membres des minorités sexuelles.

[...] la possibilité même de l'autonomie leur est dénié par l'impossibilité structurelle de s'identifier à des images positives de leurs propres sentiments et de leur propre sexualité [...] et à l'impossibilité de se reconnaître dans un rapport de « réciprocité » (au sens sartrien) avec d'autres homosexuels. (Eribon, 2012, p. 120-121)⁶⁵

Cela justifie donc la mobilisation des LGBTQ+, en tant qu'elle peut contribuer à déconstruire la profonde adhésion inconsciente aux rejets qu'imposent les catégorisations imposées par l'ordre sexuel. En affirmant leurs identités multiples et hétérogènes, les minorités sexuelles explicitent en quelque sorte la possibilité de redéfinir ces frontières, de les assouplir pour tous, y compris au bénéfice des hétérosexuel-le-s. La présence de la réalité LGBTQ+ dans l'espace public peut en ce sens rendre éventuellement possibles de nouveaux modes de vie et de nouvelles formes de relations entre les individus (Eribon, 2012, p. 121-122).

En somme, la remobilisation de l'identité, de la parole et des actes permet d'auto-construire une subjectivité apte à faire face à la discrimination instituée par les hiérarchisations de l'ordre sexuel et social interprétées comme un système émissaire. La sortie de ce système ne peut se faire sans la visibilité et la prise de parole, c'est-à-dire sans la confrontation avec toutes les institutions et toutes les personnes qui participent explicitement ou implicitement à la perpétuation des ordres social et sexuel traditionnels, qu'elles soient hétérosexuelles ou même LGBTQ+.

D'un point de vue girardien, les hiérarchisations générées par ces ordres peuvent avoir eu une fonction « utile » de médiation externe macroscopique dans les sociétés qui n'étaient pas engagées dans l'impératif contemporain du souci envers les victimes. Mais cette fonction, dans le contexte actuel, est un obstacle à l'atténuation des mécanismes émissaires plutôt qu'une façon de contrôler

⁶⁵ Le sens sartrien de la « réciprocité » signifie s'unir à autrui par un lien *choisi* plutôt que par une définition collective imposée de l'extérieur (Eribon, 2012, p. 206)

ce mécanisme. Dans une société qui nourrit un souci pour les victimes, les hiérarchisations ont tendance à attiser les rivalités plutôt qu'à les stabiliser. C'est la raison pour laquelle les discours et les actions visant à revendiquer la fin de l'infériorisation s'avèrent malgré tout nécessaires pour faire face aux discriminations. En restant silencieux, le constat des inégalités ne peut changer. En conséquence, la prise de parole des mouvements LGBTQ+ apparaît éthiquement justifiée, car elle favorise l'inclusion en participant à la déconstruction de l'ordre social et sexuel à l'origine d'une assignation pouvant être contraignante pour tous.

Ces quelques perspectives montrent comment Girard peut faire fausse route en remettant en question le recours aux confrontations du mouvement LGBTQ+ qu'il conçoit comme une forme de terrorisme du *politically correct*. Suggérer l'approche non violente, comme semble le faire indirectement Girard, a sans doute ses vertus, mais il faut également tenir compte du fait que les oppositions non-violentes historiques ont toujours été parallèlement accompagnées par des affrontements défensifs plus ou moins hostiles. Comment alors savoir si ces derniers affrontements n'ont pas finalement, au moins en partie, participé aux changements bénéfiques obtenus? Qui plus est, peut-il y avoir une différence éthique entre un affrontement « défensif » hostile et la violence de « l'attaque » qui a motivé la réponse défensive?

Dans *Pour une morale de l'ambiguïté* (2021), Simone de Beauvoir soutenait à ce sujet qu'il se trouve une différence morale entre une violence perpétrée pour une « bonne cause » et une violence commise gratuitement, même si la « bonne violence » demeure tout de même une violence en soi. La bonne violence, puisque sa cause est juste, justifie malgré tout que certain-e-s en paient le prix afin que puisse se concrétiser un avenir meilleur. Cette forme d'utilitarisme beauvoirien de la violence (en tant que moyen afin de maximiser un bien) confronte ainsi l'éthique de la non-violence (en tant que devoir de joindre le moyen et la fin) que nous avons interprétée à partir de la théorie girardienne (voir section 2.2). Si de Beauvoir soutient que la violence est justifiable lorsqu'elle constitue un engrenage au sein d'un noble projet d'avenir, l'éthique de la non-violence reconnaît également qu'il peut être excusable de recourir à des violences limitées afin d'éviter de cautionner l'injustice ou par nécessité d'user de légitime défense. La désobéissance civile fait partie de ces tactiques non-violentes acceptables, car elle n'attaque aucune personne directement. En revanche, le fait d'être parfois nécessaire et excusable, ou de constituer un moindre mal, ne rend jamais la violence fondamentalement légitime (Quelquejeu, 2011, p. 119). L'usage de la violence pour

contrer les auteurs d'une violence première ne garantit pas l'abandon définitif du recours à la violence une fois ces auteurs écartés, car la violence engendre toujours la violence. Les principes de la non-violence ne peuvent accepter un tel cercle vicieux sans compromettre sa motivation à désamorcer le mimétisme de la violence afin de favoriser une socialisation équitable.

De Beauvoir précise toutefois qu'on doit également s'assurer d'agir moralement dans la lutte contre l'oppression, car l'action morale exige l'advenue de la liberté *pour tous*⁶⁶. C'est la raison pour laquelle l'oppression des oppresseurs serait permise, car « [la] liberté [d'un individu] qui s'emploie à refuser la liberté [d'un autre] est elle-même si scandaleuse que le scandale de la violence qu'on exerce contre elle en est presque annulée. » (de Beauvoir, 2021, p. 121) Autrement dit, l'opresseur, en opprimant, ne prend pas conscience de sa propre liberté, celle qui devrait entraîner dans la foulée la liberté d'autrui, car il refuse de renoncer à ses privilèges individuels (de Beauvoir, 2021, p. 120). Qui plus est, la force de l'opresseur tient à ce qu'il bénéficie de la complicité implicite d'une partie des opprimé-e-s dont la condition défavorisée les empêche de s'insurger. C'est la raison pour laquelle les luttes se concentrent sur celles qui sont plus pressantes, quitte à négliger les opprimé-e-s complices malgré eux et elles. Toute doctrine de l'action comporte donc une part d'échec, mais celui-ci s'avère négligeable lorsqu'il s'inscrit dans le mouvement d'un projet plus grand, plus noble, en vue d'un meilleur avenir.

En somme, pour saisir la nécessité des luttes qui empruntent une forme ou une autre de violence justifiée, il importe de comprendre la différence qui existe entre les principes qui animent les luttes et la violence comme moyen pour réaliser ces principes. En d'autres termes, la violence mobilisée comme moyen pour atteindre à un mieux, c'est-à-dire la violence interprétée comme un mal, n'est pas conceptuellement assimilable aux principes moraux ou éthiques qui motivent l'usage de la violence et vice versa. Ce n'est pas parce qu'une violence mesurée est jugée nécessaire que cela discrédite les intentions morales ou éthiques des luttes entreprises par des personnes défavorisées de différentes manières.

⁶⁶ Selon de Beauvoir, vouloir être moral équivaut à vouloir être libre. Puisqu'autrui menace notre pleine liberté, chaque individu ne doit donc pas accepter un état d'esclavage qui le réduirait à la soumission. Pour être libre il importe de refuser l'oppression (de Beauvoir, 2021, p. 89 et 120).

Par ailleurs, il ne faut pas perdre de vue que les diverses violences imposées par la majorité sont beaucoup plus importantes que celles pouvant être mises de l'avant par des individus ou des groupes LGBTQ+, nécessairement minoritaires. En guise de parallèle, Angela Davis affirme que l'organisation des personnes noires en des groupes armés aux États-Unis dans les années 1960 et 1970⁶⁷, en représailles contre l'oppression policière soutenue et les violences racistes meurtrières, étaient tout à fait légitimes. Elle soutient qu'il est justifié d'avoir recours à la violence lorsque la vie des individus ciblés est gravement et constamment menacée. En l'absence de tout autre moyen pour faire face aux violences, cela est considéré comme de la légitime défense (Educational Video Group, 1972).

Si cet argument est effectivement défendable dans le cas qu'analyse Davis, il ne peut en revanche pas être systématiquement retenu dans le cas des luttes LGBTQ+ en Occident. La situation actuelle des LGBTQ+ y est sans commune mesure avec celle des personnes noires aux États-Unis du temps de la ségrégation et des violences racistes récurrentes. D'une part, les LGBTQ+ bénéficient couramment d'une protection légale entière et, d'autre part, leurs intégrités physiques ou leurs vies sont rarement menacées au point de justifier des répliques sous forme de militantisme agressif (à l'exception peut-être des personnes trans qui subissent plus souvent des agressions violentes). Ces répliques seraient donc éthiquement injustifiées pour deux raisons principales. D'une part, elles empruntent la voie du mimétisme de la violence sans y être contraintes comme les personnes noires aux États-Unis. Ce faisant, elles causent un tort aux personnes visées par ces répliques. D'autre part, cela risque d'entraîner les protagonistes dans une spirale mimétique qui provoquera une surenchère de dérapages et de contrecoups. Au final, cette conséquence risque de faire obstacle aux démarches des LGBTQ+ en minant d'abord leur crédibilité et en freinant l'avancé de leurs revendications légitimes. Ces considérations feront d'ailleurs l'objet des analyses proposées dans le prochain chapitre.

2.4 Conclusion

Le souci pour les victimes contribue à faire des sociétés qui l'adoptent des environnements plus inclusifs et moins violents. On y observe davantage de protection légale et moins de violence

⁶⁷ Une approche entre autres encouragée par le Black Panther Party.

éclatante. La violence se traduit et se dissémine autrement. Parce que l'action du mécanisme émissaire y est toujours à l'œuvre de manière détournée, il n'y a donc qu'une redistribution des cartes de ce mécanisme. Au début du présent chapitre, nous avons envisagé avec Girard que les victimes contemporaines ne peuvent plus être considéré-e-s comme des boucs émissaires dans le sens entendu jadis. C'est plutôt celles qui semblent fautives du point de vue du souci actuel pour les victimes qui le sont de manière croissante. Les stigmatisé-e-s traditionnel-le-s sont aujourd'hui plus que jamais préoccupé-e-s par les persécutions, les scandales, les conflits rivalitaires et la persistance des mécaniques émissaires (Girard, 2010b, p. 200). On ne se scandalise plus de la différence comme les peuples de l'Antiquité, on se scandalise dorénavant, avec raison, de l'existence des victimes émissaires.

Girard affirme toutefois que c'est l'importance accrue du discours victimaire actuel qui avantage l'émergence de nouvelles formes d'injustices. La crainte de la violence envers des boucs émissaires qui pesait sur les communautés humaines depuis l'antiquité aurait été remplacée par la menace d'un *politically correct* obligatoire. La langue de bois victimaire impose le souci des victimes en subvertissant de manière trompeuse l'approche issue des Évangiles, et ce, au prix de nouvelles accusations et condamnations inconsidérées (Girard, 1994, p. 64-65). Ce souci pour les victimes redéploie ainsi à nouveau frais la décharge émissaire de la colère et de la violence dans les rapports interpersonnels.

C'est l'obnubilation victimaire entraînée par l'ignorance qui voile les mécanismes émissaires qui rendent aveugle à la considération d'autres façons de réagir face à la stigmatisation, telle que la non-violence, dans sa conception la plus générale. Celle-ci consiste à refuser d'user d'une violence contre une violence afin de contrer à sa source le mimétisme de ce cercle vicieux. Ce modèle indique les comportements anti-mimétiques favorisant un contrôle en amont plutôt qu'en aval des violences émissaires. C'est pourquoi concentrer l'attention uniquement sur les symptômes plutôt que sur la cause de la violence révèle un manquement éthique en ce sens qu'on ne se concentre pas sur la source des maux : les rouages du système émissaire. Considérer les aspects fonctionnels et les inconséquences éthiques qu'éclaire la théorie girardienne informerait du type de posture morale qui caractérise les actions militantes lorsqu'elles affectent négativement les relations entre les individus et les groupes. Manifester un souci pour les victimes sans veiller à ne pas en produire

d'autres témoigne davantage d'une intention morale incomplète qui a cependant l'avantage de donner bonne conscience, car elle repose malgré tout sur une intention éthique légitime.

L'enjeu n'est toutefois pas d'affirmer que les luttes LGBTQ+ ne cherchent pas à faire le bien, ou ne font aucun bien. Même imparfait, le souci actuel pour les victimes permet malgré tout des changements positifs. Ceux-ci se jaugent au moins à l'aune de l'égalité effective des droits. Qui plus est, nous avons vu que la position infériorisée des minorités sexuelles dans l'ordre normatif fait de ses membres des boucs émissaires ponctuels, en ce sens qu'elles s'exposent injustement aux revers de l'assujettissement engendré par l'injure et les discriminations. Cet état de bouc émissaire contemporain fait de ces membres des victimes dont la volonté de revendiquer un statut particulier est légitime. Ce statut peut même permettre une stabilité identitaire autrement instable, ce qui favorise également la cohésion nécessaire pour s'engager dans des luttes pour l'égalité entière, y compris sur le plan social. Bien que ces luttes puissent être légitimes en raison des bienfaits qu'apporte la visibilité des réalités LGBTQ+ dans l'espace public, et ce, même lorsqu'elles empruntent parfois certains moyens agressifs, nous avons cependant soulevé trois nuances qu'il s'agira d'approfondir dans le chapitre suivant.

Nous avons premièrement envisagé qu'il ne suffit pas d'atteindre à l'égalité des droits pour déconstruire les normes sociales à l'origine de la discrimination. Conséquemment, il importerait que les actions militantes se concentrent sur les fondements de ces normes si elles visent à contrer les injustices commises à leur égard. Deuxièmement, la gravité relative de la condition des LGBTQ+ en Occident exigerait de reconsidérer l'usage de la violence dans leurs luttes. Bien que leur cause soit juste, l'État de droit offre la possibilité d'autres avenues que la violence comme dernier recours. Troisièmement, dans ce contexte, ce sont les revers du mimétisme et le cercle vicieux de la violence qu'ils entraînent qui risque alors de s'immiscer dans les rapports entre les protagonistes. Cela envenime davantage la situation avec laquelle les minorités sexuelles doivent composer plutôt que favoriser un mieux pour toutes et tous.

CHAPITRE 3

LE MIMÉTISME COMME MÉCANISME INDÉPASSABLE

Le chapitre précédent a souligné que les luttes LGBTQ+ empruntent parfois des manières mimétiques, ce qui alimente les dynamiques rivalitaires, mais il n'en demeure pas moins qu'elles peuvent bel et bien être motivées par des intentions éthiques tout à fait légitimes. Dans le présent chapitre, nous expliciterons toutefois comment ces intentions peuvent être critiquées lorsque la confrontation militante prend des proportions démesurées, agressives ou qu'elle formule des demandes qui paraissent exagérées au regard de leurs interlocuteurs⁶⁸. Nous verrons que l'insu du mimétisme de la violence impliqué empêche les militant-e-s LGBTQ+ favorables aux actions radicales de considérer que leur violence expose l'ensemble des minorités sexuelles à subir davantage d'exclusions. C'est la raison pour laquelle, sans nier la nécessité des luttes des minorités, il importe d'inscrire dans ces dernières des « initiatives de paix » propres à la non-violence (Quelquejeu, 2011, p. 120), c'est-à-dire des initiatives anti-mimétiques. Agir contre la stigmatisation au nom des victimes ne suffit donc pas pour convertir la militance en action éthique. Le type d'action adopté importe également, c'est-à-dire des actions qui n'inversent pas les rapports victimaires traditionnels de manière plus ou moins revancharde.

Cela dit, ce qui semble être une menace envers la liberté d'expression décriée par certains observateurs, et en un sens par Girard lui-même⁶⁹, en est-elle réellement une ou s'agit-il de « panique morale »⁷⁰? Selon Ruwen Ogien, ce type de vindicte populaire repose sur le socle d'une éthique maximaliste qui entre en conflit avec les principes d'une éthique minimaliste nécessaire

⁶⁸ Des actions radicales seraient, par exemple, le harcèlement; la multiplication des tribunaux populaires, prenant la forme de véritable *lynch mob* dont le pouvoir peut parfois défaire des réputations en un rien de temps; l'annulation de conférences universitaires estimées porteuses de propos offensants pour les minorités discriminées, etc. Dans certains de ces cas, les gémonies publiques sont plus sévères – permanentes, sans appel ni réhabilitation – que les condamnations par les tribunaux. Quant aux demandes qui paraissent exagérées (bien qu'elles puissent être justifiées), on peut penser, par exemple, à l'exigence d'un usage systématique de pronoms non genrés tel que « iel ».

⁶⁹ Voir la section 2.2 du deuxième chapitre, lorsque Girard qualifie de « terreur » les revendications des *single-issue lobbies* sur les lettres et les sciences humaines dans les années 1990.

⁷⁰ Le concept sociologique de « panique morale » décrit une réaction majoritaire démesurée face à diverses pratiques culturelles ou personnelles souvent minoritaires estimées déviantes ou néfastes pour la société et ses valeurs (Cohen, 2011).

pour tendre vers davantage d'équité, de diversité et d'inclusion (2004)⁷¹. L'examen attentif de cette interprétation éthique du phénomène de panique morale révélera cependant que les minorités LGBTQ+ empruntent, elles aussi, parfois, une forme de crainte exacerbée face aux remises en question de certaines de leurs postures idéologiques.

Cela nous amènera cependant à interpréter la préoccupation exprimée par Girard à l'égard des luttes des minorités comme une analyse principalement intéressée par la signification mimétique et émissaires de ces luttes. L'examen du phénomène de *backlash*⁷² déployés par les membres « réactionnaires » de la majorité confrontés par ces demandes éclairera également comment ces réactions s'avèrent tout aussi mimétiques et nuisibles pour les LGBTQ+. Entrer dans un tel rapport dialectique exprime, dans l'angle d'analyse girardienne, un rapport d'opposition qui indique une participation à une dynamique mimétique rivalitaire et antagoniste.

Prévenir cette dynamique est-elle pour autant réalisable? En considérant le mimétisme émissaire perpétué par la majorité, les institutions et la minorité LGBTQ+, nous envisagerons l'impossibilité du dépassement de la violence mimétique émissaire dans la société. La violence et la haine mimétiques seraient potentiellement des aspects constituant l'expérience humaine. Autant sur le plan individuel que sur le plan collectif, cela en fonderait leur indépassable persistance.

3.1 Les renversements mimétiques et émissaires des luttes LGBTQ+

S'il peut être légitime de s'engager dans des luttes pour contrer la discrimination et favoriser la reconnaissance, il importe cependant de montrer que ces luttes empruntent parfois une voie mimétique qui mène à la recréation de formes nouvelles de boucs émissaires. Privilégier des actions agressives, des procès d'intention, etc. seraient caractéristique d'un monde soucieux des victimes tel qu'analysé par Girard. Les développements qui suivent présenteront plus précisément comment

⁷¹ Une éthique maximaliste nécessite la considération de nombreux principes fondés sur ce que doit être la « vie bonne », tandis qu'une éthique minimaliste retient principalement le principe de non-nuisance envers autrui (Ogien, 2004, p. 19-24).

⁷² Le phénomène de *backlash* constitue un phénomène réactionnaire stratégique en opposition au développement de démarches progressistes.

le mécanisme émissaire peut être renversé vers les discriminateurs; comment il peut également se déployer entre personnes LGBTQ+ elles-mêmes; ou envers d'autres groupes stigmatisés.

3.1.1 Le renversement mimétique et émissaire envers les discriminateurs

Lorsque les mouvements LGBTQ+ imposent des considérations idéologiques comme des injonctions normatives, cela favorise les rivalités mimétiques entre les stigmatisés et leurs vis-à-vis majoritaires. Le problème émerge lorsqu'on considère que ces injonctions ne manquent pas d'être perçues comme étant excessives ou inappropriées. On dépasse alors le cadre d'analyse qui rend sensées et compréhensibles les revendications légitimes des minorités sexuelles pour la majorité des gens. Cela suscite parmi la majorité une résistance estimée nécessaire, car ces revendications prennent l'apparence d'attaques injustifiées⁷³. Par exemple, exiger la censure de certains mots risque de provoquer une opposition de la part des personnes qui y verront une exigence excessive ou une atteinte à la liberté d'expression⁷⁴. Plutôt que de se concentrer sur la remise en cause du pouvoir régulateur et normalisant qui anime l'ordre social et sexuel, l'attention au langage semble aussi porter d'autres « motivations » que les demandes d'égalité de droits. Il peut s'agir d'une attention au problème performatif des mots qui ont le pouvoir d'installer un assujettissement infériorisant. Il peut également s'agir du travail « inconscient » du mimétisme rivalitaire et sa dimension essentiellement revancharde qui traverse les rapports sociaux.

Comme le souligne Eribon lui-même, en contestant le langage dominant, les dominés ne priorisent pas l'entrée « [...] dans un rapport dialogique pour aboutir à un accord, mais ils créent au contraire les conditions d'une bataille dans l'ordre du discours pour imposer leur droit de parole. » (2012, p. 155) Les LGBTQ+ s'engageraient ainsi dans un renvoi mimétique de la violence initialement subie vers le groupe dominant. Surtout dans la sphère sociale, cela engendre de la part de ce dernier une tendance à refuser de dialoguer face à un affront qui lui apparaît démesuré et donc illégitime. En plus de favoriser une dynamique de vengeance caractéristique du mimétisme de l'antagonisme,

⁷³ Dans la section 3.3.3 du présent chapitre, nous aborderons plus amplement les conséquences négatives pour la reconnaissance LGBTQ+ lorsque la prévention de cette résistance est négligée.

⁷⁴ Ce fut le cas d'un étudiant *queer* qui, à l'automne 2018 à l'UQAM, a harcelé une chargée de cours qui lui enseignait en exigeant avec insistance qu'elle cesse d'utiliser les mots « homme » et « femme ». Selon cet étudiant, ces mots ne peuvent pas être utilisés par une femme cisgenre, car on dénie couramment aux hommes s'identifiant au genre féminin de se dire femmes (Hachey, 2021).

cela risque d'autant plus de freiner l'intercompréhension nécessaire aux changements souhaités dans l'ordre social et sexuel.

En bénéficiant toutefois de la dissolution contemporaine des médiations externes qu'étaient les hiérarchies traditionnelles permettant la prévention de la violence, cela favorise une possible entrée des victimes dans une dynamique vengeresse de confrontation avec les individus ou les groupes à l'origine du tort commis. C'est ainsi que l'ouverture démocratique et la force juridique des droits de la personne comporte un revers. On dilue le contrôle traditionnel des appétits vengeurs et on laisse une place plus importante à la médiation interne entre les victimes et les discriminateurs. Le psychiatre et psychanalyste Jean-Pierre Lebrun propose une conception potentiellement éclairante à propos de cette dynamique porteuse d'un sens nouveau (2007, p. 141-142). Cette conception consiste à identifier le type de lien social caractéristique de la postmodernité. Ce lien n'excluant plus la possibilité ou même le devoir de chacun-e de se penser autonome, il laisse croire qu'une entière satisfaction, qu'une jouissance immédiate de tout, n'est plus à sacrifier au bénéfice du collectif.

Ce qui désormais s'impose comme devant aller de soi, c'est [...] la possibilité de mettre la main sur la chose, la maîtrise complète, l'organisation totalement efficace. Paradoxalement, s'ensuit une inversion de taille : ce qui devient alors opprobre à notre autonomie en devenir, violence à nos possibles sans limite, blessure narcissique à notre toute-puissance enfin révélée à nous-mêmes, c'est l'insatisfaction, l'échec, le ratage. [...] [Notre] discours social se révèle [par conséquent] intolérant à la faille, le hiatus, l'exception, l'interstice [...], ... Tous ces mots qui précisément désignent [...] ce qui n'est pas réciproque, [ce qui n'est pas] [...] de la parité, de l'égalité. [...] Tout cela nous apparaît aujourd'hui comme incongru, offense à nos compétences, traumatisme à éponger, blessure dont il faut guérir, maladie honteuse, déficit à combler, vide à évacuer... (Lebrun, 2007, p. 142)

Si tel est le cas, cela peut expliquer les débordements mimétiques militants qui condamnent des personnes estimées coupables de discours ou de violences homophobes, transphobes, etc., parce

qu'elles proposent seulement, par exemple, une réflexion nuancée, non discriminatoire et non haineuse sur certaines perspectives contentieuses⁷⁵.

Le phénomène du *dogpiling* dans les réseaux sociaux en est un exemple caractéristique. Ce phénomène de lynchage spécifique correspond aux attaques groupées venant d'individus réagissant à une publication jugée controversée (Lussier, 2021, p. 138). Les comportements des personnes participant à un *dogpiling* relèvent d'une dynamique de groupe complexe qui illustre, selon nous, le point culminant du cycle mimétique menant à l'expulsion d'un bouc émissaire.

Des leaders d'opinion normalisent une surenchère de virulence dans laquelle d'autres se font un plaisir de s'inscrire. [...] Les blagues mesquines aux dépens de la cible gagnent en popularité, suivant une mécanique de répétition : plus le gag est itéré de différentes façons, plus il devient familier, et donc efficace. Plus la cible est humiliée, plus la foule semble se délecter de sa chute. Plus le nombre de voix accusatrices semble grandir, plus chaque individu est conforté dans sa posture morale. [...] Un renversement des dynamiques de pouvoir s'opère : la cible, parfois jugée inattaquable jusqu'à cet événement, est vulnérabilisée. [...] Des gens qui n'auraient jamais osé la critiquer s'en donnent [alors] à cœur joie, dépassant à l'occasion la mesure. [...] Et quand vient le temps de déclarer que tout ça est allé trop loin, les camps sont figés dans une sorte de manichéisme rigide où il devient difficile d'adopter une posture nuancée. (Lussier, 2021, p. 140-141)

Cette description du *dogpiling* concentre les aspects symptomatiques des apogées émissaires que nous avons analysés. On y repère d'abord la mécanique de répétition propre aux contagions mimétiques. L'imitation n'excluant pas la surenchère, la réaction première face à l'acte « litigieux » se voit progressivement exacerbée avec l'emballement dynamisé par un nombre grandissant de personnes. Confortée par cet effet de groupe, une impression de légitimité se diffuse proportionnellement. Cela renforce l'impression d'innocence des agresseurs et l'idée de culpabilité du « fautif » au point de laisser penser que le lynchage en cours est moralement justifié. C'est alors qu'opère un renversement de pouvoir retirant à la cible émissaire son agentivité⁷⁶.

⁷⁵ À ce sujet, nous examinerons plus amplement dans la section 3.2.3 du présent chapitre l'annulation en 2017 d'une conférence de la postdoctorante en philosophie, Rhéa Jean, qui interroge certains postulats idéologiques promus par le mouvement transgenre.

⁷⁶ Il importe toutefois de rappeler que les progressistes ne possèdent pas nécessairement l'ensemble des pouvoirs qu'on leur attribue dans le discours qui accompagne le *backlash* dirigé contre eux et elles. Par exemple, les congédiements

3.1.2 Le renversement mimétique et émissaire entre les personnes LGBTQ+

Nous avons vu dans le chapitre précédent qu'il était absolument nécessaire pour les LGBTQ+ de produire leurs propres images positives respectives afin de stopper l'imposition d'images extérieures négatives. Cela a pour objectif une autoproduction comme sujets du discours et non plus seulement comme objets du discours environnant.

[Mais en raison de la multitude des perspectives], toute définition produite par des gays ou des lesbiennes ne peut que déplaire à d'autres gays et d'autres lesbiennes. L'autodéfinition collective est un enjeu de luttes entre les homosexuels eux-mêmes, et ainsi l'« identité » n'est ni une réalité ni un programme, ni un passé ni un futur ni même un présent provisoire, mais un espace de contestations et de conflits politiques et culturels. (Eribon, 2012, p. 118-119)

À l'intérieur même des différents groupes militants, cela amène parfois à créer des factions et même à exclure certaines personnes dont le discours est estimé non conforme avec les perspectives idéologiques à prioriser. Par exemple, l'ensemble des personnes transsexuelles ne partage pas le discours ou les revendications formulées par les groupes militants trans. Certaines peuvent réclamer davantage de droits que d'autres ou demander la réparation des torts subis que d'autres estimes secondaires, voire inexistantes. Plutôt qu'accueillir l'occasion de débattre de différents points de vue afin d'en retenir des principes communs qui contribueraient à renforcer la portée des luttes, on s'emballe dans des oppositions, des rivalités et des exclusions émissaires. Autrement dit, on réclame avec raison une égalité sociale et de droit, mais il arrive que ce souci éthique semble s'assouplir lorsqu'entrent en jeu des rivalités d'intérêts. Cela provoque un renversement mimétique et émissaire inconséquent. En usant contre des membres de sa propre communauté du même mécanisme d'exclusion qu'usent les homophobes, les transphobes, etc., on aggrave par le fait même les maux qui touchent cette communauté. Pire encore, on fait la démonstration que les

d'employé-e-s suivant une dénonciation faite par des militants sont, en fait, rarement exigés par ces derniers. Ce sont plutôt des décisions prises par les directions des entreprises ou des institutions visées. Au lieu de remettre en question la culture idéologique qui organise ces dernières, ou d'interroger la teneur des accusations, on procède néanmoins à des congédiements, c'est-à-dire qu'on expulse des boucs émissaires. Cependant, l'opinion publique dominante fait toujours porter aux progressistes la responsabilité de ces conséquences « collatérales ». En leur qualité de marginalisés, les porteurs de changement correspondent à cet égard aux boucs émissaires traditionnellement sacrifiés par la majorité dominante.

agresseurs n'avaient pas complètement torts d'estimer le militantisme LGBTQ+ comme étant capable d'agressivité non justifiée ou d'irrationalité.

De plus, les enjeux rencontrés par les différentes minorités qui constituent le groupe des LGBTQ+ diffèrent entre eux. Par exemple, la réalité des personnes homosexuelles diffère de celle des personnes transsexuelles. L'acceptation sociale et l'inclusion accrues des premières peuvent susciter chez les secondes une forme d'envie caractéristique du désir mimétique ouvrant la porte à des conséquences rivalitaires. Cela provoque des divisions improductives au sein même de la communauté LGBTQ+. Il s'agit d'une communauté souvent divisée par les privilèges des uns, la misogynie des autres, etc. Sans exclure qu'une dynamique vexatoire soit le principal moteur de ces divisions, cela n'empêche pas de constater que des conflits dérivant parfois vers des exclusions émissaires en découlent.

3.1.3 La violence émissaire des personnes LGBTQ+ envers d'autres groupes stigmatisés

Un sujet n'occupe jamais la même position au sein des rapports de domination. Diverses caractéristiques peuvent favoriser ou défavoriser les personnes à l'intérieur d'une même minorité ou vis-à-vis un autre groupe minorisé.

[Puisque les multiples hiérarchisations peuvent être contradictoires entre elles,] [...] un homosexuel se situera dans une position dominée et vulnérable dans la hiérarchie des sexualités mais pourra fort bien occuper une position dominante en fonction de son sexe, de sa classe, de son appartenance "ethnique", par le fait [qu'il est, par exemple,] un homme, un homme des classes favorisées, un homme blanc... (Eribon, 2012, p. 195)

Un individu également engagé dans l'action politique ou à l'origine d'une subversion culturelle quelconque peut prioriser un aspect ou un autre parmi la multiplicité des formes de stigmatisation dirigées contre lui. Il laissera alors de côté l'analyse globale des systèmes de domination et de stigmatisation, sans éclairer leur multiplicité et leur articulation les uns avec les autres (Eribon, 2012, p. 195-196). Par conséquent, il priorisera davantage ses propres intérêts, au détriment des personnes qui sont également touchées par ces systèmes, mais d'une manière différente.

De surcroît, l'appartenance à une catégorie discriminée n'empêche jamais quiconque de perpétuer la discrimination d'autres personnes appartenant ou pas à la même catégorie. Par exemple, être

homosexuel-le n'empêche pas d'être homophobe, d'être raciste, d'adhérer à des idéologies politiques conservatrices et de mobiliser les préjugés de la majorité hétérosexuelle envers les LGBTQ+ (Eribon, 2012, p. 196; Goffman, 1975, p. 161).

3.2 Un phénomène de panique morale

On pourrait cependant soutenir que l'examen des renversements mimétiques et émissaires des luttes LGBTQ+ à l'aide des analyses girardiennes expose celles-ci à une critique importante. Les préoccupations de Girard concernant les revers mimétiques et émissaires des minorités trahiraient-elles, en fait, l'influence d'un phénomène de « panique morale » discréditant ses analyses? Développé par le sociologue Stanley Cohen dans les années 1970, le concept de « panique morale » décrit une forme de croisade morale. Sous forme d'une vindicte populaire, celle-ci est caractérisée par la réaction exagérée d'une majorité face à des pratiques culturelles ou individuelles minoritaires perçues comme étant déviantes ou néfastes pour la société et ses valeurs (Cohen, 2011).

Les aspects éthiques que nous développerons ci-dessous à propos des fondements mimétiques communs aux phénomènes de panique révéleront que Girard ne cède pas à un phénomène de panique morale. Ce dernier s'intéresse uniquement aux différentes formes et transformations des mécanismes mimétiques et émissaires. Pour notre part, en démontrant ci-dessous que la croisade morale contre les LGBTQ+, en tant que phénomène social bien réel, comporte une mécanique mimétique à laquelle participe également un certain militantisme LGBTQ+, cela nous permettra d'éclairer le sens de l'aspect polymorphe et de l'adaptabilité des mécanismes mimétiques dans l'expérience sociale humaine. Ce sont ces caractéristiques qui fondent sa dimension transversale et laissent penser que ces mécanismes sont indépassables. En définitive, cela réitère ainsi la pertinence de la théorie girardienne pour traiter ces questions.

3.2.1 La panique morale

Le sociologue Alex Mahoudeau précise que la panique morale implique un phénomène d'emballlement qui amplifie le sentiment de menace envers les fondements de la bienséance, de la

civilité, du « vivre-ensemble » ou du sentiment de communauté (Mahoudeau, 2022, p. 68)⁷⁷. On y trouve une certaine conception morale selon laquelle ce qui est bien ou mal pour l'individu et pour la société relève de certains critères indiscutables, souvent traditionnels. L'attention médiatique grandissante ou les revendications principalement légitimes de ces minorités suffiraient à bousculer cet ordre moral « absolu ». C'est pourquoi la vindicte populaire vise très souvent des personnes ou des groupes minoritaires vulnérables, tels les homosexuels pendant la crise du sida (soupçonnés à tort de cacher volontairement des seringues contaminées dans les fauteuils de cinéma); ou les différents « justiciers sociaux » actuels (accusés, entre autres, d'imposer une rectitude politique menaçant la pérennité de la liberté d'expression pour tous) (Lussier, 2021, p. 26-27).

3.2.2 La panique morale et les discours réactionnaires

L'emballement anxieux que provoque la panique morale nuit à la minorité LGBTQ+ sur deux plans différents. D'une part, il nuit à la possibilité d'interpréter rationnellement une situation qui mérite de prendre en considération les multiples facettes de la réalité complexe caractérisant l'interaction entre les positions des minorités et celle de la majorité (Lussier, 2021, p. 26). D'autre part, il implique inévitablement des enjeux éthiques relevant d'une confrontation entre les perspectives morales implicites fréquemment adoptées par la majorité et celles adoptées par les minorités. L'analyse développée dans la section suivante permet d'évaluer ce que soutient l'éthicien et philosophe Ruwen Ogien à ce propos. Selon lui, l'adhésion courante de la majorité aux principes d'une éthique maximaliste favorisant les conceptions du bien se heurte aux principes d'une éthique minimaliste favorisant quant à elle les conceptions du juste. Les minorités étant souvent animées par un désir de justice dépassant tout autre impératif, elles favorisent ainsi fréquemment une éthique minimaliste, au moins de manière implicite.

3.2.2.1 Implications et problèmes éthiques

Ogien soutient que la panique morale repose sur la résistance à envisager la possibilité d'une éthique minimaliste et à l'incapacité de s'en tenir aux principes de cette dernière (2004, p. 49).

⁷⁷ L'implication de l'emballement propre à ce phénomène indique la présence d'un engrenage mimétique conceptuellement caractéristique de toute panique diffusée dans un groupe. Nous développerons cet aspect dans la partie 3.3 ci-dessous. Nous aborderons alors la dimension mimétique de la panique morale afin d'explicitier la pertinence de la théorie girardienne en tant que principe d'explication.

L'éthique minimaliste retenue par Ogien concentre l'action éthique sur le principe de non-nuisance envers autrui. Les individus engagés dans une croisade morale ont quant à eux tendance à adopter une éthique opposée, c'est-à-dire une éthique maximaliste. Celle-ci exige de fonder l'éthique sur une variété étendue de principes animés par la conception de ce que doit être « la vie bonne » (Ogien, 2004, p. 19-24). Les maximalistes donnent une priorité aux conceptions du bien personnel, alors que « [...] les minimalistes les subordonnent aux conceptions du juste, lorsqu'ils ne leur nient pas toute valeur morale. » (Ogien, 2004, p. 29) On se dégage ainsi du poids des supposés fondements absolus du bien, qu'ils soient religieux ou rationnels. L'auteur fait reposer l'éthique minimale sur trois principes qui, sans être des fondements, sont conçus comme un ensemble de normes cohérentes, acceptables et suffisantes pour l'analyse de la panique morale, comme pour toute question éthique (Ogien, 2004, p. 30 et 45).

Premièrement, le principe de *considération égale* implique d'accorder à la voix et aux intérêts de chacun la même valeur. Il doit être endossé par défaut, car il est indéfendable, dans une société démocratique, de justifier de manière rigoureusement argumentée la thèse selon laquelle il est acceptable de traiter et de prendre en compte différemment une personne dont la voix mérite d'être entendue en faisant valoir qu'elle est noire, petite, pauvre, homosexuelle, etc. (Ogien, 2004, p. 34). Deuxièmement, le principe de *neutralité* dénoue quant à lui le problème moral que rencontre toute tentative de construction d'une morale universelle vers laquelle tendent les maximalistes, c'est-à-dire l'obstacle de la diversité des conceptions du bien. Le principe de neutralité résout le problème en soutenant que ces dernières ne comporteraient en fait aucune valeur morale (Ogien, 2004, p. 31-32). Troisièmement, au-delà des seuls plans légal, politique et social, le principe d'*intervention limitée* accorde une valeur morale à une distinction importante.

[Le principe d'*intervention limitée* donne une valeur morale à] [...] la distinction entre *se nuire à soi-même* et *causer des torts à autrui* [...] [en affirmant] que seuls les torts causés à autrui peuvent justifier la critique morale et l'intervention extérieure formelle ou informelle. (Ogien, 2004, p. 39)

Nuire soi-même à notre bien-être est donc amoral, car cela ne cause pas de tort à autrui.

Ces trois normes que retient l'éthique minimaliste défient donc inévitablement les conceptions de l'éthique maximaliste en ce qu'elle contredit, chez cette dernière, l'implication d'une multiplicité

de principes pour développer une conception essentielle et commune de la vie bonne. Cette importance accordée à la vie bonne constitue précisément ce qui anime la panique morale. La crainte face aux phénomènes sociaux qui menaceraient les valeurs et les fondements de la société serait ainsi alimentée par l'idée qu'il existe une conception absolue de ce qui est bien pour l'individu et pour la société. Toute posture remettant en question directement ou indirectement cette conception est conséquemment conçue comme opposée à ce bien absolu et donc néfaste pour toutes et tous. Ogien identifie quatre cas de croisades morales qui découlent de cet impératif de la vie bonne (2004, p. 46).

1. Le refus d'aller jusqu'au bout de nos raisonnements moraux, lorsqu'ils nous obligent à endosser des conclusions incompatibles avec nos préjugés les plus enracinés.
2. La tendance à toujours envisager le pire de la part de personnes dont on dit, par ailleurs, qu'elles sont « sacrées », qu'elles méritent le « plus grand respect », qu'elles sont « autonomes », pourvues d'une « éminente dignité », qu'il ne faut jamais les « instrumentaliser », etc.
3. Le refus de payer le coût intellectuel de notre engagement envers certains droits (à la protection de la vie privée, à la liberté d'expression, aux procès équitables, à l'égalité de protection des lois, etc.).
4. La tendance à ne pas tenir compte du point de vue de celles et ceux dont on prétend défendre le bien-être. (Ogien, 2004, p. 46)

Par exemple, plutôt que de rester neutre à l'égard de la conception du bien familial, les conservateurs condamnent l'accès à l'adoption pour les couples de même sexe en affirmant que cette ouverture à des formes de parentalité est néfaste pour la structure fondamentale de la famille et pour le bien-être des enfants (Ogien, 2004, p. 46-47). Ce cas de figure exprime la panique morale sous sa première et sa deuxième forme : « le refus d'aller jusqu'au bout de nos raisonnements moraux » et « la tendance à toujours envisager le pire ». Dans le premier cas, aucun argument déterminant n'est formulé pour faire valoir la dévalorisation de l'homoparentalité. On assume qu'elle est mauvaise parce qu'elle ne repose pas sur le modèle hétérosexuel commun. Dans le deuxième cas, on envisage que l'homoparentalité déstabilisera la structure familiale traditionnelle jusqu'à mener à la désintégration des sociétés humaines, mais sans démontrer qu'elle mène effectivement à cette désintégration (Ogien, 2004, p. 46).

Sur le plan argumentatif, Ogien précise une manière commune de discréditer les appels à l'égalité des droits.

[Une des façons communes] [...] de discréditer les revendications à l'égalité des droits consiste à les présenter comme des expressions du « progressisme aveugle », du « terrorisme intellectuel des nouveaux bien-pensants », du « politiquement correct » ou, tout simplement, de la « mode ». (Ogien, 2004, p. 116)

Présenter l'homoparentalité sous cet angle repose sur le sophisme de l'homme de paille⁷⁸. À défaut de formuler un argument pertinent, il s'agit seulement de rejeter toutes revendications à l'égalité sans considération pour l'ensemble des discriminations subies par une minorité. Il n'est pas démontré comment la plus grande acceptation de ces revendications puisse en soi les disqualifier (Ogien, 2004, p. 117).

Selon Ogien, un autre exemple de croisade morale consiste à dénoncer les revendications LGBTQ+ insistantes, surtout celles qui demandent que cessent certains discours diminuants ou semblent diminuer l'importance de l'inclusion. Cela exprime le phénomène sous sa troisième et sa quatrième forme : « le refus de payer le prix intellectuel de certains droits » et « la tendance à ne pas tenir compte du point de vue des principaux intéressés » (Ogien, 2004, p. 47). Dans le troisième cas, on revendique un droit impératif à la critique en invoquant la liberté d'expression, mais on dénie ce même droit au LGBTQ+. Dans le quatrième cas, on affirme connaître ce qui « mérite » d'être revendiqué et comment il devrait l'être afin de maximiser le bien pour tous, mais sans considérer les réalités et les besoins exprimés par les minorités pour que cesse la discrimination (Ogien, 2004, p. 48).

3.2.3 La panique morale des militants LGBTQ+

Le phénomène de la croisade morale peut également être expérimenté par certains membres des minorités sexuelles, comme chez toutes les minorités. Il ne s'agit cependant pas d'une crainte de voir rabaissé les valeurs de la société entière, mais plutôt d'une panique face aux remises en question de certaines valeurs idéologiques militantes. Ces valeurs étant constitutives de l'identité

⁷⁸ Ce sophisme consiste à présenter une version affaiblie d'un argument afin de remettre plus aisément en question son articulation (Baillargeon, 2006, p. 79-80).

militante, la « menace » des remises en question fait craindre pour leur existence même, ce qui incite à adopter des méthodes parfois exagérées de revendications. Comme nous le verrons ci-dessous, il arrive par exemple que le militantisme en vienne à imposer la censure de propos pourtant nuancés sur un sujet sensible ou à défaire des réputations sans preuve de culpabilité et sans procès en bonne et due forme. Ces moments sont peut-être les seuls qui justifient une inquiétude de la majorité, car, par leur démesure et leur manque de rigueur argumentative ou éthique, ces actions isolées feraient également des victimes parmi les personnes non hostiles aux réalités LGBTQ+. Dans tous les cas, cette réalité témoigne aussi d'un antagonisme mimétique que nous expliciterons ci-dessous.

Ce fut le cas de l'annulation de la conférence de la philosophe Rhéa Jean en raison de l'intervention de militants pro-genre (Jean, 2019). Cette conférence, intitulée « Sexes, genres et transidentité : réflexion critique », devait avoir lieu à l'UQAM à l'automne 2016. On invitait la chercheuse à présenter sa thèse selon laquelle il est possible de remettre en question les fondements idéologiques de l'identité de genre⁷⁹. En réaction, ses détracteurs militants ont spécifiquement fait valoir contre elle que la Charte québécoise des droits et libertés protège l'identité de genre et l'expression de genre contre toute forme de discrimination. En négligeant toutefois l'interprétation exacte de la discrimination arrêtée dans cette charte – c'est-à-dire le fait de ne pas reconnaître des droits, d'empêcher des personnes de travailler, d'avoir accès à un lieu public, un logement, un commerce, un service, une formation, etc.⁸⁰ – l'argument militant s'en trouve invalidé. De fait, Rhéa Jean n'empêchait personne en ce sens et ne niait les droits de personne. Elle n'imposait donc pas de discrimination.

La méprise de ses détracteurs peut avoir pour origine une confusion interprétative menant à amalgamer la notion de discrimination et celle de désaccord. S'opposer sur le plan argumentatif, comme le fait Jean, ne revient pas à imposer une forme de ségrégation. La Charte québécoise n'interdit d'ailleurs pas d'être en désaccord avec les postures idéologiques et les croyances en

⁷⁹ Pour les détails argumentatifs de la thèse de Rhéa Jean qui ne font pas l'objet de notre analyse, on peut consulter Jean (2019, p. 176-185).

⁸⁰ Pour les détails stipulés dans cette charte, on peut consulter la *Charte des droits et libertés de la personne du Québec* (chapitre C-12, partie I, chapitre I, articles 10 à 20)

matière de genre, ou d'adopter la définition usuelle des termes *homme* et *femme*, comme le propose la chercheuse.

Un autre amalgame peut également nuire à l'interprétation de la situation. Confondre la notion de désaccord argumentatif avec celle de négation de l'existence des personnes visées par le désaccord est tout aussi erroné. Être en désaccord ne signifie pas non plus prôner la violence envers ces personnes. Le désaccord de Rhéa Jean a néanmoins amené ses opposants à l'accuser de nier la réalité des personnes trans. En défense contre cette accusation, Rhéa Jean démontre qu'il n'en est rien.

Dans les faits, je ne nie pas qu'il y ait des personnes s'identifiant à l'autre sexe et croyant en une dimension innée du « genre » (apparaissant dans les « mauvais corps »). Je ne m'oppose pas à leur droit d'exprimer leur ressenti et leur croyance (c'est leur liberté d'expression), mais j'ai le droit de considérer leur croyance comme fautive en fonction de caractéristiques précises [...] permettant de nommer le sexe des individus. (Jean, 2019, p. 197)

Considérant cela et le fait que la chercheuse ne discrimine pas, ne censure pas et n'incite ni à la haine ni à la violence, c'est plutôt la liberté de pensée, de croyance et d'opinion de Rhéa Jean qui a été niée. La Charte québécoise considère par ailleurs la « liberté de pensée, de croyance, d'opinion et d'expression » comme des libertés fondamentales pour toutes et tous, indépendamment de l'appartenance à un groupe minoritaire ou majoritaire. C'est donc la chercheuse qui a été lésée par l'action militante qui a conduit à l'annulation de sa conférence.

En somme, en plus des problèmes argumentatifs que cette confusion mobilise, elle exprime également trois des quatre formes de panique morale identifiées par Ogien : « Le refus d'aller jusqu'au bout de nos raisonnements moraux », « La tendance à toujours envisager le pire » et « le refus de payer le coût intellectuel de notre engagement envers certains droits ». On accuse d'abord Rhéa Jean de manquer aux principes éthiques qui sous-tendent la Charte des droits de la personne du Québec, mais les arguments pour soutenir cette accusation sont invalides. On qualifie également de préjudiciable sa posture critique en ne prenant pas la mesure de ses arguments nuancés et en faisant fi du ton non haineux et de son invitation au dialogue. On réclame finalement le droit à la liberté de pensée, d'opinion et d'expression sans être contredit, mais on refuse ces mêmes droits à

la chercheuse en soutenant fallacieusement qu'elle porte des propos haineux qu'il importerait de taire.

3.2.4 René Girard et la panique morale

En considérant l'ensemble des explicitations conceptuelles et argumentatives précédentes, il est erroné selon nous de réduire les analyses de Girard à une forme de vindicte populaire caractéristique des croisades morales. Lorsqu'il discute des groupes de pression gay et lesbienne qui renverseraient le rapport hiérarchique entre les victimes et les discriminateurs (voir la section 2.2 du deuxième chapitre), présenter ce phénomène sous la forme d'une « terreur » militante (Girard, 1994, p. 63-64) est sans doute très exagéré, mais son analyse s'intéresse bien davantage à la signification du mimétisme rivalitaire et antagoniste qu'exprime une telle confrontation. Autrement dit, le terme de son argument faisant valoir une emprise du *politically correct* est trompeur, mais cela n'exprime pas une crainte « morale » face à l'imposition d'une hypothétique rectitude politique LGBTQ+ dangereuse pour le bien collectif. En identifiant les revirements mimétiques, Girard interprète davantage les interactions mimétiques que risque d'exacerber toute confrontation explicite avec la majorité. Cela ne signifie pas que cette dernière soit irréprochable ou que les minorités doivent subir leurs sorts en silence. C'est plutôt la spirale mimétique que cette dynamique engendre que Girard analyse. Il l'observe d'autant plus que cette dynamique traduit la constance du mimétisme émissaire, et ce, même au sein des démarches LGBTQ+ engagées dans la critique des discriminations. À nouveau, c'est donc la théorie mimétique en tant que principe d'explication qui est mobilisée.

Dans cette perspective, Girard ne manifeste aucun des types de panique morale articulés par Ogien. Le quatrième de ces cas – « la tendance à ne pas tenir compte du point de vue de celles et ceux dont on prétend défendre le bien-être » – est le seul qu'on peut être tenté de repérer dans son discours, mais cela n'est pas entièrement exact. Girard n'affirme pas connaître ce qui « mérite » ou pas d'être revendiqué, ni comment il devrait être revendiqué. Il n'élude également pas les réalités et les besoins exprimés par les membres des groupes minoritaires. Il est inévitablement conscient des revers des mécanismes émissaires et de ses conséquences injustes. Il reconnaît même la justification de la légitime défense dans certaines circonstances. Il ne formule pas davantage un argument visant à discréditer les revendications en faveur de l'égalité des droits.

S'il lui arrive de mettre en garde contre un « progressisme aveugle », ce n'est pas d'un point de vue moral qu'il le fait. Lorsqu'il conteste les volontés et les dispositifs d'inclusion sociale sans nuance (chapitre 2, section 2.1), ce n'est pas pour prôner une conservation absolue des hiérarchies sociales fondées sur une supposée nécessité fonctionnelle indépassable pour la survie des sociétés humaines (c'est-à-dire une « nécessité » fondée sur des stéréotypes et des préjugés alimentant un ensemble de contingences culturelles). Il suggère plutôt que la transformation trop rapide des structures de contrôle du mimétisme rivalitaire généralisé risque justement d'amoinrir les dispositifs de contention, au détriment de toutes et tous, qu'on soit membre d'une minorité ou de la majorité (Girard, 1994, p. 123-124). La transformation de ces structures exige donc des méthodes prudentes. À l'instar des révolutions historiques n'ayant pas épargné ses instigateurs et « ses enfants », la décomposition des constructions sociales n'est pas sans danger pour les déconstructeurs. Cela ne signifie toutefois pas qu'il n'y avait rien et qu'il n'y a toujours rien à changer. Un tel immobilisme sous-entendrait qu'il faut interdire toute transformation, ce qui n'est pas davantage souhaitable.

En somme, le point de vue girardien à propos de certaines actions militantes nous invite davantage à redouter les revers du mimétisme plutôt qu'à craindre le péril auquel s'exposeraient les valeurs traditionnelles face aux revendications progressistes. Il ne favorise pas une forme de nostalgie idéalisant un passé au sein duquel les repères paraissaient inébranlables. Il invite encore moins à l'adoption d'une pensée ou à des actions réactionnaires dirigées contre les LGBTQ+. La perspective girardienne ne constitue donc pas une panique morale dans le sens présenté plus haut.

Cela dit, les vindictes populaires prenant la forme de croisades morales ne sont pas dénuées d'intérêt pour notre analyse du principe d'explication girardien. Afin de donner suite aux préoccupations à propos des ressorts mimétiques, nous démontrerons leurs implications et leurs significations dans l'effet persistant des dynamiques rivalitaires et émissaires qui animent tout phénomène de panique morale. Cela exigera de remonter conceptuellement au fondement de ce type de manifestation par l'examen de son mécanisme essentiel : la panique en tant que telle.

3.3 Les implications mimétiques de la panique morale

Parce que la panique morale procède, selon nous, des mécanismes mimétiques identifiés par Girard, elle implique les mêmes effets aboutissant à la formation de boucs émissaires. Si tel est le cas, la thèse girardienne à propos des infortunes engendrées par le mimétisme s'en trouve renforcée. Lorsque les actions militantes, et les actions réactionnaires, adoptent des méthodes et/ou un ton agressif, on prend le risque d'alimenter une spirale mimétique rivalitaire néfaste pour tous les protagonistes, surtout pour les minorités. C'est l'opposition réactionnaire aux actions militantes induite par le phénomène de « *backlash* » qui provoque les conséquences néfastes pour les minorités. Non seulement l'opposition réactionnaire nuit au développement de l'égalité, mais elle contribue également à renforcer les discriminations envers les minorités. C'est la raison pour laquelle les conséquences mimétiques néfastes provoquées par la vindicte populaire devraient imposer des actions militantes pondérées.

3.3.1 La panique à la source de la panique morale

C'est en analysant d'abord l'enracinement de toute croisade morale dans son fondement le plus élémentaire, c'est-à-dire le phénomène de la panique elle-même, que s'exprime d'emblée sa dimension mimétique. L'étymologie du mot « panique » réfère au mythe grec antique du dieu Pan, protecteur des bergers et des troupeaux. On l'imaginait cependant pouvant surgir à l'improviste et induire un état de peur hystérique extrême chez ceux qu'il surprenait. Une peur qui annihilerait la pensée rationnelle et logique, se répandant par contagion dans la collectivité (Dupuy, 2003, p. 17-18 et 34). Cette étymologie suggère que la panique a pour origine un événement exogène au groupe de personnes qui en est affecté. Par exemple, on peut penser à l'extériorité d'une catastrophe naturelle, d'un bombardement en zone civile par une nation ennemie, etc. Et c'est cette extériorité qu'on croit avérée qui fait de cet événement un coupable tout désigné. Ce faisant, on exclut de toute responsabilité l'ensemble des membres du groupe paniqué. Ces derniers sont conséquemment conçus comme étant innocents.

Cela dit, l'absence de panique des gens évacués des tours du World Trade Center lors de l'attentat terroriste du 11 septembre 2001, n'est qu'un exemple paradigmatique qui montre que l'extériorité d'une catastrophe ne provoque que très rarement la panique. C'est plutôt la menace venant de

l'intérieur qui est susceptible de la générer. Par exemple, on l'observe lorsqu'une foule rassemblée dans un stade se bouscule contre des issues bloquées et se piétine jusqu'à causer la mort de certaines personnes après qu'un emballement concurrentiel ait dégénéré entre partisans adverses (Dupuy, 2003, p. 25-27). Cela rejoint la définition d'Elias Canetti selon qui « [la] panique est une désintégration de la masse *dans* la masse. » (Canetti, 2015, p. 25) Il explique que la menace intérieure désintègre la masse en raison de l'impossibilité des individus d'agir collectivement. Puisque les lieux favorisant la panique donnent rarement l'occasion d'un mouvement commun, une foule voulant fuir se heurte inévitablement aux limites physiques des issues disponibles. Cela pousse la masse à se désintégrer afin de lutter contre les autres qui font nécessairement obstacle à la fuite (Canetti, 2015, p. 24-25).

La panique n'est toutefois pas le signe d'une désindividualisation extrême qui trahit l'abandon des individus à des instincts primitifs, en marge de toute réflexion. Elle n'est pas un phénomène irrationnel. Malgré une peur intense, l'individu paniqué conserve malgré tout une certaine lucidité qui lui permet d'évaluer minimalement la situation dans laquelle il se trouve et de déterminer l'action à privilégier. Celle-ci consiste le plus souvent à fuir l'objet qui cause la peur, ce qui ne témoigne pas du tout d'une pensée irrationnelle (Dupuy, 2003, p. 41). Cela dit, tel que défini par la théorie de la décision ou du choix rationnel, il s'agit d'une rationalité limitée ou située. Autrement dit, il s'agit d'une rationalité « myope » face à l'ensemble des aspects que comporte une situation. Limitée à un seul individu, cette forme d'aveuglement a peu de conséquences. C'est lorsqu'elle s'associe mimétiquement à celle des autres paniqués qu'il faut craindre des effets collectifs néfastes, car les décisions prises risquent d'être mal avisées (Dupuy, 2003, p. 41).

Conceptuellement, la panique morale découle elle aussi d'une menace intérieure à la société, ou plutôt de ce qu'on perçoit comme étant une menace. Par exemple, les revendications persistantes à revoir la définition binaire des sexes sont bel et bien formulées par des personnes faisant partie de la même société que la majorité cisgenre en réaction contre ces revendications. De surcroît, les personnes mobilisées par une croisade morale font preuve d'une forme de lucidité en identifiant de réels changements survenant dans la société. Elles formulent de plus des arguments en rapport avec un objet identifié avec précision : ces changements. Ces raisonnements les amènent à prendre des décisions face à cet objet malgré qu'elles sont influencées par des craintes morales non fondées en rapport avec ces changements. La rationalité limitée qu'implique la panique morale occulte aussi

la prise en compte de l'ensemble des aspects qu'il faut considérer avant de conclure qu'une grave déstabilisation menace la société. C'est peut-être l'impossibilité d'envisager la fuite en tant que décision rationnelle qui accentue cet aveuglement. Dans le cas qui nous intéresse, fuir ce qui génère la crainte impliquerait d'échapper à la société dans laquelle on évolue. La chose étant difficilement envisageable à grande échelle, l'aveuglement s'en trouverait renforcé et consoliderait ainsi les convictions qui rendent tenace une résistance réactionnaire chez certaines personnes.

Bien qu'une résistance aux changements sociaux puisse être « normale », cela n'empêche pas d'envisager que cette résistance puisse être expliquée, au moins en partie, par une crainte démesurée face à la portée relative de ces changements. C'est en considérant que le phénomène se propage d'une personne à l'autre, qu'il rejoint concrètement les analyses mimétiques girardiennes qui nous intéresseront dans la section suivante. De fait, tout emballement au sein d'un groupe ou d'une communauté évoque une possible action du mimétisme menant à la spirale rivalitaire et à ses comportements hostiles.

3.3.2 La panique, la panique morale et le mimétisme

Comme dans le cas du désir mimétique, « [c'est] l'accès limité aux ressources permettant d'échapper aux désastres qui, faisant de chacun un obstacle ou un rival pour les autres, provoque la panique. » (Dupuy, 2003, p. 42) De plus, « [chacun] fuit pour échapper à la panique, les autres interprètent cette fuite comme l'amorce d'une panique, et c'est la panique effective qui s'installe. La panique est donc ce qu'on appelle en sociologie une représentation sociale autoréalisatrice. » (Dupuy, 2003, p. 43) Voyons plus concrètement comment cela s'enracine dans le désir mimétique théorisé par Girard.

Soient deux sujets A et B qui s'imitent réciproquement. L'objet de leur imitation mutuelle est par hypothèse indéterminé. Mais supposons qu'un bruit, une rumeur fasse penser à A que B désire [...] l'objet O. A sait désormais ce qu'il lui faut désirer [...] : il prend les devants, désigne par là même à B l'objet O et lorsque B manifeste à son tour son intérêt pour O, A a la preuve que son hypothèse de départ était correcte. Sa représentation, si invraisemblable fût-elle *a priori*, s'est trouvée *autoréalisée*. Cette émergence d'une objectivité, d'une extériorité par la clôture sur soi d'un système d'acteurs qui tous s'imitent, acquiert une vigueur accrue à mesure qu'augmente le nombre de ceux-ci. Les rumeurs les plus absurdes peuvent polariser une foule unanime

sur l'objet le plus inattendu, chacun trouvant la preuve de sa valeur dans le regard ou l'action de tous les autres. (Dupuy, 2003, p. 117-118)

On retrouve dans cette citation de Jean-Pierre Dupuy à propos du mécanisme d'emballlement de la panique les étapes préliminaires menant au mécanisme girardien du bouc émissaire. On y repère le désir mimétique qui a pour effet d'orienter une attention croissante d'un groupe sur un objet qui aurait tout aussi bien pu être ignoré. Dans le cas de la panique morale, c'est la couverture médiatique exagérée à propos d'une crainte qui provoque un phénomène d'emballlement mimétique jusqu'à confirmer et exacerber le sentiment de menace qui se trouvait déjà considéré par les individus. Ce sentiment se trouve alors « autoréalisé ». Comme nous l'avons proposé dans le premier chapitre (section 1.1.1.5), cette crainte, qui est une forme de peur, est également mimétique. C'est lorsqu'elle se propage dans une foule paniquée en manque d'informations complètes, précises et justes sur la situation que la peur dispose chaque individu à adopter les comportements et les réflexions des autres. C'est donc dans une situation radicalement imprévisible que la panique s'installe. L'incertitude ne permet pas aux individus d'identifier des références valides communes sur lesquelles appuyer un raisonnement acceptable. Imiter les autres s'impose alors comme la seule conduite rationnelle. Comme dans le cas du désir métaphysique girardien, se dire que les autres possèdent une information, une connaissance éclairante renforce l'imitation en tant que moyen d'acquérir le savoir qui fait défaut. Ainsi, on se conforme au comportement moyen, ce qui produit un « réel » à travers un « jugement de convention » issu du fait que toutes et tous s'imitent les uns les autres (Dupuy, 2003, p. 114-116). C'est en quelque sorte ce qu'avait déjà envisagé Hobbes dans sa conception des diverses passions humaines et que la citation suivante explicite.

[...] le premier qui est sujet à une [terreur panique] a toujours la perception de ce qui la cause, bien que les autres prennent la fuite en suivant son exemple, chacun supposant que son voisin sait pourquoi. Et donc, personne n'éprouve cette passion s'il n'est dans une foule de gens ou dans une multitude. (Hobbes, 2000, p. 132)

C'est dire à quel point le phénomène comporte une dimension fondamentale chez l'être humain vivant en groupe. Dans un tel contexte d'emballlement mimétique, dans lequel les protagonistes se trouvent indifférenciés, l'objet de la peur semble inévitablement extérieur. Comme nous le mentionnions plus haut (section 3.3.1), c'est la « différence » qu'implique cette extériorité imaginée qui fait de « l'événement » à l'origine de la panique un coupable tout désigné. Et cela

renforce l'auto-impression d'innocence expérimentée par les paniqués. Cette culpabilité n'en est pas moins imaginaire. Ce sont les mécanismes mimétiques individuels et sociaux éclairés par Girard dont il est question. Ainsi, dans le cas de la croisade morale, la source de la crainte étant les actions de certaines minorités, ou les actions de certaines personnes composant la majorité (dans le cas des minorités), cela fait de celles-ci les coupables désignés, c'est-à-dire les « boucs émissaires » du groupe emporté par l'indifférenciation mimétique.

En l'absence de perspectives claires sur la situation et au fur et à mesure que la crainte se diffuse dans le groupe, le mécanisme émissaire s'active proportionnellement à l'insu des protagonistes. Les personnes visées seront alors présentées comme les responsables des dérives potentielles de la société et des inquiétudes qui apparaissent au sein de la population majoritaire (Mahoudeau, 2022, p. 92). Cette « responsabilité », ou cette « culpabilité », des boucs émissaires ciblés paraît d'autant plus évidente qu'elle s'accorde aux stéréotypes et aux préjugés à leur sujet (Lussier, 2021, p. 26). Dans la perspective de la majorité, on peut par exemple penser que les LGBTQ+ sont des personnes immorales qui se croient tout permis. Et dans le regard des minorités sexuelles, on peut penser que tout point de vue nuancé formulé par une personne de la majorité cache des idéaux conservateurs invitant à nier des réalités LGBTQ+.

Nous retrouvons également dans les développements précédents la myopie rationnelle caractéristique des formes de panique tout comme celle qui caractérise le mimétisme émissaire. Ce n'est pas que les protagonistes ont perdu toute rationalité ou qu'ils n'en possèdent pas. C'est que leur jugement est affecté par la crainte et les mécanismes mimétiques qui s'accomplissent à leur insu. On ne peut toutefois exclure que l'agrégation des dispositions individuelles puisse expliquer le phénomène de panique sans faire intervenir le mimétisme. L'étroite relation entre la panique et le mimétisme précédemment démontrée autorise toutefois la considération de ce dernier. Par conséquent, la conjugaison entre la myopie rationnelle caractéristique de la panique morale et l'insu des mécanismes mimétiques ne peut être entièrement exclue et négligée, car les conséquences potentielles pour les boucs émissaires n'en sont qu'augmentées. Sur le plan social, en imposant au stigmatisé une négativité idéale, on le rend inadaptable à la société. Des réponses agressives demeurent dans ce contexte le seul moyen d'action envisagé pour mettre un terme à cette injustice. En revanche, les majoritaires ne manquent subséquemment pas de percevoir les moyens agressifs

d'une minorité comme une de ses caractéristiques, « [...] ce qui entretient l'image idéale de la négativité et augmente l'inquiétude du reste de la population. » (Yamaguchi, 1985, p. 424)⁸¹

Aussi déroutantes que puissent être les paniques morales, elles favorisent par ailleurs des cristallisations idéologiques qui peuvent avoir des effets sociaux ou politiques concrets. Ces effets comportent notamment ce qu'on appelle un *backlash*, c'est-à-dire une forte réaction adverse dirigée contre diverses communautés marginalisées, tels que les LGBTQ+. C'est en constatant que cela stimule toutefois une réponse contre-réactionnaire de la part des LGBTQ+ que cela explicite l'aspect néfaste du mimétisme rivalitaire en tant qu'étape préalable aux « solutions » émissaires.

3.3.3 Le phénomène du *backlash*

Certaines actions militantes expriment des méthodes, des postures ou des attitudes qui provoquent des réactions diverses.

[Certaines approches militantes présentent] [...] un appétit insatiable pour l'indignation, un manichéisme primaire, une utilisation autoréférentielle de concept à des fins de performance, un goût de la vengeance et une arrogance hypothéquée par un sévère manque de rigueur intellectuelle. (Lussier, 2019, p. 126)⁸²

Le problème que représentent ces approches devient probant lorsqu'on tient compte de la réaction néfaste qu'ils provoquent de la part de membres de la majorité. Cette réaction néfaste correspond au phénomène du *backlash* réactionnaire dont l'efficacité bénéficie de la voie commune du cycle des rivalités mimétiques, des vengeances dissimulées en bonnes intentions ainsi que de la création de boucs émissaires qui s'ensuit. Ce phénomène ne relève pas de la simple aversion à l'égard du mode de vie de minorités ou de la simple opinion sur certains sujets comme étant discriminatoires. Ce type d'aversion et d'opinion existent certainement chez plusieurs sans générer la panique morale ou des atteintes réactionnaires, mais pas systématiquement. Ce phénomène explicite selon nous un rapport mimétique rivalitaire entre les minorités militantes et la majorité, et appuient notre

⁸¹ À ce sujet, à l'instar de Yamaguchi, on peut consulter A. Mitscherlich et M. Mitscherlich (1975).

⁸² À titre d'illustration, on peut se référer au cas de l'annulation de la conférence de Rhéa Jean présenté dans la section 3.2.3.

argument selon lequel les premières devraient tenir compte des conséquences réactionnaires de la seconde si elles souhaitent que cessent les inégalités et les souffrances qu'elles provoquent.

3.3.3.1 Le *backlash*

Identifié et explicité par l'essayiste féministe Susan Faludi (1991) pour décrire certaines réactions conservatrices face aux transformations sociales ou politique progressistes et libérales (Mansbridge et Shames, 2012, p. 151), le *backlash* constitue un phénomène néfaste aux causes progressistes. Il s'agit pour ainsi dire d'un « retour de flammes ». Il prolonge sur le plan social celui de la réactance⁸³ par l'adoption d'une stratégie visant à freiner concrètement le développement des démarches progressistes. Il s'agit souvent d'un discours qui persuade la majorité que les demandes de changements vont trop loin, c'est-à-dire qu'ils représentent un danger pour le juste et le bien de la société (Mansbridge et Shames, 2012, p. 151 et 155-156).

C'est pourquoi les politologues Jane Mansbridge et Shauna Shames théorisent le concept de *backlash* autour de la notion de pouvoir interprété en termes de capacité de transformer des préférences et des intérêts en résultats. Ce retour de flammes est, selon elles, une réaction visant à reconquérir le pouvoir réellement perdu ou menacé (ou perçu comme tel) suite à une remise en question des structures du pouvoir établi par une minorité désavantagée par le statu quo et mobilisée contre des injustices (Mansbridge et Shames, 2012, p. 151-153). Il s'agit d'un désir de « rétablir » une capacité, un pouvoir, considéré comme naturel, voire même comme un droit (Mansbridge et Shames, 2012, p. 154 et 153). La réaction la plus courante consiste à ridiculiser les revendications progressistes comme étant l'expression d'un extrémisme gauchiste dangereux pour la société. Il faudrait donc la condamner et la censurer le plus possible. Au final, afin de préserver le pouvoir « menacé », on exerce une contrainte sur les initiatives progressistes (Lussier, 2021, p. 165-166).

Parmi les exemples de retour de flamme se trouve l'opposition conservatrice envers l'utilisation plus inclusive du terme « parents » au lieu de « père » et « mère » dans les formulaires concernés.

⁸³ Le phénomène psychologique de la *réactance* est un mécanisme de défense activé chez l'individu percevant à tort ou à raison une limitation de sa liberté d'action, ou une pression pour accepter une situation contraignante. En réaction à cette limitation, l'individu adopte un comportement résistant ou contraire à ce qui est attendu de lui afin de restaurer son sentiment de liberté (Mugny et Papastamou, 1979, p. 103-114).

En mobilisant un sentiment anti-LGBTQ+, cette opposition présente une dévalorisation ou un dénigrement de l'homoparentalité ou des réalités de genre. De plus, sans une évaluation adéquate de l'ensemble de la situation, l'opinion publique majoritaire ne considère pas le rapport de pouvoir inégalitaire entre elle et les minorités sexuelles. Dans tous les cas, face à toute avancée progressiste qui bouscule le statu quo, la stratégie conservatrice consiste à convaincre une majorité d'individu que ces avancées dépassent les bornes et qu'elles représentent un danger pour l'ordre courant des choses qui, lui, est perçu comme étant justifié, c'est-à-dire bon (Lussier, 2021, p. 164). Cette stratégie repose cependant sur un paralogisme de l'appel à la tradition. Ce n'est pas parce qu'une situation ou une réalité s'inscrit dans un statu quo qu'elle est nécessaire ou bonne. Il faut donc d'abord démontrer que le statut quo est nécessaire.

En définitive, ce type de retournement contre les LGBTQ+ nous intéresse particulièrement, car il prend la forme d'une polarisation mimétique et émissaire. D'une part, le phénomène de *backlash* survient en réplique à ce qui est perçu comme une attaque. D'autre part, ce phénomène ne se produirait pas si on n'y retrouvait pas la contagion mimétique propre à la panique morale. Il suffit de donner un visage au danger pour que cela indique à un nombre grandissant de personnes l'objet à craindre. Comme pour l'ensemble des constructions de boucs émissaires, même si la « responsabilité » qu'on leur fait porter est fautive, cela n'empêche pas de polariser contre eux un groupe de plus en plus nombreux. La « preuve » de leur « culpabilité » prend sa source dans le regard ou les actions conjuguées des autres.

Qui plus est, le *backlash* de la majorité peut engendrer un contre-*backlash* des LGBTQ+, et ainsi de suite. Faire de ces derniers des boucs émissaires sera avec raison perçu par eux et elles comme injuste. Cela favorise un contre-*backlash* défensif normal, mais néanmoins mimétique. Si la réaction « défensive » est non violente, elle est alors anti-mimétique, mais si elle est agressive, elle s'engage dans le cycle du mimétisme et de ses suites antagonistes. C'est peut-être sur cette avenue que certains militants en viendraient à faire des boucs émissaires en s'attaquant à des individus isolés dont la culpabilité « lgbtphobe » est fallacieuse. La légitime défense comme moyen justifié de contrer l'assujettissement inférieur avec lequel les minorités sexuelles doivent ponctuellement composer engendre peut-être des « victimes collatérales ». Leurs accusations et leurs attaques traduiraient également une spirale mimétique transversale que tente de calmer « l'expulsion » de boucs émissaires d'un côté comme de l'autre.

3.3.3.2 Considérations éthiques à propos du retour de flamme mimétique

Il importe d'abord de spécifier que le *retour de flamme* envers les membres de la communauté LGBTQ+ comporte une illusion éthique, par exemple, lorsque des membres de la majorité décrivent la censure qui serait imposée à certains de leurs discours. Cela revient à reproduire à son compte ce qui est décrié comme étant illégitime de la part des militants LGBTQ+, et ce, en confondant parfois l'usage de la liberté d'expression de ces derniers avec de la censure (Lussier, 2021, p. 218). On peut penser que ce retournement de la « censure » est nécessaire pour préserver la liberté d'expression, ou pour protéger un statu quo estimé d'une valeur supérieure. On fera alors valoir que certains actes militants présentent un caractère haineux et discriminatoire, tel qu'empêcher une chercheuse comme Rhéa Jean de réaliser sa conférence (voir section 3.2.3)⁸⁴. Cela dit, ce type d'annulation demeure plutôt rare. C'est plutôt les membres de la majorité qui sont davantage en mesure d'imposer leurs perspectives aux LGBTQ+ et de minimiser l'importance qui est accordée à leurs revendications. Qui plus est, user de contre-censures ne garantit pas nécessairement le bien attendu par l'adoption de ce renversement.

[Cela s'explique lorsqu'on constate que la] censure devrait [davantage] nous inquiéter lorsqu'elle émane de gens qui ont réellement le pouvoir – économique ou politique, par exemple – de contraindre [des] libertés individuelles ou de sanctionner des comportements qu'elles jugent offensants. (Lussier, 2021, p. 218)

Ce pouvoir peut ainsi freiner dans leurs élans les progrès en matière d'égalité et de justice sociale.

En revanche, du côté des minorités sexuelles, réclamer le droit à la liberté d'expression ou adresser des critiques devrait également pouvoir se faire en évitant l'intimidation, le harcèlement ou

⁸⁴ Censurer ce genre de voix militante semble au premier abord s'accorder avec une conclusion du paradoxe de la tolérance (paradoxe de Popper). Cette dernière stipule que censurer un discours intolérant n'est pas nécessairement inconséquent pour assurer la pérennité de la liberté d'expression, car cela freine la possibilité de voir l'intolérance à grande échelle prendre le dessus (Popper, 1979, p. 222.). Dans le cas qui nous intéresse, le recours à cet argument n'est toutefois pas entièrement justifié au regard de deux des limites essentielles du paradoxe. D'une part, les membres de la majorité peuvent encore opposer des arguments rationnels aux propos militants jugés intolérants plutôt que de censurer ces derniers. D'autre part, les moyens démocratiques de contrôle de l'opinion publique demeurent en place pour garantir les droits de toutes et tous, ce qui exclut conséquemment la nécessité de la censure. Ce raisonnement peut également être considéré dans le cas des actes de censure de la part de mouvements LGBTQ+.

l'injonction indus. Exprimer des opinions ne devrait pas non plus impliquer l'obligation d'accepter la manière militante de promouvoir des valeurs (Lussier, 2021, p. 220).

Au-delà des principes qu'on défend, on devrait se demander ce qu'on souhaite accomplir par [les revendications exprimées]. Est-il réellement constructif d'humilier une personne qui n'est pas sensible à une cause, d'exiger le retrait d'une vidéo dérangeante ou de demander le licenciement d'un individu problématique ? Souhaite-t-on simplement éradiquer la manifestation d'un problème, ou être capable d'embrasser les questions dans toute leur complexité, avec empathie et respect ? (Lussier, 2021, p. 220)

S'il importe de poser ces questions, c'est parce que les surenchères militantes occasionnent des confrontations qui génèrent cette forme particulière d'anxiété qu'est la panique morale, ainsi qu'une autre, opposée, qui pousse des personnes et des institutions à adopter les valeurs promues par les militants, entre autres par crainte d'être blâmés. Cette crainte amène des organismes, des entreprises, des institutions, etc. à supprimer de leurs plateformes certains contenus jugés inconvenants, à retirer de leur programmation des artistes, des conférencier-ère-s, à congédier des employés tels que des chargé-e-s de cours, etc. Ce faisant, au lieu de soutenir les causes que ces décisions organisationnelles prétendent valoriser, ces dernières aggravent plutôt les tensions sociales et augmentent le ressentiment de la majorité (Lussier, 2021, p. 220). Et ce ressentiment favorise à son tour les conséquences néfastes du *backlash* et la part mimétique de sa mécanique installant une dynamique rivalitaire menant au recours émissaires. C'est la raison pour laquelle l'intransigeance de certains porteurs de changements se retourne régulièrement contre leurs causes. C'est précisément lorsqu'on considère que le mécanisme mimétique qui mène à l'exclusion des minorités-boucs-émissaires est beaucoup plus puissant et dommageable (en raison de la force du nombre) que cela devrait influencer la façon dont les minorités font entendre leurs revendications. Il importerait de tendre à la prévention de ce débordement. Ce n'est pas parce qu'un acte de défense est justifié, légitime, qu'il doit par conséquent être priorisé s'il existe d'autres moyens non agressifs et non invasifs de revendication qui permettent des transformations sociales pérennes avec davantage d'efficacité.

De surcroît, il importe de garder à l'esprit ce que Girard affirmait à propos des séparations communautaires produites par les dynamiques émissaires, celles-ci organisent depuis longtemps l'espace social et les dispositions psychiques collectives concomitantes (voir chapitre 2, partie 2.1).

Conséquemment, chercher à transformer drastiquement et rapidement les mœurs en prônant l'inclusion totale rencontrera inévitablement l'obstacle d'une résistance de la part de celles et ceux qui bénéficient du statu quo. Cette résistance favorise l'émergence d'une fâcheuse répercussion pour les LGBTQ+ : l'inertie des inégalités sur les plans social et privé.

Dans cette perspective, les militants LGBTQ+ devraient tenir compte des conséquences négatives du retour de flamme contre les membres de leur communauté. Cela devrait être considéré par les militants s'ils souhaitent contrer les injustices, c'est-à-dire maximiser l'essor de l'égalité dans la société. Autrement dit, les porteurs de changements devraient toujours être circonspects dans le choix du type d'acte à privilégier pour faire entendre leurs revendications puisque cela évite d'attiser le *backlash* chez la majorité attachée aux privilèges du statu quo. C'est ce qu'a par exemple priorisé Mona Greenbaum, présidente de la Coalition des familles LGBTQ+. Cette dernière a privilégié la participation à de nombreuses commissions parlementaires, l'argumentation avec plusieurs ministres de la justice, l'entretien avec des journalistes perplexes, etc. C'est en peaufinant son expérience en matière de ralliement à la cause que l'appui des Québécois aux parents de même sexe est environ passé de 20 à 80% en 20 ans (Lussier, 2019, p. 115). Pour arriver à ce résultat, la courbe d'apprentissage de la population a dû être prise en compte. Greenbaum explique qu'il a d'abord fallu clarifier la réalité et le fonctionnement d'une famille homoparentale avant d'aborder la réalité encore plus controversée des familles pluriparentales⁸⁵. Autrement, la première étape vers la légalisation du mariage gai n'aurait jamais été remportée si l'existence et la légitimité de ces dernières avaient été conjointement imposées (Lussier, 2019, p. 115). Certes, cette approche pondérée exige certainement plus de temps pour réaliser des transformations concrètes, mais il n'en demeure pas moins qu'elle semble favoriser un consensus plus profond et plus pérenne que les méthodes militantes agressives ciblant des situations particulières ou circonstancielles.

On peut cependant s'opposer à ce qui vient d'être dit en affirmant que cette approche limite de manière inacceptable les paroles et les actions des LGBTQ+. D'une part, on mine ainsi l'objectif visant à éliminer ce genre de limites depuis trop longtemps imposées aux minorités. D'autre part, on ménage par le fait même la sensibilité d'une majorité qui bénéficie, elle, de ses privilèges. Reste

⁸⁵ La pluriparentalité implique un rôle parental de la part d'au moins trois adultes. Par exemple, un enfant bénéficiant de la présence active d'une mère et d'une père adoptifs ainsi que de la mère biologique.

que modérer la portée des revendications déstabilisantes pour la majorité et l'aspect provocateur de certains discours militants n'équivaut pas à s'incliner pour ménager ou pour plaire à cette majorité favorisée. Tel qu'abordé dans le deuxième chapitre, la non-violence n'équivaut pas à se complaire dans la passivité. Elle n'exclut pas davantage l'indignation et la colère. Il s'agit seulement de savoir tenir compte de l'ensemble de la situation afin d'éviter d'attiser la violence mimétique des vis-à-vis. Ce faisant, on augmente les chances de réellement transformer la perception de ces derniers et ainsi de maximiser l'ampleur des progrès attendus. Dans le cas contraire, on s'enlise peut-être dans une forme d'illusion éthique qui consiste à penser qu'il est possible d'obtenir le résultat attendu, mais sans subir les effets secondaires désagréables (Zizek, 2012, p. 63-65). Chercher à obtenir l'égalité et l'inclusion à l'aide de méthodes agressives expose au contrecoup mimétique et émissaire réactionnaire. Qui plus est, il est spécieux de fermer les yeux sur les rouages mimétiques néfastes de ces méthodes tout en se formalisant de certains cas en particulier d'injure, de discrimination, etc. Tout comme il est hypocrite, dans un autre contexte, de « [...] tolérer le massacre abstrait de milliers d'anonymes tout en s'offusquant de certains cas bien précis de violation des droits de l'homme. » (Zizek, 2012, p. 65)

En faveur des luttes militantes LGBTQ+, on pourrait cependant arguer que ces dernières n'engendrent pas une inversion significative des rapports victimaires traditionnels en faisant d'autres sortes de victimes. De plus, ces revendications n'engendreraient pas davantage de répliques réactionnaires significatives de la part de la majorité, ce qui, dans le cas contraire, précipiteraient les protagonistes dans le cercle vicieux du mimétisme de l'antagoniste. En participant à renormer ces ordres, les luttes LGBTQ+ auraient plutôt l'effet d'augmenter la neutralisation des discriminations, au bénéfice de toutes et tous. La visibilité LGBTQ+ instaurerait progressivement une inclusion véritable qui permettrait la dissolution de la perception des différences comme étant une menace. Le processus qui mène à renormer l'ordre sexuel et social pourrait même être alimenté par le mimétisme. En remplaçant progressivement le mimétisme négatif des rivalités, cela transformerait ce processus en un cheminement mimétique positif, c'est-à-dire qui inciterait à adopter les nouvelles normes. Au final, les luttes LGBTQ+ seraient donc éthiquement légitimes puisqu'elles cherchent à développer l'égalité et y parviennent progressivement, au moins sur le plan des droits.

Néanmoins, prioriser des confrontations militantes drastiques qui attisent les conflits rivalitaires, c'est prendre le risque de voir les changements recherchés survenir encore plus lentement sur le plan des structures cognitives inconscientes qui animent les inégalités. C'est qu'un fait demeure : contester les ordres établis est communément perçu comme une attaque de la part de ceux qui bénéficient de ces ordres. Et puisque toute attaque, toute violence, est considérée comme révoltante et inacceptable, même lorsque le bouc émissaire se défend légitimement, on l'accusera alors de devenir un persécuteur.

C'est la raison pour laquelle la dimension éthique et la capacité explicative du schème mimétique en tant que principe d'explication nous intéressent particulièrement. De fait, en renonçant à la responsabilité individuelle de la violence, cela suggère qu'on ne pourra pas davantage désamorcer la dynamique de la violence émissaire qui affecte les minorités. En d'autres termes, ne pas tenir compte du mécanisme émissaire, c'est du même coup éluder la responsabilité individuelle quant à sa reconduction.

3.3.3.3 Conclusion à propos des dynamiques de retour de flamme

Cela nous amène à formuler une première conclusion préoccupante pour l'avenir de l'inclusion et de l'égalité. Ne pas identifier le rôle du mimétisme dans les actions militantes et dans le *backlash* d'une certaine majorité, c'est par le fait même occulter l'impact de la polarisation rivalitaire entre certains membres des minorités et de la majorité. Une polarisation qui freine l'épanouissement des revendications légitimes. D'un point de vue conséquentialiste, cette polarisation nuisant à la progression des transformations sociales attendues au bénéfice du plus grand nombre, les actions militantes conséquentes devraient éviter la spirale des polarisations rivalitaires. Autrement dit, les pulsions de vengeance face à un affront devraient toujours être pacifiées afin de favoriser une posture éthique tournée vers une dissolution plus efficace et plus profonde des inégalités et des souffrances qu'elles entraînent.

Dans le cas des interactions mimétiques antagonistes entre certains groupes militants et les réactionnaires, une particularité significative pèse de tout son poids. Une fois que les points de vue propres à la panique morale se sont vu couramment relayés dans divers médias, les revendications progressistes sont alors régulièrement et fallacieusement associées dans l'espace public à des

demandes exagérées menaçant les valeurs fondamentales de la société⁸⁶. Dès lors, cette levée de boucliers réactionnaire tentera de freiner la menace perçue. Le discours réactionnaire de la droite et/ou de ceux qui bénéficient des privilèges de l'ordre établi représente donc un problème considérable pour l'égalité et l'inclusion (Lussier, 2019, p. 112-116).

Certes, suite aux revendications, des lois ont été modifiées et d'autres pourront être adoptées pour protéger davantage les minorités. Il s'agit d'une protection nécessaire, mais toutefois limitée au plan légal. Les structures profondes des inégalités et des discriminations qui s'enracinent dans les préjugés et les stéréotypes qui les alimentent ne s'en trouvent pas nécessairement changées. Ces préjugés et ces stéréotypes étant des constructions culturellement transmises, les minorités ne cessent pas d'être discriminées de différentes manières et à diverses fréquences. Par exemple, lorsqu'elles doivent se trouver un emploi, un logement ou dans leurs interactions avec d'autres personnes appartenant au groupe majoritaire.

La crainte des poursuites judiciaires peut sans doute freiner les élans émissaires des conservateurs réactionnaires, mais cela n'empêche jamais un possible retour collectif du refoulé. Par exemple, la décision rendue en 2022 par la Cour suprême états-unienne dans la révision limitative de l'arrêt *Roe v. Wade* témoignerait de la montée en puissance des vœux et des entraînements de la droite aux États-Unis ces dernières années⁸⁷. Cette révision permet maintenant aux différents États de limiter ou d'interdire l'accès à l'avortement sur leurs territoires respectifs. Les mêmes acteurs conservateurs qui ont milité pour cette régression du droit à l'avortement parlent maintenant d'exiger une révision du droit au mariage pour les couples de même sexe, entre autres (Revise, 2022). Comme si le ressentiment des batailles jadis perdues ne se dissipait jamais complètement et qu'il profitait de la moindre occasion favorable pour emprunter la voie mimétique du *backlash*.

Évidemment, les convictions religieuses et les différentes visions conservatrices du monde peuvent être invoquées pour expliquer pareil retournement. S'agit-il pour autant de l'unique cause? Quel

⁸⁶ Par exemple, on peut même entendre ce genre de discours à l'Assemblée Nationale lorsqu'un député se fait accuser d'être un porte-parole de postures *woke*, c'est-à-dire portées par une sensibilité excessive ou par une volonté inconsidérée de justice sociale.

⁸⁷ Cet arrêt, adopté en 1973, assouplissait les lois criminalisant ou restreignant l'avortement afin d'en garantir le droit sur l'ensemble du territoire du pays (Girard-Bossé et Ouellette-Vézina, 2022).

que soit le rôle des convictions confessionnelles, ou de toute autre conviction idéologique, cela n'exclut pas que celles-ci puissent camoufler dans leurs rouages l'action du mimétisme rivalitaire et antagoniste qui mène au retour de flamme en tant que mécanisme émissaire.

3.4 L'indépassable mécanisme mimétique, rivalitaire et émissaire

Le deuxième chapitre nous a donné l'occasion d'explicitier la signification mimétique du retournement de la violence émissaire d'une frange militante. Même dans le contexte contemporain animé par un souci grandissant pour les victimes, le mécanisme mimétique, rivalitaire et émissaire se perpétuent. Prenant des formes plus complexes que par les temps anciens, il se dissimule même régulièrement dans l'ombre des intentions éthiques légitimes en faveur de l'inclusion et de l'égalité. Le présent chapitre a quant à lui explicité comment la panique morale des uns et des autres s'articule avec le phénomène du *backlash* afin d'explicitier la part des mécanismes mimétiques émissaires dans l'expérience humaine. À la lumière de l'ensemble des analyses précédentes à propos des mimétismes émissaires reconduits avec persistance par la majorité et par la minorité LGBTQ+, il semble impossible de complètement dépasser la violence mimétique émissaire dans la société. Puisqu'elle est un aspect constituant de l'expérience humaine, autant sur le plan individuel que sur le plan collectif, cela en maintient l'indépassable dynamique. Au terme des analyses menées dans ce mémoire, ce sont différents visages de cet impossible dépassement que nous souhaitons ultimement mettre en lumière en nous appuyant d'abord sur une réflexion de Jean-Paul Sartre.

3.4.1 Une impossible réconciliation

Sartre considérait les mouvements d'affirmation culturelle ou les revendications issues des minorités comme la concrétisation d'un « stade éthique de la révolte » (Eribon, 2012, p. 207; Sartre, 1952, p. 68-69), ce qui sous-entend qu'il s'agirait d'une étape qui sera un jour dépassée. En contrepartie, il saisissait également qu'il est utopique de penser que la réappropriation de soi-même peut inévitablement permettre de mener à cette étape ultérieure et supérieure que serait un « universalisme », c'est-à-dire une étape dans laquelle l'être humain apparaîtrait sans déterminations sociales, sexuelles et raciales (Eribon, 2012, p. 207).

Le rêve d'un monde meilleur débarrassé du racisme, de l'antisémitisme et de l'homophobie est évidemment [impossible] [...]. Il n'y a pas de stade ultime d'un monde réunifié dans l'indifférenciation après la « révolte » des « groupes » qui s'affirment comme tels, pas plus qu'il n'y a d'au-delà de la « dignité » et de la « fierté ». Dignité et fierté doivent se réaffirmer sans cesse et ne saurait être dépassées dans une improbable « fin de l'histoire » qui verrait se réaliser la réconciliation générale dans l'universalité et l'indétermination. Au contraire, le « stade éthique » est sans cesse à réactiver, et la révolte à recommencer. (Eribon, 2012, p. 208)

Nous proposons une interprétation girardienne de cet impossible réconciliation générale; cet « impossible salut », pour reprendre l'expression de Sartre (1972, p. 213). On peut bien avoir l'intention de travailler à l'atténuation du mécanisme émissaire sur le plan social global, en revanche, lorsqu'on considère la poursuite des confrontations et des conflits à plus petite échelle, l'interprétation est tout autre. Les multiples visages des retournements mimétiques émissaires entre les LGBTQ+ et les discriminateurs (et vice versa) que nous avons analysés, éclairent comment le mécanisme émissaire se poursuit dans diverses interactions sociales plus ou moins localisées. Ce déplacement reproduit le mécanisme de manière détournée et n'agit pas sur la source même de la violence discriminatoire : les structures inconscientes de perception du monde, et le mimétisme qui participe à leur diffusion et à leur exaspération, jusqu'à participer à l'organisation du plan social global. C'est parce que la source des discriminations est difficile à cerner, pour ainsi dire intouchable, que la colère des stigmatisés doit être détournée vers des cibles accessibles (Girard, 2010b, p. 204). « Les victimes substituées à la cible réellement visée sont l'équivalent [contemporain] des victimes sacrificielles d'antan. » (Girard, 2010b, p. 204) Cela dit, le souci pour les victimes a rendu honteux le recours aux boucs émissaires, ce qui implique deux conséquences à la fois cognitives et morales. D'une part, on doit se convaincre plus que jamais de la légitimité morale de la colère envers ceux qu'on accuse d'être des discriminateurs. D'autre part, on doit se convaincre de la culpabilité de ces derniers, surtout lorsque cette culpabilité peut légitimement être remise en question. « Aujourd'hui comme dans le passé, avoir un bouc émissaire, c'est ne pas savoir qu'on l'a. » (Girard, 2010b, p. 205) Selon Girard, c'est la persistance de cet insu qui rend pérenne le mécanisme émissaire à petite et à grande échelle.

Les substitutions clandestines, les glissements d'une victime à une autre, dans [notre] univers déritualisé, nous permettent d'observer [directement] le fonctionnement des mécanismes relationnels (interdividuels), qui [sous-tendaient] l'organisation rituelle

des univers archaïques. Ces mécanismes se perpétuent chez nous sous une forme vestigiale le plus souvent [...]. (Girard, 2010b, p. 207)

Cela laisse envisager qu'en dépit de la prégnance du souci pour les victimes, il est impossible de dépasser complètement le mécanisme émissaire tant et aussi longtemps qu'on ne renonce pas collectivement à ce dernier en toute connaissance de cause. L'insu qu'implique le mécanisme émissaire constitue toutefois l'obstacle à cette « prise de conscience ». Au mieux, on peut simplement tendre vers l'anti-mimétisme sur le plan individuel – et y arriver ponctuellement comme Gandhi et Luther King – mais le réaliser collectivement et de manière pérenne est plus qu'hypothétique. Cela exige une sensibilité dont peu sont capables tant l'influence du mimétisme est puissante. On pourrait également considérer qu'il soit humainement impossible de se passer du miroir que constitue autrui. Quoi qu'il en soit, une telle discipline anti-mimétique ne pouvant souffrir aucun écart sans attiser du même souffle le mimétisme rivalitaire et antagoniste, la haine et la violence se perpétuent donc.

Tout bien considéré, depuis les pratiques sacrificielles antiques, les mœurs humaines s'inscrivent toujours dans le jeu des scandales et des expulsions cathartiques. Aujourd'hui, les mécanismes sacrificiels prennent davantage la forme de discours plutôt qu'une réalité qui atteint les corps, mais leur violence n'en est pas moins structurellement similaire et leurs réalités persistantes tout aussi éludées. En d'autres termes, le souci des victimes ne propose pas « [...] une sortie authentique du mimétisme, mais [une] soumission mimétique à une culture qui prône cette sortie. » (Girard, 1995, p. 125)⁸⁸ Le mimétisme qui protège les victimes et celui qui les sacrifie n'est toutefois pas objectivement équivalent. Ce n'est pas parce que les deux comportent une dimension mimétique que les comportements sociaux respectifs sont conceptuellement et factuellement identiques. Chaque forme de mimétisme peut partager un fond commun, mais impliquer des aspects et des conséquences infiniment différents. C'est ce qu'illustre le récit évangélique de la femme adultère. Le mimétisme menant les protagonistes aux portes de la lapidation et celui permettant la dissolution du groupe grâce aux paroles révélatrices de Jésus aboutit à des issues opposées. Les multiples visages et ancrages des comportements mimétiques ne sont donc pas inconnaisables. Le principe d'explication girardien rend très bien compte de la situation. Celui-ci rend accessible à la

⁸⁸ Cette référence concerne la citation et les propos qui y mènent.

connaissance les enjeux des contagions mimétiques et rend possible, en théorie, une certaine forme de résistance aux automatismes sociaux (Girard, 1995, p. 125). C'est ce que propose la manière d'intervenir des figures non violentes que sont Jésus, comme celles de Gandhi, Mandela, Luther King, pour ne nommer que les plus emblématiques.

Au-delà de l'accroissement de l'éducation des populations en matière d'approches non violentes, c'est du côté de la justice réparatrice qu'on remarque le plus concrètement la manière dont l'intervention des figures non violentes peut être thématifiée en lien avec l'explication girardienne des automatismes mimétiques. Ce type de justice observe un devoir de restauration, c'est-à-dire de réconciliation des opposants, afin de réharmoniser les communautés atteintes par des polarisations violentes. La paix est en ce sens prioritaire sur le besoin de faire justice. À l'inverse, la justice rétributive observe un devoir de punir les responsables de torts. Cette approche soutient qu'il ne peut y avoir de paix sans que justice ait été rendue, car la justice est conçue comme une condition nécessaire pour la réconciliation. La justice réparatrice ne refuse quant à elle pas pour autant l'avenue de la rétribution et peut ainsi avoir pour objectif la recherche d'un équilibre entre des nécessités contradictoires. En mettant toutefois de l'avant les bénéfices d'une transition vers la réparation, elle favorise l'accord et la réconciliation entre les antagonistes. Cela dissout la légitimité des volontés de vengeance, autrement dit, en termes girardiens, cela stoppe la réciprocité mimétique de la violence en exposant le cercle vicieux. La justice réparatrice n'élué pas non plus le fait que des torts ont été commis et elle ne propose pas l'impunité pour les agresseurs. La justice doit demeurer disponible pour assurer la protection des droits des victimes (Marzano, 2011, p. 767-768).

Cela engendre cependant une tension entre les exigences de rétribution et de réparation, ce qui conserve par le fait même des divisions entre les adversaires supposés surmonter leurs oppositions par la restauration de rapports harmonisés. Cela traduit le caractère instable et incohérent des dynamiques de justice transitionnelle telle que la réparation. Cela a pour conséquence d'alimenter le germe des emballements conflictuels mimétiques. Qui plus est, la possibilité de punition des offenseurs admise par la conception réparatrice propose également un traitement qui reconduit le cycle de la violence, car il incite ces derniers à ne pas assumer leur responsabilité (Marzano, 2011, p. 768-769). Cette dernière constitue une forme de réparation souhaitable, mais, dans notre perspective, elle s'en trouve plombée par les ressorts mimétiques qu'implique la réactance des

accusés. Sous le coup d'une limitation de la liberté d'action ou une insistance à accepter une contrainte situationnelle, les offenseurs punis et leurs sympathisants peuvent résister à ce qui est attendu d'eux (voir la section 3.3.3.1).

Néanmoins, l'avenue de la réparation avantage sensiblement la création de lien. Elle soutient la médiation qui permet le rapprochement et rend possible une réintégration des coupables au sein de la communauté apaisée. Elle n'élimine toutefois pas systématiquement l'hostilité, tout comme elle ne concrétise pas à tout coup une réconciliation absolue. Elle ne peut pas davantage contraindre les parties à une réciprocité harmonieuse. La réconciliation doit plutôt être conçue comme un processus politique d'accommodement qui n'implique pas nécessairement des sentiments positifs et qui accepte la possibilité de désaccords non violents, ce qui favorise justement, dans ce dernier cas, la réconciliation (Marzano, 2011, p. 769-770).

3.4.2 Le paradoxe du pluralisme exclusiviste

Même lorsque les institutions, en particulier les institutions gouvernementales, adoptent des politiques motivées par un souci d'égalité favorisant le vivre-ensemble, le pluralisme qu'elles valorisent peut impliquer une dimension exclusiviste, c'est-à-dire émissaire dans sa forme. Afin d'appuyer cette proposition, nous extrapolons la thèse sur la mutation postmoderne de la théorie raciste développée par le théoricien politique Michael Hardt. Selon lui, les différences biologiques à l'origine de la haine et de la peur raciales n'ont été substituées que par des signifiants sociologiques et culturels de différenciation. Une grande part des fondements argumentatifs du racisme n'est en ce sens que déplacée, sous un autre visage, dans les articulations de l'antiracisme moderne. Ce n'est qu'à la faveur d'une interprétation antiraciste des théories relativistes et culturalistes actuellement adoptées que celles-ci laissent souvent penser que l'idéologie dominante est résolument défavorable au racisme (Hardt, 1998, p. 366).

La position culturelle n'est pas moins « essentialiste » en tant que théorie de la différence sociale qu'une position biologique, ou du moins elle établit une base théorique également forte pour la séparation et la ségrégation sociales. Il s'agit d'une position théorique au pluralisme indiscutable : toutes les identités culturelles sont égales en principe. Ce pluralisme accepte toutes les différences dans nos identités aussi longtemps que nous sommes d'accord pour agir en nous fondant sur ces différences

d'identités et qu'ainsi nous les préservons comme des indicateurs peut-être contingents mais tout à fait solide de séparation sociale. (Hardt, 1998, p. 367)

En appliquant l'analyse de Hardt au cas des minorités sexuelles, une thèse similaire peut être envisagée. En délaissant avec raison les théories de la déviance sexuelle ou de genre en tant que troubles psychologiques ou d'anormalités génétiques, les institutions reconnaissent le spectre des orientations sexuelles ou des identités de genre comme un simple éventail de réalités. Ces réalités minoritaires diffèrent certainement de celles de la majorité, mais elles sont considérées comme étant égales à ces dernières. On accorde d'ailleurs aux LGBTQ+ des droits égaux. En remplacement d'une hiérarchisation entre les différents groupes, on adopte néanmoins un pluralisme indiscutable. Ce dernier a pour conséquence de reconnaître des statuts identitaires particuliers aux différences minoritaires. Ce faisant, on prend également des décisions politiques et législatives fondées sur ce qui les distingue. On préserve donc l'idée de différence, ce qui a pour effet involontaire de reconduire une certaine séparation sociale. Autrement dit, même en luttant contre la discrimination, on la maintient structurellement à travers une conservation conceptuelle de la différence. Et si cet effet est involontaire, c'est bien parce qu'on conçoit fallacieusement la position pluraliste comme étant nécessairement non discriminatoire, ce qui n'est conceptuellement pas le cas.

Par ailleurs, en reconnaissant le discours victimaire des minorités qui conservent la menace d'exclusion comme s'il s'agissait de sa raison d'être (comme si l'être-victime d'exclusion était devenu identitaire), les institutions remplacent un statut d'égalité par un statut de victime *attribuée*. Il n'y a en ce sens qu'une reconfiguration et un remaniement des violences institutionnelles, suggérant à nouveau que l'évolution des mœurs ne peut avoir lieu sans le recours à une forme d'exclusion.

On pourrait cependant objecter que la position pluraliste est incontournable, car sans reconnaissance d'identités multiples, on ne peut pas instaurer un cadre politique et législatif cherchant à prévenir les discriminations. On pourrait également soutenir que la position pluraliste favorise, malgré tout, une forme d'unité communautaire autour d'identités communes jadis inenvisageables pour les LGBTQ+. Cela dit, cela n'empêche pas le pluralisme d'entretenir une fragmentation sociale en groupes distincts. Au final, les différences ainsi identifiées par ces

distinctions exposeraient à être récupérées en tant que stigmas traditionnels stimulant les violences émissaires.

Peu importe les nouveaux visages qu'on donne aux boucs émissaires, même lorsqu'ils sont sacrifiés au nom du souci pour les victimes, le mécanisme d'exclusion émissaire demeure en quelque sorte une condition indispensable à la cohésion communautaire. Comme nous l'avons déjà évoqué dans le deuxième chapitre (section 2.1), il s'agit d'une cohésion aujourd'hui fragmentée en différents groupes d'appartenance. Comme si une vie communautaire n'était possible que lorsqu'elle est soumise à une menace ou à un état d'urgence permanent. S'extraire de la menace de désintégration sociale implique en ce sens de concevoir un « mal » extérieur à combattre, pour ainsi dire, un mal « mythique » au-delà des maux réels. Cela dit, ce mal conçu vient de l'intérieur de la communauté plutôt que de l'extérieur (Zizek, 2012, p. 41-42). « [Autrement dit], la menace externe que combat la communauté [...] est au fond sa propre essence inhérente. » (Zizek, 2012, p. 43) Dans la perspective girardienne, cette essence est la propension au recours émissaire.

De manière beaucoup plus radicale, cela suggère que les dynamiques mimétiques ne représentent pas la véritable menace. Pour autant que ces dernières puissent être contrôlées afin d'éviter les débordements, le véritable vice serait de tenter de s'en dégager en se repliant au sein de communautés d'appartenances diverses, tout en « bénéficiant » de ces dynamiques (Zizek, 2012, p. 43)⁸⁹. Tout comme l'existence du mal révèle par contraste celle du bien, peut-être que l'existence persistante des boucs émissaires s'avère malgré tout nécessaire pour qu'un mieux puisse émerger de la vérité à propos de leur fonction injuste. L'enjeu est donc de limiter le plus possible le recours aux boucs émissaires plutôt que de tenter de l'éliminer complètement.

3.4.3 Vers une problématique nouvelle

Comment alors limiter le mimétisme de la violence qui mène aux boucs émissaires si cette dynamique fait partie intégrante de l'existence? Suffit-il de penser pouvoir limiter les excès de violences mimétiques? Après tout, c'est l'excès de violence qui, en désirant toujours plus, nuit au

⁸⁹ Nous extrapolons les propos de Zizek à propos des dynamiques capitalistes dont la nature transversale sur les plans autant individuel que collectif est analogique aux dynamiques mimétiques. Dans les deux cas il s'agit d'une mécanique universelle qui transcende les civilisations particulières. Il s'agit de réalités neutres et adaptables à toutes les cultures et leurs valeurs.

cours paisible des interactions humaines (Zizek, 2012, p. 89). L'emballlement des désirs mimétiques au cœur des conflits tend à ne pas connaître de limites. Ces derniers ne sont souvent que déplacés dans des situations qui permettront de créer des boucs émissaires « acceptables ». Le problème demeure donc entier.

Les individus recherchent d'abord le pouvoir afin de ne pas subir la domination d'autrui. Mais s'ils n'y prennent pas garde, ils finissent bientôt par franchir la limite au-delà de laquelle ils cherchent en réalité à dominer les autres. La rivalité entre humains ne peut être surmontée que si chacun met un frein à ses propres désirs. (Zizek, 2012, p. 89)

Ce frein aux désirs des uns et des autres implique de savoir relativiser ses besoins et ses attentes. « [Mais comment] prescrire qu'au jeu du désir, il faut perdre pour pouvoir gagner ? » (Lebrun, 2007, p. 143) Ce frein au désir rencontre peut-être un autre obstacle essentiel. Il s'agit de la jouissance que semble procurer la haine, c'est-à-dire la satisfaction de s'y adonner sans entrave, de jouir d'haïr un individu au paroxysme du cycle mimétique. Par exemple, on trouve souvent chez les lyncheurs « la satisfaction » que semble générer la chute du bouc émissaire. Plus l'humiliation de la cible est grande, plus la foule semble se délecter de sa chute. Jean-Pierre Lebrun explique à ce propos que la violence est engendrée par l'absence de discernement entre l'essence de la haine et la jouissance de cette haine.

[...] je peux entendre pourquoi ma haine est inextinguible, qu'il n'y a aucune raison de penser que je puisse m'en débarrasser, la faire disparaître, puisqu'elle est un processus inhérent à la condition humaine ; mais ce qui, en revanche, doit bel et bien s'éponger, voir s'assécher, c'est la jouissance de la haine. La jouissance de la haine, c'est précisément le fait de laisser la haine s'accomplir, se réaliser, comme si on oubliait qu'elle n'est que notre réponse à [notre frustration à ne pas pouvoir jouir de tout et tout contrôler]. (Lebrun, 2006, p. 173)

Les considérations précédentes nous invitent à formuler une nouvelle problématique. Comment comprendre le rôle que joue la jouissance de la haine dans le déploiement persistant du mécanisme mimétique et émissaire dans le tissu social? Quelle signification cette jouissance peut-elle porter pour éclairer davantage les fondements du phénomène émissaire? À l'instar de la satisfaction que procurent les exclusions émissaires dans l'aboutissement des cycles mimétiques qui mène à la violence, la haine peut être une articulation importante de cette dynamique. Le cas échéant, en accord avec l'analyse de Lebrun, apprendre à renoncer à l'accomplissement et à la jouissance de

la haine importe afin de dissiper le leurre qu'elle constitue. Tout comme les productions émissaires camouflent les mécanismes individuels et collectifs qui les animent, prioriser le renoncement à jouir de la haine c'est comprendre que la haine elle-même ne peut être éradiquée, car elle est constituante de la condition humaine (Lebrun, 2006, p. 170-171 et 173).

En définitive, comme pour la haine, l'emprise du mécanisme du bouc émissaire semble transversale et persistante. Elle peut même prendre des formes et des significations subtiles et détournées, loin de l'éclat des violences explicites. Son action voilée n'en demeure pas moins révélatrice de l'influence des mécaniques émissaires dans l'espace social à petite et à grande échelle. Cela témoigne en dernière instance de la pertinence des analyses de Girard. Sans être un absolu, le cycle mimétique se présente comme un des schèmes explicateurs de la dynamique culturelle des interactions sociales qui animent l'expérience humaine.

CONCLUSION

Dans ce mémoire, nous avons d'abord décrit le mécanisme mimétique émissaire théorisé par Girard. En tant que structure sociale fonctionnelle, ce mécanisme participe à l'entretien des dynamiques rivalitaires et émissaires. Sans écarter toutes les explications et les justifications alternatives, nous avons démontré l'utilité de la théorie mimétique pour appuyer les analyses qui forment le deuxième et le troisième chapitre. Les implications du mimétisme rivalitaire et émissaire ont éclairé les analyses argumentatives et éthiques à propos de la confrontation entre le militantisme LGBTQ+ et la majorité hétérosexuelle. L'imitation de l'agressivité et de la violence, tout comme l'insu face aux revers du mécanisme émissaire, ainsi que les divers et persistants appétits vengeurs, participent à l'articulation des conceptions et des actions mises de l'avant par l'ensemble des protagonistes. Conséquemment, cela freine le développement social vers davantage d'équité.

Il est toutefois vrai que le souci des victimes contribue à composer des environnements plus inclusifs et moins violents. Les diverses protections légales et la réduction des violences éclatantes qui jalonnent l'histoire de l'humanité sont bien réelles. Cela ne signifie pas que les mêmes dynamiques violentes ne se diffusent pas toujours, mais en empruntant des voies plus subtiles. Le travail du mécanisme émissaire serait encore à l'œuvre. Ce sont désormais autant les stigmatisé-e-s d'autrefois que les personnes perçues comme fautives du point de vue du souci actuel pour les victimes qui sont happé-e-s dans les dynamiques émissaires constituantes de l'expérience humaine.

Cela dit, en bénéficiant de moyens de défenses, certes légitimes, les actions militantes des boucs émissaires traditionnels (tels que les LGBTQ+) attisent sans le chercher explicitement une dynamique rivalitaire avec la majorité dominante. C'est la raison pour laquelle les démarches vers davantage d'inclusion s'en trouvent minées. L'obnubilation victimaire et la haine mimétique tendent à occulter la considération de la non-violence comme moyen d'action à prioriser. En acceptant que les comportements anti-mimétiques, l'approche non violente favorise un contrôle en amont plutôt qu'en aval des violences émissaires et elle n'encourage pas la création de tort envers autrui. C'est pourquoi manifester un souci pour les victimes sans veiller à ne pas en produire d'autres témoigne davantage d'une intention morale incomplète qui a cependant l'avantage de donner bonne conscience, car elle repose malgré tout sur une intention éthique. Il ne s'agit pas

d'affirmer que les luttes LGBTQ+ ne cherchent pas à faire le bien, ou ne font aucun bien. Malgré les rouages mimétiques et émissaires qui participent à la mise en marche du souci pour les victimes, les revendications ont permis des changements positifs, telle l'égalité des droits. Bien que les combats militants agressifs puissent être légitimes dans certaines circonstances, nous avons cependant démontré que ce type de luttes relève souvent d'une mécanique mimétique reproduisant pour son propre compte ce qui est reproché aux discriminateurs.

Cela nous a amenés à démontrer que Girard ne succombait pas à une forme de panique morale à l'égard des transformations exigées de manière inconsidérée ou agressive. Il ne craignait pas que les actions militantes corrompent les valeurs traditionnelles de la société. Il analysait plutôt les revers du mimétisme et le cercle vicieux de la violence qui s'immisce dans les rapports entre les protagonistes, c'est-à-dire autant par les activistes que par les discriminateurs réactionnaires. Cela envenime la situation avec laquelle les minorités sexuelles doivent composer plutôt que favoriser un mieux pour toutes et tous.

En définitive, lorsqu'on considère la persistance des multiples visages que peuvent prendre les mécanismes mimétiques et émissaires, c'est à l'aspect indépassable de ces derniers que nous sommes confrontés. Cela laisse présager une impossible conciliation ou réconciliation totale entre les différents groupes qui composent la société. Puisque la violence émissaire est un aspect constituant de l'expérience individuelle et collective, cela en maintient l'indépassable dynamique. Pour en déjouer les effets néfastes, il faudrait arriver à transformer la réciprocité violente en réciprocité non violente. De Jésus à Gandhi, en passant par Martin Luther King et Malala, l'histoire est parsemée de modèles anti-mimétiques. Puisque l'adoption de cette approche exige toutefois une sensibilité et une autodiscipline individuelle extraordinaire, atteindre à une masse critique suffisante d'individus engagés en ce sens est peu probable. Un tel engagement rencontre le très puissant entraînement mimétique de la violence, fort de son ancrage dans l'épaisseur des mœurs millénaires.

BIBLIOGRAPHIE

- Anspach, M. R. (2002). *À charge de revanche : figures élémentaires de la réciprocité*. Seuil.
- Aristote. (2011). *La Poétique* (R. Dupont-Roc, trad.). Seuil.
- Atlan, H. (1985). Violence fondatrice et référent divin. Dans P. Dumouchel (dir.). *Violence et vérité : autour de René Girard* (p. 434-449). Colloque de Cerisy. Grasset.
- Baillargeon, N. (2006). *Petit cours d'autodéfense intellectuelle*. Lux.
- Bataille, G. (2011). *Théorie de la religion*. Collection Tel. Gallimard. (Publication originale en 1973).
- Beaudet, N. (2020). Quelques tactiques non-violentes. *Relations, janvier-février*(806), 18-19.
- Bible des moines de Maredsous. (1962). *La Sainte Bible*. Éditions Zech et Fils.
- Borch-Jacobsen, M. (1990). *Lacan : le maître absolu*. Flammarion.
- Boyer, P. (2003). *Et l'homme créa les dieux : comment expliquer la religion*. Collection Folio Essais. Gallimard. (Publication originale en 2001, Éditions Robert Laffont).
- Brossat, A. (2003). *La démocratie immunitaire*. La Dispute.
- Butler, J. (2017). *Le pouvoir des mots : discours de haine et politique du performatif* (3^e éd., C. Nordmann et J. Vidal, trad.). Éditions Amsterdam. (Publication originale en 1997, Routledge).
- Canetti, E. (2015). *Masse et puissance*. Collection Tel. Gallimard. (Publication originale en 1960, Claassen Verlag).
- Carroll, L. (2006), *La chasse au Snark* (N. Baillargeon, trad.). LUX.
- Celikates, R. (2013). La désobéissance civile : entre non-violence et violence. , *Rue Descartes*, 1(77), 35-51.
- Charte des droits et libertés de la personne du Québec*. Chapitre C-12, partie I, chapitre I, articles 10 à 20. <https://www.legisquebec.gouv.qc.ca/fr/document/lc/c-12>
- Cision. (2021, 29 septembre). *La Commission scientifique et technique indépendante sur la reconnaissance de la liberté académique dans le milieu universitaire dévoile des résultats issus d'une collecte d'informations* [Communiqué]. Ministère de l'Enseignement supérieur. <https://www.newswire.ca/fr/news-releases/la-commission-scientifique-et->

technique-independante-sur-la-reconnaissance-de-la-liberte-academique-dans-le-milieu-universitaire-devoile-des-resultats-issus-d-une-collecte-d-informations-820416546.html

- Clastres, P. (2016). *Archéologie de la violence* (2^e éd.). Éditions de l'aube. (Publication originale en 1977, revue *Libre*).
- Cohen, S. (2011). *Folk Devils and Moral Panic*. Routledge Classics. (Publication originale en 1972).
- David-Pelletier, J. (2022, 28 octobre). Université d'Ottawa : Verushka Lieutenant-Duval dit avoir été "condamnée d'avance". *Radio-Canada*. <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1928813/verushka-lieutenant-duval-arbitrage-jour-3-mot-n-universite-ottawa>
- Davis, A. (2014). *La prison est-elle obsolète ?* (N. Peronny, trad.). Au diable vauvert. (Publication originale en 2003, Seven Stories Press).
- Deleuze, G. (1969). *Logique du sens*, Les Éditions de Minuit.
- De Beauvoir, S. (2021). *Pour une morale de l'ambiguïté*. Collection Folio Essais. Gallimard. (Publication originale en 1947).
- Del Vasto, L. (1971). *Technique de la non-violence*. Denoël.
- Drapeau, M. (2022, 14 mai). Dénier de censure à l'université. *Le Devoir*. <https://www.ledevoir.com/opinion/idees/711105/opinion-deni-de-censure-a-l-universite>
- Dupuy, J.-P. (1982). Mimésis et morphogénèse. Dans M. Deguy et J.-P. Dupuy (dir.). *René Girard et le problème du mal* (p. 225-278). Grasset.
- Dupuy, J.-P. (2003). *La panique*, Les empêcheurs de tourner en rond.
- Durkheim, É. (1919). *Les règles de la méthode sociologique*. Librairie Félix Alcan.
- Durkheim, É. (2007). *De la division du travail social*. Collection Quadrige. PUF. (Publication originale en 1893).
- Educational Video Group. (1972). *Angela Davis : Interview From Jail* [Vidéo]. <https://www.youtube.com/watch?v=R2BIZy0HScM&t=96s>
- Ekman, P. et Cordaro, D. (2011). What is Meant by Calling Emotions Basic. *Emotion Review*, 3(4), 364-370.
- Eribon, D. (2012). *Réflexions sur la question gay : nouvelle édition revue et corrigée*. Collection Champs Essais. Flammarion. (Publication originale en 1999, Fayard).
- Faludi, S. (1991). *Backlash : The Invisible War Against America's Women*. Crown.

- Felman, S. (1990). À l'âge du témoignage : *Shoah* de Claude Lanzmann. Dans *Au sujet de Shoah, le film de Claude Lanzmann* (p. 55-145). Belin.
- Freud, S. (2010). *Le malaise dans la culture* (D. Astor, trad.). Collection GF Flammarion. Flammarion. (Publication originale en 1930).
- Girard, R. (1978). *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Grasset.
- Girard, R. (1990). *Shakespeare : les feux de l'envie*. Grasset.
- Girard, R. (1994). *Quand ces choses commenceront....* Arléa.
- Girard, R. (1995). Automatismes et liberté. Dans H. Grivois et J.-P. Dupuy (dir.). *Mécanismes mentaux, mécanismes sociaux : de la psychose à la panique* (p. 109-125). La découverte.
- Girard, R. (1998). *La violence et le sacré*. Collection Pluriel. Hachette Littératures. (Publication originale en 1972, Grasset).
- Girard, R. (2001). *Celui par qui le scandale arrive*. Desclée et Brouwer.
- Girard, R. (2007). *Achever Clausewitz*. Carnets Nord.
- Girard, R. (2010a). *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Collection Pluriel. Fayard. (Publication originale en 1961, Grasset).
- Girard, R. (2010b). *Je vois Satan tomber comme l'éclair* (6^e éd.). Collection Le livre de poche. Grasset. (Publication originale en 1999).
- Girard, R. (2015). *La route antique des hommes pervers* (7^e éd.). Collection Le livre de poche. Grasset. (Publication originale en 1985).
- Girard, R. (2016). *Le bouc émissaire* (18^e éd.). Collection Le livre de poche. Grasset. (Publication originale en 1982).
- Girard-Bossé, A. et Ouellette-Vézina, H. (2022, 24 juin). Roe v. Wade invalidé. *La Presse*. <https://www.lapresse.ca/international/etats-unis/2022-06-24/roe-v-wade-invalidé/un-recul-pour-les-droits-des-femmes.php>
- Goffman, E. (1975). *Stigmates* (A. Kihm, trad.) Les Éditions de Minuit. (Publication originale en 1963, Printice-Hall)
- Gratton, C. et Gagnon-St-Pierre, E. (2020). Heuristiques et biais cognitifs. *Raccourcis : guide pratique des biais cognitifs*, 2. <https://www.shortcogs.com/heuristiques-et-biais>
- Haar, M. (1993). *Nietzsche et la métaphysique*. Gallimard.

- Hachey, I. (2021, 6 février). Au-delà du « mot qui commence par un n ». *La Presse*.
<https://www.lapresse.ca/actualites/2021-02-06/au-dela-du-mot-qui-commence-par-un-n.php>
- Haeussler, E. (2005). *Des figures de la violence. Introduction à la pensée de René Girard*. L'Harmattan.
- Hardt, M. (1998). La société mondiale de contrôle. Dans É. Alliez (dir.). *Gilles Deleuze : une vie philosophique* (p. 359-375). Synthélabo Éditions.
- Hegel, G. W. F. (1947). *Phénoménologie de l'esprit* (J. Hyppolite, trad.), Aubier-Montaigne. (Publication originale en 1807).
- Hobbes, T. (2000). *Léviathan* (G. Mairet, trad.). Gallimard. (Publication originale en 1651).
- Imbeault, J.-S. (dir.) (2021, 7 octobre). Document de réflexion sur la notion de « racisme systémique ». *Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse du Québec* (p. 1-123). <https://www.cdpcj.qc.ca/fr/publications/document-reflexion-racisme-systemique>
- Jean, R. (2019). Le droit à la dissidence face au discours actuel sur l'identité de genre. Dans N. Baillargeon (dir.). *Liberté surveillée : Quelques essais sur la parole à l'intérieur et à l'extérieur du cadre académique* (p. 175-207). Leméac.
- Kant, E. (1999). *Métaphysique des mœurs* (A. Renaut, trad.). Garnier-Flammarion. (Publication originale en 1795).
- Kojève, A. (1947). *Introduction à la lecture de Hegel*. Gallimard.
- Lacan, J. (1949). Le stade du miroir comme formateur de la fonction de je, telle qu'elle nous est révélée, dans l'expérience psychanalytique : communication faite au XVI^e Congrès international de psychanalyse, à Zurich, le 17 juillet 1949. *Revue Française de Psychanalyse*, 13(4), 449-455.
- Lacan, J. (1975). *Les Écrits techniques de Freud*. Le Séminaire, livre 1. Seuil.
- Lacan, J. (1998). *Les Formations de l'inconscient*. Le Séminaire, livre 5. Leçon du 25 juin 1958. Seuil. p. 481-482.
- Lalande, A. (dir.). (2010). *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (3^e éd.). Collection Quadrige. PUF.
- Le Blanc, G. (1998), *Canguilhem et les normes*. PUF.
- Lebrun, J.-P. (2006). L'Avenir de la haine. *Érès*, 1(11), 159-173.
- Lebrun, J.-P. (2007). L'Avenir de la haine. *Érès*, 1(12), 127-143.

- Lenoir, F. (2007). *Le Christ philosophe*. Plon.
- Lortie, M.-C. (2015, 17 novembre). Lynchage et réseaux sociaux. *La Presse*.
<https://www.lapresse.ca/debats/chroniques/marie-claude-lortie/201511/16/01-4921417-lynchage-et-reseaux-sociaux.php>
- Lussier, J. (2019). *On ne peut plus rien dire*. Éditions Cardinal.
- Lussier, J. (2021). *Annulé(e)*. Éditions Cardinal.
- Mahoudeau, A. (2022). *La panique woke : anatomie d'une offensive réactionnaire*. Les Éditions Textuel.
- Mansbridge, J. et Shames, S. L. (2012). Vers une théorie du *Backlash* : la résistance dynamique et le rôle fondamental du pouvoir. *Recherches féministes*, 25(1), 151-162.
- Marzano, M. (dir.). (2011). *Dictionnaire de la violence*. Collection Quadrige. PUF.
- Mauroy, H. (2014). L'amour-propre : une analyse théorique et historique., *Revue européenne des sciences sociales*, 52(2), 73-104.
- Mitscherlich, A. et Mitscherlich, M. (1975). *The Imobility to Mourn*. Grove Press.
- Moreno Fernandez, A. (2019), Des traits de la victime émissaire dans les enjeux du monde contemporain. *Recherches & Éductions*, 20(octobre), 1-11.
- Mortimer, A. (s. d.). *\$50 US Banknote Countermarked With The Words 'Lesbian Money'*. Ashmolean Museum. University of Oxford. <https://www.glam.ox.ac.uk/outinoxford-ash-banknote>
- Mugny, G. et Papastamou, S. (1979). « Réactance psychologique » et ordre social. *Quaderns de Psicologia*, 0(8), 103-114.
- Office québécois de la langue française. (2018). Hétéronormativité, cisnormativité et cissexualité. Dans *Le grand dictionnaire terminologique*. Récupéré le 23 septembre 2022 de <https://vitrinelinguistique.oqlf.gouv.qc.ca/>
- Ogien, R. (2004). *La panique morale*. Grasset.
- Oughourlian, J.-M. (2007). *Genèse du désir*. Carnets Nord.
- Pilon-Larose, H. (2023, 4 avril). L'Assemblée nationale se porte à la défense des drags queens. *La Presse*. <https://www.lapresse.ca/actualites/politique/2023-04-04/contes-de-barbada/l-assemblee-nationale-se-porte-a-la-defense-des-drag-queens.php>
- Pirotte, D. (2005). *Alexandre Kojève : Un système anthropologique*. PUF.

- Platon. (2004). *La République* (2^e éd., G. Leroux, trad.). Collection GF Flammarion. Flammarion.
- Pommier, R. (2010). *René Girard : Un allumé qui se prenait pour un phare*. Kimé.
- Popper, K. (1979). *La société ouverte et ses ennemis : l'ascendant de Platon* (J. Bernard et P. Monod, trad.). Seuil. (Publication originale en 1945, Routledge).
- Quelquejeu, B. (2011). La lutte non violente relève-t-elle de la seule éthique de conviction. *Revue d'éthique et de théologie morale*, septembre(265), 113-120.
- Ravet, J.-C. (2020). La non-violence de l'Évangile. *Relations*, février(806), 28.
- Revise, N. (2022, 4 mai). Après le droit à l'avortement, une menace sur le mariage gai aux Etats-Unis ?. *La Presse*. <https://www.lapresse.ca/international/etats-unis/2022-05-04/apres-le-droit-a-l-avortement-une-menace-sur-le-mariage-gai-aux-etats-unis.php>
- Rey-Debove, J. et Rey, R. (dir.). (1996). Le nouveau *Petit Robert*. Dictionnaires Le Robert.
- Ricoeur, P. (1949). L'homme non violent et sa présence à l'histoire. *Esprit*, février, 224-234.
- Rizzolatti, G. et Sinigaglia, C. (2011). *Les neurones miroirs* (M. Raiola, trad.). Odile Jacob.
- Rousseau, J.-J. (1996). *Discours sur l'origine des inégalités parmi les hommes*. Collection Le Livre de poche. Librairie générale française. (Publication originale en 1755).
- Rousseau, J.-J. (1999) *Rousseau juge de Jean-Jacques*. Suivi de *Le Lévitte d'Ephraïm*. Flammarion. (Publication originale en 1772-1776).
- Russ, J. (dir.). (2013). *Dictionnaire de philosophie* (4^e éd.). Armand Colin.
- Sartre, J.-P. (1952). *Saint Genet : comédien et martyr*. Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1972). *Les mots*. Collection Folio. Gallimard.
- Schneider, M. (1985). *Voleurs de mots*. Gallimard.
- Seidman, S. (2002). From Identity to Queer Politics : Shifts in the Social Logic of Normative Heterosexuality in Contemporary America. *Social Thought & Research*, 24(1/2), 1-12.
- Simmel, G. (2003). *Le conflit* (S. Muller, trad.). Collection Poche. Éditions Circé. (Publication originale en 1918).
- Spinoza, B. (1994), *L'Éthique* (R. Caillois, trad.). Collection Folio Essais. Gallimard. (Publication originale en 1677).
- Tarde, G. (1907). *Les lois de l'imitation* (5^e éd.), Félix Alcan. (Publication originale en 1870).

- Travaux publics et services gouvernementaux Canada. (2015). Aveuglement. Dans le *Juridictionnaire du gouvernement du Canada*. Récupéré le 12 janvier 2023 de https://www.btb.termiumplus.gc.ca/tpv2guides/guides/juridi/index-fra.html?lang=fra&lettr=indx_catlog_a&page=9ZfeVE5sXKGA.html#:~:text=En%20droit%20p%C3%A9nal%20canadien%2C%20l,veut%20pas%20conna%C3%A9tre%20la%20v%C3%A9rit%C3%A9.
- Vanier, A. (2004). Passion de l'ignorance. *Ères*, 2(70), 59-66.
- Veyne, P. (2014). *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*. Seuil.
- Villenave, B. (2006). La discrimination positive : une présentation. *Vie sociale*, 3(3), 39-48.
- Christoph, W. (2014). Mimésis et apprentissage culturel. *Le Télémaque*, 45(1), 123-136.
- Yamaguchi, M. (1985). Vers une poétique du bouc émissaire. Dans P. Dumouchel (dir.). *Violence et vérité : autour de René Girard* (p. 421-433). Colloque de Cerisy. Grasset.
- Zizek, S. (2012). *Violence : six réflexions transversales* (N. Peronny, trad.). Au Diable Vauvert. (Publication originale en 2008, Picador).