

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

THANATOS ET CIVILISATION :
LA VIOLENCE DANS LES SCIENCES SOCIALES,
POUR UNE COMPRÉHENSION DES MODES DE RÉGULATION
ET DE REPRODUCTION DE LA SOCIÉTÉ

THÈSE
PRÉSENTÉE
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DU DOCTORAT EN SOCIOLOGIE

PAR
RICHARD DION

MAI 2016

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de cette thèse 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.03-2015). 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

J'aimerais remercier mon directeur de thèse, M. Rachad Antonius pour son soutien académique et moral durant ces années. MM. Jacques-Alexandre Mascotto et Jean-Guy Lacroix ont joué un rôle primordial dans mon évolution intellectuelle, et j'aimerais ici leur exprimer ma profonde reconnaissance. M. Marcel Rafie m'a apporté tout son soutien académique en tant que directeur des études supérieures en sociologie. Sans votre appui à tous, jamais cette thèse n'aurait été produite.

À tous les camarades qui m'ont encouragé, soutenu et aimé. À ma compagne et complice du quotidien, Mme Céline Casa, pour ta compréhension et ta patience dans ce processus long et ardu. À tes enfants Leo et Alice, pour qui je voue une grande tendresse. À notre fille, Marilou, qui sera pour toujours une source de motivation et d'inspiration insatiable.

À mes parents pour qui ce que je faisais n'a pas toujours été évident.

Et finalement, à mes lecteurs attentifs qui, par leur enthousiasme, m'ont permis de garder le moral pour finaliser cette thèse : M. Martin Nadeau, Mme Céline Casa et M. Hugô St-Onge.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	VI
INTRODUCTION	
CONCEPTUALISATION DE LA VIOLENCE.....	1
CHAPITRE I	
MODES DE RÉGULATION ET DE REPRODUCTION DE LA SOCIÉTÉ ET FONDEMENT ONTOLOGIQUE DE LA VIOLENCE.....	27
1.1 Science, idéaux-types et modèles explicatifs de la société.....	27
1.2 Idéaux-types et analyses comparées	30
CHAPITRE II	
POUVOIR ET IDÉOLOGIE, L'HYDRE AUX MILLES TÊTES	38
2.1 Phénomène religieux, religion et idéologie	38
2.2 Aliénation et réification idéologique de l'idéologie	41
2.3 La violence politique, un phénomène totalitaire?.....	49
CHAPITRE III	
LA VIOLENCE DE TYPE CULTUREL, DÉBATS ET ENJEUX THÉORIQUES AUTOUR DE L'ŒUVRE DE RENÉ GIRARD	66
3.1 De l'anthropologie religieuse à l'anthropologie politique.....	66
3.2 Conception mécanique de la culture et naturalisation de la violence.....	75
3.3 Les sociétés mythiques et la violence sacrificielle	78
3.3.1 Le rituel sacrificiel comme institution originelle du lien social.....	78
3.3.2 Le meurtre fondateur et l'origine de la culture	80
3.3.3 Violence sacrée et culture mythique	83
3.4 La Grèce antique et la théorie mimétique.....	88
3.4.1 La Grèce antique et la crise des sociétés mythiques	88
3.4.2 L'origine du pouvoir, réflexion girardienne sur l'autorité	93
3.4.3 Transformation de l'autorité :la violence de type culturel	98

3.4.4 Critique de la philosophie grecque et conception mimétique de la société	103
3.5 Christianisme et vérité scientifique	105
3.5.1 Christianisme, une anthropologie religieuse de la non-violence.....	105
3.5.2 Vers une civilisation des mœurs?.....	108
3.5.3 Le logos de l'amour comme vérité universelle	111
3.5.4 Le Christ versus Satan, deux figures opposées de mimétisme.....	114
3.5.5 La figure de Job comme théorie du pouvoir	115
3.6 Sciences sociales et modernité politique, considération girardienne.....	118
CHAPITRE IV	
LES FONDEMENTS THÉORIQUES DE L'ANTHROPOLOGIE POLITIQUE, POUR UNE COMPRÉHENSION DE LA VIOLENCE INSTITUTIONNELLE DANS LES SOCIÉTÉS HISTORIQUES.....	
4.1 Les limites de l'approche girardienne	129
4.2 Représentation sociale et constitution sacrée de la société politique	152
4.2.1 Révolution néolithique et sédentarisation des sociétés	156
4.2.2 Distinction sociale et division sexuelle, du chasseur au maître	160
4.2.3 Rituel sacrificiel et mode de régulation de la violence collective.....	161
4.3 Le phénomène de la mort dans la culture, un processus symbolique et civilisationnel.....	166
4.3.1 Le meurtre par-delà du sacrifice humain.....	166
4.3.2 La mort comme réalité ontologique	173
4.4 Les formes phénoménologiques de la violence dans les sociétés mythiques..	176
4.4.1 Le cadre culturel de l'activité de la chasse.....	176
4.4.2 Réinterprétation contre-idéologique des sociétés mythiques	181
4.4.3 Religion totémique et société sans État.....	183
4.4.4 Le symbolisme de la mort	186
4.5 La guerre dans les sociétés mythiques et l'avènement des civilisations	190
4.5.1 Un rapport à l'Autre et au monde	190
4.5.2 <i>La part maudite</i> , l'économie politique de la guerre des sociétés dites « civilisées »	196

CHAPITRE V	
DE LA VIOLENCE INSTITUTIONNELLE À SYSTÉMIQUE, UNE DÉPOLITISATION DE LA SOCIÉTÉ	200
5.1 La violence à l'aube d'un nouveau millénaire.....	200
5.2 Crise de l'autorité, de la tradition et de la modernité	213
5.3 Puissance et violence systémique, débats et enjeux théoriques.....	222
5.4 Perspective historique sur la dépolitisation de la violence	230
5.4.1 Brève histoire d'un concept.....	239
5.4.2 Totalitarisme et révisionnisme historique	241
5.5 Transformations de la guerre et biopolitique.....	247
CONCLUSION	253
BIBLIOGRAPHIE	272

RÉSUMÉ

Depuis un peu plus d'un siècle, la violence a progressivement pris de l'importance dans diverses disciplines des sciences sociales (philosophie, droit, histoire, sociologie, anthropologie, sciences politiques, etc.) comme objet d'étude original et particulier. En tant que phénomène intégré aux différents modes de régulation et de reproduction des sociétés, la notion de violence donne lieu à un débat théorique et épistémologique. Le sujet va être abordé différemment selon les disciplines et les différents courants de pensée. Ce débat se transpose également dans notre manière de conceptualiser les différentes époques historiques – dont celle de la préhistoire – par le rôle régulateur que l'on accorde à la violence collective dans le processus de reproduction de la société. C'est donc par une approche multidisciplinaire que nous abordons le problème ontologique de la violence dans les sciences sociales et dans l'histoire.

À l'aube d'un nouveau millénaire, la crise du monde moderne et par conséquent de notre civilisation, analysée notamment par Hannah Arendt, nous amène à nous questionner sur l'état actuel des lieux. Quelles sont les formes de la figure du mal dans le monde contemporain et quelle est l'originalité ontologique de la violence dans le contexte sociologique et historique du temps présent? Le titre d'un colloque sur le sujet, au début des années 2000, illustre la problématique de cette thèse : Violence d'aujourd'hui, violence de toujours. Peut-on conceptualiser une violence universelle, une forme de barbarie ou une essence du Mal qui aurait existé de tout temps et qui continuerait à structurer le monde dans lequel nous vivons, comme tente de nous le démontrer l'œuvre de René Girard?

Le fait étudié change selon les auteur(e)s qui seront abordé(e)s. Girard, par exemple, va prioriser l'étude des rituels sacrificiels à partir de la violence mimétique au détriment d'une analyse de la violence institutionnelle dans l'histoire ou des mutations anthropologiques de la guerre dans le monde contemporain. Les différentes perspectives en sciences sociales démontrent l'impossibilité de trouver une définition neutre de la violence qui n'aurait aucune implication normative et politique. Par conséquent, nous pouvons nous poser la question : quelle est la place de la barbarie dans l'histoire, une relique du passé ou l'avenir de l'humanité? Sommes-nous arrivés à une forme de fin de l'histoire – conceptualisée par Francis Fukuyama à la suite de l'effondrement des régimes communistes – ou à un choc des civilisations (Samuel Huntington) comme semble-nous le démontrer le terrorisme contemporain et la « guerre » contre celui-ci? Selon Girard, les sociétés occidentales, en tant que civilisation chrétienne, donneraient lieu à une pacification de l'humanité par une forme de darwinisme culturel. Ainsi, le monde judéo-chrétien serait beaucoup moins violent que toutes autres civilisations. Ce type d'analyse omet – volontairement – d'analyser la question du point de vue du colonialisme pour ainsi faire de l'Occident un modèle universel pour l'humanité. L'Occident se distinguerait ainsi, selon l'analyse girardienne, par sa capacité de neutraliser la violence mimétique structurée par le désir d'appropriation des individus. Nous allons remettre en question ce type d'analyse qui pose problème tant au niveau de notre compréhension des phénomènes sociaux étudiés que de notre conception de l'histoire. Pour produire cette critique, notre objet d'étude sera conceptualisé à l'aide de l'approche idéal-typique telle que proposée par la sociologie dialectique de Michel Freitag.

L'un des objectifs de cette thèse est de démontrer la dimension idéologique de certaines études de la violence dans les sciences sociales, ce qui nous permettra de développer une analyse critique sur l'historicité des certaines approches. Nous avons développé trois idéaux-types de violence : violence de type culturel, violence institutionnelle et violence systémique. Selon le point de point de vue

épistémologique que l'on adopte, chaque étude privilégie l'un de ces trois types de violence. Il s'agit de notre premier niveau d'analyse. Dans un deuxième temps, nous allons démontrer que, selon les époques, il y a un type de violence qui prédomine selon un processus dialectique de l'histoire. Cette thèse vise donc à établir le lien entre mode de régulation et de reproduction de la société, au sens freitagien, et type de violence collective. En particulier, nous analyserons les particularités de la violence systémique car seule une analyse dialectique de ces trois types de violences peut nous permettre de comprendre les enjeux politiques de la violence dans le monde contemporain.

Mots clés : Sociologie politique, anthropologie, violence mimétique, violence institutionnelle, violence systémique

INTRODUCTION

CONCEPTUALISATION DE LA VIOLENCE

Les plus perspicaces des politologues et des sociologues qui se sont penchés sur l'épineux problème de la violence ne l'ont pas fait en temps normal mais durant des périodes de crise profonde qui leur interdisaient tout détachement et toute neutralité. À vrai dire, associer réflexion théorique et engagement politique relève pour eux d'une question de méthode¹.

Le projet initial de produire une thèse de doctorat sur la violence exige un travail de précision théorique dans la définition de l'objet d'étude. De quelle forme de violence veut-on traiter et, par le fait même, de quel type de faits sociaux est-il question? Dans un premier temps, il faut mentionner que l'intérêt à l'origine de cette thèse n'a jamais été de produire une enquête de terrain ou une étude clinique. À une époque où l'on confond une série de phénomènes disparates avec de la violence, sans aucun discernement par rapport à des faits sociaux qui pourtant se distinguent par leur contexte, leur cause, leur intensité, leur impact sur la culture, les institutions et la société, l'enjeu a été de développer une analyse de longue durée par une conceptualisation idéal-typique de la violence. Chaque période historique et chaque société produit du sens tant au plan anthropologique qu'institutionnel, qui constituera, notamment par l'idéologie, la réalité politique d'un cadre civilisationnel². Les types et

¹Arno J. Mayer, *Les Furies. Violence, vengeance, terreur aux temps de la révolution française et de la révolution russe*, trad. Odile Demange, Paris, Fayard, 2002, p. 71.

²« La notion de civilisation désigne alors un ensemble d'orientations culturelles et idéologiques et de modes de structuration des rapports sociaux communs en général à plusieurs collectivités humaines mais circonscrites dans le temps et dans l'espace. » Fernand Braudel, *Grammaire des civilisations*

les formes de la violence se transforment dans le temps selon l'évolution des modes de régulation et de reproduction de la société³. Il y a trois modes de régulation et reproduction de la société selon la théorie freitagienne : *culturel-symbolique*, *politico-institutionnel* et *décisionnel-opérationnel*. Ces trois formes idéal-typiques comme analyse sociohistorique de la civilisation occidentale ont inspiré les trois catégories de la violence qui seront développées dans cette thèse et que nous nommerons : *violence de type culturel*, *violence institutionnelle* et *violence systémique*. Pour ce type de problématique, une réflexion théorique à partir de l'anthropologie politique et de l'histoire, selon une approche sociohistorique, est beaucoup plus appropriée qu'une étude de cas ou de terrain. Mais cette thèse n'est pas dépourvue d'empirie. Notre terrain d'étude sera constitué d'une partie de l'immense littérature disponible sur le sujet dans les sciences sociales. Ce choix méthodologique s'impose pour des raisons pratiques car il ne s'agit pas de produire une étude de terrain, mais d'étudier les divers types de conceptions idéologiques de la société qui sont produits dans les sciences sociales à partir de ce sujet. Ces conceptions, qui se réfèrent souvent à des phénomènes sociaux distincts, entraînent des interprétations de la réalité divergentes au plan normatif. D'un point de vue anthropologique et phénoménologique, la violence est un phénomène incommensurable car les normes culturelles des sociétés par rapport à la violence, comme pour la question du « bonheur », changent selon les périodes historiques, les situations conjoncturelles et les points de vue idéologiques.

Afin de saisir ce qui caractérise la violence dans l'histoire comme réalité constitutive de la condition humaine, notre analyse se situera principalement dans le champ d'études de l'anthropologie politique. La violence sera considérée comme un fait structuré et structurant de la société. Selon le conservatisme politique, la culture, par des mécanismes symboliques, et le pouvoir coercitif de l'État, en tant qu'institution sacrée du pouvoir des hommes, seraient des remparts civilisationnels pour, dans un

(1963), cité par Yves Bonny, *Sociologie du temps présent. Modernité avancée ou postmodernité?*, Paris, Armand Colin, 2004, p. 21.

³ Michel Freitag, *L'oubli de la société*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2002.

premier temps, neutraliser les instincts des individus tels que l'agressivité et, par la suite, contrer toutes formes de dangers de déstabilisation politique que peuvent provoquer les révoltes sociales et politiques. Selon ce point de vue, la civilisation s'érigerait contre Thanatos interprété comme une force du Mal qui menacerait les fondements civilisationnels de l'Occident⁴. Nous allons critiquer ce type de thèse qui conceptualise la violence comme étant un dérapage de la condition humaine vers un état d'agressivité de nature animale ou originelle, une forme de lutte entre le Bien et le Mal, ou comme une explication de tout, de l'origine du monde, de la culture, des institutions et de la société, pour ainsi concevoir l'humain *comme un homoviolens*⁵. Ce type de perspective tend insidieusement à l'abnégation de la société par une justification idéologique au repli sur soi de l'individu dit « libertaire ». Nous voulons également éviter de réduire la problématique aux perspectives fonctionnalistes telles qu'on les retrouve souvent en sciences politiques. Malgré leur centralité dans un champ d'étude sur la violence, ce type d'analyse du système social et politique dans lequel les crises et les guerres sont prises en compte établit que la violence est une dynamique propre à tout système social. « Dans une telle perspective, la violence est considérée comme corrélative des modifications d'un système quand il subit des *inputs* qui remettent en cause sa stabilité⁶. » Notre principal objectif est de produire une thèse théorique à partir des différents modes de régulation et de reproduction de la société. Ceci nous permettra de comprendre certaines mutations anthropologiques

⁴ La distinction entre l'Orient et l'Occident est de l'ordre de l'imaginaire par le fait que nous ne pouvons pas situer la frontière exacte entre ces deux mondes civilisationnels. Par le concept d'Orient, c'est de nous dont il est question dans notre rapport à l'Autre. L'Orient, comme lieu de naissance de la civilisation, des religions et donc de notre propre passé, nous devient étranger : « reculé dans l'oubli avant de revenir en songe. » Thierry Hentsch, *L'Orient imaginaire. La vision politique occidentale de l'Est méditerranéen*, Paris, Éditions de Minuit, 1988, p. 7. L'héritage grec a été récupéré par l'Europe comme origine historique de l'Occident quand, dans les faits, il serait plutôt question d'une civilisation méditerranéenne. Mais plus nous cherchons l'origine de cette distinction, plus nous allons vers la construction hypothétique d'un passé qui, par conséquent, devient sujet d'un mythe qui prend, à notre époque, la forme, d'une idéologie. « L'idée de l'Europe commence par un mythe. » Ibid., p. 23. L'Orient devient, sur le plan des représentations politiques, une *altérité globale* et même l'*altérité par excellence*, un symbole de despotisme, une antithèse radicale de l'Occident, de la modernité et de la démocratie, un ennemi de la civilisation.

⁵ Roger Dadoun, *La violence. Essai sur l'« homo violens »*, Paris, Hatier, 1993.

⁶ Yves Michaud, *La violence*, Les Presses Universitaires de France, Paris, 2004, p. 96.

du monde contemporain tel que conceptualisé par *la théorie critique sur la postmodernité*.

Nous n'avons pas pour intention et même comme prétention de produire une définition de la violence pour la rendre opérationnalisable dans le cadre d'une recherche de terrain ou d'investigations empiriques. Cependant, les catégories de la violence qui seront utilisées permettent de préciser la nature de l'objet d'étude ainsi que le type de faits sociaux qui seront traités. Plusieurs auteurs importants qui ont étudié la violence, par exemple Georges Sorel et Hannah Arendt, n'ont jamais réellement défini le concept. Ils ont probablement voulu éviter la prétention à une telle démarche. Le cas de Sorel est intéressant à ce sujet. À partir d'une perspective normative contre-idéologique qu'il a pleinement assumée, il a tout simplement expliqué par la violence ladite complexité politique de la société de son époque.

D'un point de vue épistémologique, toute personne qui aborde le thème de la violence, peu importe la discipline, doit se confronter à un problème complexe. Un défi insurmontable attend quiconque veut donner une définition neutre et non normative de la violence et qui tenterait d'englober l'ensemble des phénomènes sociaux que nous pouvons retrouver sous cette rubrique. C'est certainement pour cela qu'Arendt théorise la violence à partir du phénomène totalitaire, pour précisément cerner son objet d'étude. La violence est avant tout un rapport au monde et à l'autre qui s'inscrit dans des réalités sociohistoriques et qui exige une conceptualisation par idéal-types pour saisir la nature même du phénomène étudié. L'analyse comparée sera par conséquent centrale pour notre étude sociohistorique afin de saisir les caractéristiques du monde contemporain et de la crise civilisationnelle qui la définit. Mais avant tout, nous devons reconnaître l'aporie de toute conception de la société dans les sciences sociales : tout cadre conceptuel de la violence nous révèle une philosophie de l'histoire dont l'interprétation ne peut être que normative et politique

dans une lutte pour définir la réalité, ce qui, du moment que cette chose est reconnue, n'enlève rien à la rigueur de la réflexion théorique.

Ce point doit nous rappeler que la violence doit être nommée pour être, qu'elle n'existe pas en tant que tellemais est le fruit à la fois d'un contexte et d'une lutte de pouvoir. Même les violences extrêmes, pourtant les plus durement et uniformément ressenties, ressortent aussi de cette logique de labellisation. [...] [La] violence n'est donc pas toujours objectivable. Elle est comme tout phénomène social, le résultat d'une lutte de définition entre acteurs poursuivant des intérêts divergents et de ressources dissemblables. [...] N'a pas le pouvoir de nommer qui veut!⁷

Dans un premier temps, pour une conceptualisation préliminaire de notre objet d'étude telle que souvent théorisée dans les sciences sociales, il sera question de la distinction entre la violence physique et la violence symbolique. Nous formulerons une hypothèse qui va structurer l'ensemble de cette thèse. La violence physique est déterminée par de l'imaginaire que l'on doit considérer si l'on veut étudier la psyché des acteurs dans leur rapport au monde. Nous définissons la violence de type culturel comme étant une violence qui est structurée par la culture, comme justification de son utilisation, définition qui sera développée plus loin. Ce n'est donc pas la violence qui imposerait sa logique à la culture mais celle-ci qui l'intègre dans un processus de régulation de la société. Ainsi, la violence symbolique n'est pas toujours un phénomène observable par les sens, ce qui la distingue de la violence physique, par exemple dans des rapports de subordination dans le quotidien ou de domination par les différents cadres institutionnels de la société notamment dans le monde du travail ou dans les rapports homme-femme. Comme le mentionne Régis Debray, la *violence symbolique est plus qu'un fait social*. La violence physique, davantage discernable que la violence symbolique, est en quelque sorte toujours sanctionnée par les lois, notamment celles qui régissent les interactions sociales sur le plan des interdits. Dans ce sens, selon la perspective conservatrice de l'ordre, la loi deviendrait garante d'une

⁷ Xavier Crettiez, *Les formes de la violence*, Paris, La Découverte, 2008, p. 4.

pacification de la société. Il est question d'un fait pleinement social car même dans sa dimension la moins objective, c'est-à-dire dans l'imaginaire, la violence structure les rapports sociaux, les institutions ainsi que la société. Mais toute violence n'est pas nécessairement de l'ordre du politique et n'a pas toujours un effet structurant. C'est pour cette raison que nous allons laisser de côté les drames, de type privé, qui sont cependant eux aussi déterminés par un cadre sociohistorique comme dans le cas de la violence familiale.

Dans un premier temps, il ne s'agira pas d'expliquer la culture par le politique ou les institutions, mais de développer une compréhension sociologique des phénomènes sociaux déterminés par la société selon les périodes historiques. Cela va nous permettre de mieux cerner le problème de l'émergence de la violence politique dans l'histoire. Quel type de violence est relié au politique et quelle forme prend-elle selon les époques? La violence de l'État, en tant que monopole, correspond à la violence légitime dans le cadre d'un ordre moral et/ou juridique. Ainsi, la violence institutionnelle est une donnée sociologique des sociétés historiques définie par un pouvoir centralisé vertical. C'est donc par la violence institutionnelle de l'État que les sociétés historiques vont se distinguer de sociétés mythiques. Il s'agit d'un nouveau type d'autorité politique de celle jusqu'alors connue qui était davantage de l'ordre d'un pouvoir horizontal comme autorité culturelle. Toute forme de pouvoir étatique est, au contraire, de type vertical et s'impose à la société en se distinguant de celle-ci à partir d'une violence fondatrice.

La violence institutionnelle, par sa forme coercitive, diffère de la violence de type culturel notamment dans le cadre du rituel sacrificiel dans les sociétés mythiques, relevant davantage de l'ordre du symbolique que du politique. Le sacrifice n'a pas pour objectif de rétablir la loi mais la norme culturelle. En fait, la norme culturelle est l'équivalent d'une loi primitive dans les sociétés mythiques. À la limite, la violence dans le cadre du rituel sacrificiel pourrait être considérée comme une forme archaïque

de la violence institutionnelle, c'est-à-dire un mode régulateur ou un phénomène permettant de maintenir des normes sociales mais sans la dimension coercitive de l'État sur la société. « Mais le sacrifice n'est pas moins peur du déchaînement par déchaînement. C'est l'opération par laquelle le monde de l'activité lucide (le monde profane) se libère d'une violence qui risquerait de le détruire⁸. » Le pouvoir de l'État n'exclut pas automatiquement la violence de type culturel et, dans les faits, il n'est jamais purement institutionnel. Il peut également instrumentaliser la violence de type culturel pour maintenir une certaine cohésion avec la société. Par exemple, un pouvoir étatique peut recourir au sacrifice pour rétablir la loi, ce que représentent en quelque sorte les exécutions publiques. À chaque époque historique, le mode de régulation de la société se structure sous une forme de domination qui recherche un équilibre entre la violence de type culturel et la violence institutionnelle. En conséquence, l'articulation entre les différentes formes typiques de la violence, particulièrement entre la violence de type culturel et la violence institutionnelle, change selon les contextes sociohistoriques. Il devient alors difficile, voire même impossible, de penser une forme de violence universelle qui traverserait l'ensemble des époques autrement que par des faits comme dans le cas des tabous de l'inceste et du meurtre. Et même là, d'une époque à l'autre et selon les événements, le sens du meurtre change.

Parler d'*une violence de toujours* sans distinction sociohistorique des formes qu'elle a eues dans l'histoire, c'est penser une essence de la violence sans conceptualiser la complexité des différentes réalités culturelles et politiques qui caractérisent les époques tel que nous le démontrent les mythes, l'histoire et la philosophie. Il est donc impossible de trouver une définition objective de la violence qui nous permettrait d'analyser l'ensemble des phénomènes sociaux que nous mettons sous ce vocable. Ainsi pour certains sociologues telque Michel Wieviorka, toute définition de la violence ne serait qu'*un reflet de notre identité morale*, c'est-à-dire un simple point

⁸ Georges Bataille, *La littérature et le mal*, Paris, Gallimard, 1957, p. 144.

de vue subjectif du chercheur. Dans ce contexte, la conscience morale élargirait les phénomènes sociaux que nous pourrions intégrer à ce champ d'études. Mais dans les faits, le rapport du chercheur à son objet d'étude est beaucoup plus complexe que cette simple question d'une conscience morale. « [Ce] n'est pas à nous de demander ce qu'est la violence, mais à la violence de dire qui nous sommes⁹. » Cette idée ainsi exprimée a cependant le défaut de vouloir expliquer l'être, la culture, le monde et la vie par la violence. Selon Yves Michaud, la tâche de donner une définition neutre et objective de la violence ne saurait être le principal objectif d'une étude sur le sujet. « La violence, ce sont non seulement des faits, mais aussi nos manières de les appréhender, de les juger, de les voir – et de ne pas les voir¹⁰. » Pour Philippe Braud, nous pouvons soutenir une définition scientifique du moment que l'on reconnaît l'impossibilité d'une conception neutre qui peut considérer autant le point de vue des victimes, des responsables que des observateurs. Pour la victime, elle est toujours immorale. Pour le responsable, c'est-à-dire l'acteur de la violence, elle défend une cause juste et est, en conséquence, légitime du point de vue moral. Pour produire une analyse objective sur le sujet, nous devons, toujours selon Braud, avoir une définition « scientifique » de celle-ci qui permettrait de délimiter des comportements observables et mesurables.

Dans ce type de définition, la violence doit avoir une dimension physique et ne dépendrait plus du point de vue subjectif du chercheur. Il ne s'agirait donc pas de développer des jugements moraux, politiques ou normatifs, mais de comprendre la violence comme une *contrainte matérielle* dans un cadre de *transactions politiques*. La violence serait observable du fait de l'existence de victimes¹¹. Quoiqu'en dit Braud,

⁹ Mark Hunyadi dans, *Violence d'aujourd'hui, violence de toujours*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2000, p. 229.

¹⁰ Yves Michaud, op. cit., p. 121.

¹¹ « Ainsi s'impose cette conclusion : l'existence d'une souffrance subjectivement vécue, affichée publiquement ou sobrement enfouie, constitue le seul critère possible d'une définition purement clinique de la violence, le seul trait commun à des situations très diverses. S'écarter de cet indicateur,

son approche clinique s'intéresse davantage à la victime. Si nous voulons nous intéresser aux causes de la violence et non pas seulement à ses conséquences, nous devrions porter notre attention aux principaux acteurs de la violence. La prétention de l'approche clinique de la violence, qui caractérise la perspective fonctionnaliste de Braud, omet de considérer le contexte sociohistorique dans lequel émergent le phénomène observé et les formes particulières qu'elle prend à travers les époques. Et ce sens, de la violence, ne se donne jamais par l'observation directe du phénomène ou par les séquelles qu'elle laisse sur les victimes. Mais pour Braud, éviter de considérer la victime comme point de départ aurait pour effet l'*arbitraire idéologique* du politique. Cette perspective a pour principal défaut de ne pas considérer la dimension idéologique du politique par le fait qu'on naturalise la violence institutionnelle et que l'on condamne la violence politique. Il s'agirait, pour une analyse scientifique de la violence, d'éviter toute forme de jugement politique dans les études cliniques, un point de vue qui prétend à une certaine forme de neutralité scientifique mais qui est en réalité un refus de comprendre les acteurs mêmes de la violence. Braud valorise davantage l'analyse de terrain que les études sociohistoriques par exemple.

Cependant, l'analyse de Braud a la qualité de ne pas réduire sa définition de la violence à la dimension physique – il tente également d'intégrer la violence symbolique mais par sa dimension psychologiques, ce qui lui permettra ainsi d'appréhender la victime. « En d'autres termes, le seul élément commun à toutes les formes de violence, c'est le point de vue subjectif de la victime¹². » Cette démarche est toutefois douteuse politiquement par le fait même qu'il faut donner le bénéfice du doute à ceux qui développent un discours victimaire – ce qui dans les faits peut engendrer des situations dans lesquelles des acteurs se présentent comme des victimes pour légitimer leur position politique ou le recours à la violence. Wieviorka opte également pour une approche par les victimes de la violence. « Ainsi, la thématique

c'est formuler des jugements de valeur, au minimum implicites, sur la recevabilité morale ou politique de la violence [...] » Philippe Braud, *Violences politiques*, Paris, Seuil, 2004, p. 19.

¹²Ibid., p. 19.

des victimes ouvre-t-elle la voie à une théorie du sujet¹³. » Pourtant l'état de victime ne révèle rien par rapport à l'identité d'un sujet. Du point de vue de la victime, la violence serait une *négation du sujet*. En fait, par la question de la victime, il traite d'un processus de reconstruction de l'identité par la reconnaissance de l'État dans un contexte hypothétique d'une *décomposition de l'État*.

Bref, la violence ne peut se définir simplement par son principale effet, c'est-à-dire la souffrance, cette chose qui ne peut exister objectivement que par l'expérience personnelle, l'observation directe ou par le témoignage des victimes. L'approche clinique, telle que proposée par Braud, et le souci victimaire de Wieviorka démontrent de nombreuses lacunes pour une étude de la violence. La souffrance n'est pas une réalité toujours objectivement vérifiable car la mort ne peut témoigner et les victimes du meurtre n'ont que leur cadavre comme trace de la violence. De plus avec la question de la douleur, on risque de produire une forme de relativisme qui nous amène à juger des événements du passé, selon notre sensibilité contemporaine¹⁴. Françoise Héritier opte également pour ce type de définition de la violence qui serait de l'ordre d'une approche subjective.

Appelons violence toute contrainte de nature physique ou psychique susceptible d'entraîner la terreur, le déplacement, le malheur, la souffrance ou la mort d'un être animé; tout acte d'intrusion qui a pour effet volontaire ou involontaire la dépossession d'autrui, le dommage ou la destruction d'objets animés [...]¹⁵

Il doit nécessairement y avoir une victime pour qu'il y ait de la violence. Mais peut-on réduire notre conception et notre analyse aux effets de la violence dans les sociétés

¹³ Michel Wieviorka, *La violence*, Paris, Hachette, 2005, p. 103.

¹⁴ « On observe d'autre part que les seuils de perception de la douleur et de tolérance à la douleur varient selon les individus et, semble-t-il, en fonction des conditions culturelles selon lesquelles s'est formée l'identité de chacun. » Jean-Pierre Peter, « Connaissance et oblitération de la douleur dans l'histoire de la médecine », dans Françoise Héritier (dir.), *De la violence I*, Paris, Odile Jacob, 2005, p.373.

¹⁵ Françoise Héritier, « Réflexion pour nourrir la réflexion », dans Françoise Héritier (dir.), *De la violence I*, op. cit., p. 17.

contemporaines pour simplement développer une conscience victimaire qui répond à la réalité des sociétés libérales ? Dans cette perspective, la question de la violence deviendrait simplement un problème de reconnaissance des victimes, donc une question éthique, juridique et historique. La victime doit se reconnaître en tant que victime, ce qui devient complexe dans des situations d'aliénation¹⁶. Mais cette perspective subjective de la violence ne fait pas l'unanimité. Pour un chercheur tel que Yves Pedrazzini, il faut éviter ce point de vue victimaire pour saisir pleinement la dimension sociale, culturelle et politique de la violence. « [Il] n'y a pas de violence "en soi" car tout acte, violent ou non, est toujours situé socialement, historiquement et territorialement. Mais la tentation d'isoler le sujet pour le traiter à part est une pratique à la mode¹⁷. » Pour saisir notre objet d'étude d'un point de vue de l'anthropologie politique, nous devrions davantage prendre comme témoignage celui des bourreaux en tant que produit de la société et dont la violence a eu un impact sur la structure et le devenir même de la société¹⁸. « La violence est autant une construction sociale qu'un fait¹⁹. » Il faut valoriser une perspective dialectique de la question qu'une approche clinique si nous voulons développer une compréhension sociohistorique du sujet.

¹⁶ Dans le film de Las von Trier, *Manderlay* (2005), ce fait est très bien illustré. Les esclaves, au moment de leur libération, ne semblent pas comprendre le sens de cet acte et vivent cet événement comme quelque chose de négatif et non pas comme la possibilité d'un nouveau commencement. Ce qui veut dire, comme dans l'exemple de la caverne de Platon, qu'il n'est pas acquis que les individus aliénés apprécient le fait de se libérer de leurs chaînes. « Ne penses-tu pas qu'il sera embarrassé, et que les ombres qu'il voyait tout à l'heure lui paraîtront plus vraies que les objets qu'on lui montre maintenant? » Platon, *La République*, trad. Robert Bacou, Paris, Flammarion, 1966, p. 274. Du point de vue de la victime, mieux vaut parfois subir cette aliénation que la liberté.

¹⁷ Yves Pedrazzini, *La violence des villes*, Paris, Écosociété, 2005, p. 101.

¹⁸ L'ouvrage de l'historien Harald Welzer, par exemple, opte pour une approche psychosociale des exécuteurs de la violence. Harald Welzer, *Les exécuteurs. Des hommes normaux aux meurtriers de masse*, trad. Bernard Lortholary, Paris, Gallimard, 2007.

¹⁹ Yves Pedrazzini, op. cit., p. 106.

Dans le cadre de cette thèse, nous allons considérer diverses conceptions et constructions théoriques de la violence avancée par les sciences sociales qui analysent une pluralité de phénomènes sociaux selon des choix qui nous révèlent la dimension idéologique ou contre-idéologique de toute théorie. La conception de la violence dans les sciences sociales comme objet d'étude nous révèle des débats théoriques selon diverses perspectives normatives qui délimitent des phénomènes selon des conceptions idéologiques de la réalité. Décider d'analyser le phénomène à partir de la victime est purement un point de vue normatif et non une perspective neutre ou scientifique. Cet exercice de circonscrire diverses théories dans une conception critique des sciences sociales et de la société peut être appliqué à d'autres objets d'études que la violence. Mais à partir de la violence, nous pouvons déduire certaines théories générales de la société tant sur le plan de la culture, des institutions politiques que de la réalité systémique du monde contemporain.

La violence, par sa dimension symbolique, serait propre à la nature humaine et devient un moyen pour un sujet ou une collectivité de s'objectiver dans le monde. La violence devient ainsi une forme objective de la volonté des individus ou d'un groupe sur d'autres individus, groupes ou même sur le monde matériel, la nature et la société. Elle peut également être un moyen de défense. Et cette violence est rendue possible par une *ouverture de l'être-au-monde* qui prend la forme d'une quête pour la liberté au détriment d'autrui et de la société. La violence s'impose comme réalité historiquemais également ontologique. « Car la liberté des loups est la mort des agneaux²⁰. » La violence est un rapport de domination sur la vie. Elle procure un sentiment de puissance à l'acteur de la violence sur sa victime et, dans certains cas, sur la société et le monde. « [Seule] la mort des autres donne tout son sens à notre propre survie. L'illusion de l'immortalité se nourrit de voir mourir les autres²¹. » Ce sentiment de puissance que procure la violence à travers la souffrance ou la mort de

²⁰ Wolfgang Sofsky, *L'ère de l'épouvante*, trad. Robert Simon, Paris, Gallimard, 2002, p. 14.

²¹Ibid., p. 17.

l'autre et qui produit un fantasme d'immortalité peut également devenir une *force de destruction sociale*. « L'homme tue pour survivre aux autres²². » Ce sentiment d'immortalité ne concerne pas seulement l'individu mais toutes formes de communautés imaginaires comme le peuple ou la nation qui, pour survivre, doit se protéger des menaces intérieures et extérieures, concrètes ou imaginaires, pour garantir une stabilité dans le temps présent et une perspective dans l'avenir. Dans l'histoire de l'Occident, depuis la Grèce antique jusqu'à aujourd'hui, cette logique de la défense de la cité, d'un empire ou de la nation peut également entraîner l'expansion territoriale qui, à travers la guerre, prend la forme d'une violence systémique.

Notre objet d'étude sera abordé du point de vue de la sociologie critique dans le cadre de l'histoire de l'Occident depuis sa fondation mythique dans la Grèce antique. En ce qui concerne la problématique de cette thèse, nous allons développer notre analyse au-delà de la dimension sociohistorique; il sera également question du rôle de l'idéologie dans la pratique des sciences sociales. Comment la violence est-elle conceptualisée? Quels sont les faits sociaux visés par les différentes conceptions de la violence? Et quelle est la portée normative des différentes conceptions idéologiques de la violence? Le problème du politique dans les sciences sociales sera central pour déterminer différentes perspectives normatives et problématiser notre objet d'étude dans le cadre d'un débat sur le monde moderne et le totalitarisme.

On distingue trois différentes approches de la violence dans les sciences sociales : l'interactionnisme symbolique (perspective individualiste), le fonctionnalisme (perspective institutionnelle) et le point de vue critique (perspective holiste). Chacune de ces approches développe une conception particulière de la violence, du monde et de l'histoire, engendrant par le fait même, pour chacune d'entre elles, une conceptualisation idéologique ou contre-idéologique originale du politique et de la société. Les différentes perspectives normatives nous permettent de définir et de

²²Ibid., p. 18.

comprendre différents types de phénomènes sociaux mais sans nécessairement développer une théorie générale de la société. Il faut, de notre point de vue, dépasser l'interactionnisme symbolique et le fonctionnalisme dans leur conception de la violence pour développer une théorie critique qui nous permettra de comprendre les nouvelles formes contemporaines du phénomène ainsi que les enjeux politiques qui y sont reliés. Mais il faut également dépasser la perspective holistique en tant que forme de déterminisme historique pour réintégrer le sujet de la violence en tant qu'acteur politique. Bref, pour une conception critique de la violence, nous devons produire une forme de synthèse des différentes théories pour démontrer leur point fort ainsi que les limites de chacune.

La littérature sur laquelle nous porterons principalement notre attention remonte aux cinquante dernières années. À la suite des publications de l'ouvrage d'Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme*, s'est développé un champ d'étude en sciences sociales qui aborde la question de la violence politique dans sa dimension anthropologique mais également en tant que phénomène civilisationnel. Ce champ d'études a notamment été influencé dans les décennies suivantes par les écrits de René Girard qui développe une conception mimétique de la violence. Il existe pareillement un ensemble disparate d'écrits sur la violence dans les sciences sociales notamment en psychologie, au niveau des études de terrain ou clinique, qui peut également impliquer l'observation directe. Nous allons délaissé l'ensemble de ce type d'études – inspiré notamment par l'approche de l'École de Chicago en sociologie²³ – malgré la pertinence pour notre problématique de certains sujets abordés par les études de terrain telles que, par exemple, la délinquance, la violence dans les relations de travail, la violence urbaine ou la question des enfants soldats. Nous nous intéresserons davantage au problème de la violence dans l'histoire ainsi qu'aux interprétations théoriques produites dans divers champs d'études par les

²³William Foote Whyte, *Street Corner Society. La structure sociale d'un quartier italo-américain*, Paris, trad. Jacques Destrade, La Découverte, 2007.

sciences sociales : la sociologie, les sciences politiques, l'histoire, l'anthropologie et la philosophie. Comme il est question d'aborder la violence dans le cadre de la civilisation occidentale à l'aide d'idéaux-types, plusieurs problématiques complémentaires peuvent également être traitées, par exemple la question de la technique et son impact sur la société à travers notamment la révolution industrielle, le progrès et la guerre.

Notre approche pour aborder la violence comme objet d'étude sera déterminée par deux angles d'analyse, celui de l'idéologie et de l'histoire. Il sera donc question de la philosophie de l'histoire qui se retrouve dans les différentes perspectives normatives dans la pratique des sciences sociales. Par exemple, le refus de penser son objet d'étude par une perspective historique est en lien direct avec une conception de la fin de l'histoire qui caractérise la postmodernité. Par cette idéologie, qui reconnaît une autorité des systèmes sur les diverses réalités anthropologiques, la violence politique est condamnée à une forme d'archaïsme. La violence, de manière générale, est comparée à un phénomène mécanique (Girard) ou même biologique²⁴, uniforme dans l'histoire, condamnable d'un point de vue moral mais qui considère comme une chose essentielle l'émergence de la violence institutionnelle dans l'évolution des sociétés. On tient trop souvent pour acquise l'idée que la violence institutionnelle protégerait la société des instincts animaux de l'humain et que sans elle, aucun ordre civilisationnel ne serait possible. Nous pouvons en quelque sorte déduire que la violence institutionnelle, pour l'idéologie, fait partie d'un processus naturel dans l'évolution des sociétés au contraire de la violence politique, interprétée comme une forme archaïque soumise à un *instinct de mort* (Thanatos) au détriment d'un *instinct de vie* (Éros) de conservation qui s'incarnerait dans une politique civilisationnelle.

L'analyse de la violence politique et de la modernité dans les sciences sociales est un bel exemple qui nous démontre cette posture non critique adoptée de manière

²⁴ Francis Fukuyama, *La fin de l'Homme. Les conséquences de la révolution biotechnique*, trad. Denis-Armand Canal, Paris, La Table Ronde, 2002.

générale en Occident depuis les événements de mai 68²⁵. Pour comprendre la modernité, selon Michel Wieviorka, il faudrait distinguer deux manières de concevoir la violence. La première perspective donne une légitimité à la violence révolutionnaire telle que dans le marxisme ou dans la conception théorique de Georges Sorel²⁶. Ainsi, du point de vue conservateur, le politique encouragerait une violence de masse qui a été souvent interprétée comme l'élément explicatif d'un état de désordre ou l'origine même du totalitarisme. Ce type de conception de la violence révolutionnaire ne peut considérer les diverses conceptions syndicalistes, marxistes et même fascistes de la violence comme une réplique ou une réponse à la violence systémique de l'économie-politique à l'origine d'une *crise de la modernité*. Pour Engels par exemple, la violence proviendrait davantage des réalités économiques du monde matériel et ne serait pas le moteur de l'histoire, mais son aboutissement à travers la lutte de classes qui, par la violence, doit accélérer le processus transformationnel de la révolution²⁷. Bref, le marxisme et le fascisme auraient eu en commun, serait la volonté de remédier à la crise politique provoquée par la modernisation accélérée des sociétés libérales.

De manière générale, l'idéologie dominante, qu'elle soit conservatrice ou libérale, croit que la violence, malgré l'intensité des événements marquants de l'histoire, a régressé dans notre civilisation avec le développement de la raison et l'évolution des mœurs (Elias)²⁸, un fait qui est difficilement contestable. Cependant, cette conception

²⁵ « La période considérée présente ainsi un caractère charnière et ambivalent : commencée par une contestation globale, unique depuis la dernière guerre, qui favorise la réactivation de l'idéologie révolutionnaire, elle se clôt par un retour spectaculaire des acteurs vers la " sphère privée " et leur désenchantement souvent hostile vis-à-vis de la pensée marxiste. Tout en mobilisant des références et un discours hérités du siècle dernier, elle préfigure des valeurs et des thèmes revendicatifs inédits qui se retrouveront, plus tard, dans ce qui sera appelé les " nouveaux mouvement sociaux ". Elle renvoie de la sorte à une " sociologie des mutations ", c'est-à-dire à l'étude des " changements qui assurent le passage d'une structure sociale à une autre " (Georges Balandier). » Isabelle Sommier. *La violence politique et son deuil. L'après 68 en France et Italie*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 19.

²⁶ Georges Sorel, *Réflexion sur la violence*, Paris, Marcel Rivière et Cie, 1972.

²⁷ Friedrich Engels, *Le rôle de la violence dans l'histoire*, trad. Paris, Éditions sociales, 1962.

²⁸ Norbert Elias, *La civilisation des mœurs*, trad. Pierre Kamnitzer, Paris, Calmann-Lévy, 1973.

d'une société non violente omet étrangement la violence institutionnelle de l'État et son évolution. Mais cette omission n'est pas un hasard dans le contexte d'une guerre contre le terrorisme. Wieviorka peut justifier cette approche en défendant l'hypothèse d'un affaiblissement de l'État dans sa pratique du monopole de la violence : *passage à l'État post-wébérien*. « [La] violence y revêt, plus qu'hier, des formes et des significations infra-politiques, économiques, d'un côté, et méta-politiques, religieuses, d'un autre côté [...] »²⁹ » C'est dire en quelque sorte que le terrorisme vient déstabiliser le monopole de la violence de l'État. Comme la violence politique, le terrorisme ne serait aucunement un phénomène structurant ou significativement porteur d'un sens démocratique défini par un cadre communicationnel pouvant permettre un échange dans un environnement institutionnel. « Car désormais la notion même de " société " semble contestable tant fait défaut un principe central de structuration conflictuelle [...] »³⁰ » L'idée de société dépendrait donc d'une structure des conflits que seul l'État semble pouvoir garantir.

La violence politique deviendrait l'antithèse du sujet démocratique et le terrorisme, un artefact archaïque. « Le sujet, pour nous, ne procède ni de droits politiques, ni d'une contestation au sein d'un rapport social de domination [...] ni d'une communauté [...] en amont de l'action, il est une exigence [...] de produire sa propre existence »³¹. » Par conséquent, Wieviorka développe une approche individualiste d'un phénomène sociologique aussi complexe que la violence politique pour en quelque sorte se distinguer d'une analyse telle que développée par l'approche fonctionnaliste de Sorel qui conceptualise consciemment une position normative par rapport aux conflits politiques de son époque reliés principalement au mouvement syndical et au droit de grève. Il condamne tout mouvement de grève hors du cadre juridique des sociétés démocratiques comme une forme de violence. « [Si] tout n'est pas négociable dans un conflit, celui-ci est le contraire de la violence, qui ferme l'espace

²⁹ Michel Wieviorka, op. cit., p. 20 et 21.

³⁰Ibid., p. 23.

³¹Ibid., p. 286.

de la discussion et du débat au profit de la rupture ou du seul rapport de force³². » La grève générale, comme action collective menant à l'absence de négociation, serait un exemple d'une violence politique hors de tout cadre communicationnel encadré par le juridique comme mode de régulation des conflits dans les sociétés démocratiques.

Tout conflit doit se résoudre dans la communication, encadré par des règles juridiques, au contraire d'une grève générale illégale. C'est entre autres pour éviter la violence que l'on a reconnu et encadré le droit de grève. Le conflit doit donc être déterminé par le cadre juridique des sociétés libérales sans quoi on taxe le mouvement social et politique de violent. Mais cette rhétorique de la communication est proprement un point de vue libéral et idéologique qui enlève toute légitimité au sujet de la révolte et cela, même quand il est pacifique. C'est quand un sujet, qui exige une légitimité par une reconnaissance politique, se retrouve dans le refus ou l'impossibilité d'une communication qu'il se retournerait vers la violence ou tout simplement la grève. Ainsi la violence serait « le non-conflit, la rupture, la fin de la relation³³. » Mais en fait, sans le mentionner, Wieviorka soulève la question de la légitimité de la violence de l'État en la considérant comme acquise et en évitant de traiter de certains problèmes politiques centraux liés à la pratique d'une autorité institutionnelle. Nous devons donc distinguer certains phénomènes liés à la notion de violence pour produire une conception théorique beaucoup plus complexe et subtile que ce que nous propose Wieviorka en réduisant le phénomène de la violence au cadre juridique et communicationnel des institutions étatiques des sociétés démocratiques et libérales.

Pour définir la violence institutionnelle comme violence coercitive, nous devons recourir à la notion de force pour conceptualiser la chose du point de vue de la raison d'État et du pouvoir. Françoise Héritier produit une distinction entre les concepts de *violation*, *violence* et *violent*. La violation consiste à enfreindre une loi, un règlement

³² Michel Wieviorka dans, *Violence d'aujourd'hui, violence de toujours*, op. cit., p. 93.

³³ Ibid., p. 98.

ou de s'attaquer à un interdit ou une chose sacrée comme dans l'exemple du concept grec d'*hybris* signifiant la démesure qui vient déstabiliser la norme, donc remettre en question le cadre culturel dans lequel devraient se produire les échanges symboliques. La violation est définie par le problème de la légitimité d'une action selon un cadre culturel (ou juridique) qui détermine la norme. La violence ferait référence à la force utilisée sous la forme d'une agression contre quelqu'un ou quelque chose. Et le violent est celui qui agit avec force. « La force est bourgeoise, la violence est prolétarienne enseignait G. Sorel³⁴. » La violence politique est une forme de contre-pouvoir contre le monopole de la violence légitime d'un État bourgeois et les normes imposées par ses institutions. Cependant, pour Françoise Héritier, ce type d'analyse peut légitimer le fascisme qui valorise le recours à la violence collective. C'est donc déduire que toute forme de violence politique serait en réalité potentiellement du fascisme. Pour Sorel, il s'agit tout au contraire de développer un rapport de force par la grève en s'attaquant à la *violence instituée* pour permettre ainsi à la masse de se défendre contre la force de l'État comme mode de domination de la bourgeoisie sur la société. Mais pour Héritier, il faut catégoriquement rejeter tout désir à la violence révolutionnaire comme prétention à la transformation de la société. « Les rêves de perfection sont un autre genre de violence. Il est prudent d'arracher la politique à l'absolu³⁵. » Mais la violence que défend Sorel n'amène pas systématiquement au fascisme ni à un absolu. Il s'agirait d'une conception de la politique en tant que lieu de légitimité d'une élite (ou d'une classe sociale) sur la société que la grève vient contester par un nouveau type de projet de société comme antithèse de ce qui nous est proposé par l'idéologie. Dans ce sens, la violence révolutionnaire ne serait que le début d'un nouveau cycle de la violence institutionnelle. Historiquement, ce que l'on doit retenir de la violence révolutionnaire qui s'est produite avec la Révolution française, c'est que la violence provenant du peuple ou de la masse peut devenir un

³⁴ Françoise Héritier, op. cit., p. 19.

³⁵ Georges Sorel cité par Françoise Héritier, Ibid., p. 21.

danger réel à l'ordre politique et une menace concrète à l'existence des élites. Comme l'a écrit l'historien marxiste Eric J. Hobsbawm :

La Révolution française a révélé la puissance du peuple d'une façon qu'aucun gouvernement ne s'est jamais autorisé à oublier – ne serait-ce que par le souvenir d'une armée improvisée de conscrits non entraînés, mais victorieux de la puissante coalition formée par les troupes d'élite les plus expérimentées des monarchies européennes³⁶.

Les auteurs auxquels nous allons nous référer dans cette thèse ont été sélectionnés autant pour leur centralité dans l'histoire des idées, que leur importance dans une discipline académique ou l'originalité de leur pensée. Notre étude se conclura par les conceptions théoriques qui se retrouvent dans la polémique entre Walter Benjamin et Carl Schmitt notamment celui sur la question de l'*état d'exception* et de la légitimité de la violence. En effet, ce débat entre ces deux penseurs, qui va encadrer l'ensemble de la démarche de cette thèse, a défini philosophiquement des enjeux théoriques sur la violence politique toujours pertinents de nos jours. Qu'est-ce qu'une violence légitime de l'État et comment peut-elle se justifier d'un point de vue moral et éthique? Quel est, en conséquence, le sens de l'histoire dans le contexte moderne des révolutions et de la guerre? Dans le monde contemporain, suite au débat entre ces deux intellectuels, le problème philosophique que pose le droit au plan pragmatique ne fait plus de doute. « La loi est aussi tentation de transgresser la loi³⁷. » La question de la violence légitime et de son lien avec un *état d'exception* sera l'aporie centrale de cette thèse par laquelle l'autorité divine finit par se confondre avec la raison d'État dans le monde moderne. Ce concept d'autorité qui permet de légitimer un état d'exception est remarquablement résumé par Alexandre Kojève.

³⁶ Eric J. Hobsbawm, *Aux armes, historiens. Deux siècles d'histoire de la Révolution française*, trad. Julien Louvrier, Paris, La Découverte, 2007, p. 123.

³⁷ Rüdiger Safranski, *Le Mal ou le théâtre de la liberté*, trad. Valérie Sabathier, Paris, Grasset, 1999, p. 21.

On sera quitte d'appliquer à l'homme ce qu'on va découvrir en Dieu. Et c'est précisément si Dieu n'est qu'un « mythe » que l'analyse de l'Autorité « divine » est en fait une analyse de l'Autorité « humaine » : sans s'en rendre compte, l'homme projette en Dieu ce qu'il découvre – plus ou moins inconsciemment – en lui-même, de sorte qu'on peut l'étudier en étudiant « son » Dieu³⁸.

Cette perspective de Kojève sur l'Autorité peut caractériser un idéal-type de la violence défini par Max Weber par le concept de *monopole de la violence* que nous traiterons sous l'angle d'une *violence légitime* et que nous allons catégoriser selon l'idéal-type de la *violence institutionnelle* qui prend une nouvelle forme avec l'État moderne. Mais les nouvelles formes de la violence systémique ne peuvent cependant pas se réduire à cette seule dimension qu'est la violence institutionnelle. La violence que nous nommerons systémique représente le fondement même de l'émergence du capitalisme, de l'impérialisme et de la globalisation des marchés. Un type de violence qui se distingue de la simple violence institutionnelle qui a caractérisé les sociétés prémodernes. Et à la distinction de la violence institutionnelle, la violence systémique ne peut être au fondement d'aucun ordre social car il s'agit d'une violence qui a pour conséquence la négation de la société par la *raison instrumentale*³⁹. En fait, sa seule finalité est la régulation systémique, qui ne se réfère à aucune réalité anthropologique, et dont l'objectif ultime est la reproduction d'un système de domination. La violence systémique est même un élément intégral de cette économie politique. Cette violence, à la distinction de la violence de type culturel et institutionnelle, ne peut produire aucune norme. En outre, elle ne serait plus aucunement un moyen mais une fin en soi. C'est dire que cette violence serait encore davantage du côté de la puissance que la violence institutionnelle, dont le pouvoir se définit toujours anthropologiquement dans un rapport dialectique à la société. Le pouvoir en tant qu'entité se distingue de la

³⁸Alexandre Kojève, *La notion de l'autorité*, Paris, Gallimard, 2004, p. 54.

³⁹Max Horkheimer et Theodore W. Adorno, *La dialectique de la Raison*, trad. Éliane Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974.

société et diffère par le fait même de la puissance comme élément de négation de toute forme anthropologique et ontologique de la réalité.

Dans une perspective weberienne, la violence légitime n'est pas le contraire de l'ordre mais elle en constitue, au contraire, un fondement. Elle ne s'oppose pas aux normes mais y fait constamment référence⁴⁰.

Pour mieux saisir l'enjeu d'une telle thèse, rappelons le titre d'un colloque qui se déroula à Genève en 1999 et qui donna lieu à un ouvrage collectif, et qui exprime clairement l'ambiguïté de certaines études sur la violence dans les sciences sociales : *Violence d'aujourd'hui, violence de toujours*. Ce titre est notamment inspiré de l'analyse produite par René Girard sur le sujet, celle d'une culture universelle de la société qui serait démontrable à partir d'une étude des mécanismes mimétiques de la violence chez les individus. La violence est peut-être universelle à toutes les sociétés, mais elle se distingue à chaque époque par son rôle et sa manière de structurer le monde, et, d'un point de vue théorique, comme phénomène social nous permettant de décrire les modes de régulation et de reproduction de la société. Avec Girard, au début des années 60, la violence comme objet d'étude s'autonomise pour devenir une forme d'anthropologie, une explication universelle de la culture. Il utilise la violence comme élément d'analyse pour expliquer la totalité de la condition humaine. Nous nous distinguerons de cette perspective en défendant l'idée que la violence est fondamentale pour une institution comme l'État, mais qu'elle est secondaire pour certaines réalités sociales telles que la famille et même pour toute forme d'autorité symbolique. Nous allons même jusqu'à considérer comme délirante l'idée que l'origine du vivre ensemble reposerait sur une violence fondatrice. En d'autres mots, la violence n'a toujours été qu'un moyen, et jamais une fin dans l'histoire. La violence, au-delà de tout idéal-type, dans sa dimension existentielle, c'est-à-dire

⁴⁰ Alain Brossat, *Le corps de l'ennemi. Hyperviolence et démocratie*, Paris, La fabrique, 1998, p. 165.

politique, peut également être considérée comme un moyen de se faire justice ou de se venger dans un contexte de non-reconnaissance d'un sujet ayant droit à la dignité.

Nous pouvons considérer l'hypothèse d'une violence fondatrice des sociétés comme une forme de mémoire à l'origine d'un mythe, d'une autorité, d'un pouvoir centralisé ou institutionnalisé, mais d'expliquer le fondement du lien social uniquement à partir de cette interprétation de l'histoire relève de l'idéologie. L'idée d'une fondation historique implique l'émergence d'un pouvoir ou d'une institution dans le contexte d'une crise de l'autorité mythique ou traditionnelle à laquelle ce pouvoir ou cette institution tente de remédier, par un acte de violence fondatrice à l'origine duquel il est question d'un nouvel ordre culturel et politique imposé à la société par une élite autoritaire. La violence de l'État a notamment pour but de réaffirmer les fondations du pouvoir dans des moments de contestation ou de crise de son autorité. Dans ces périodes, l'autorité a le choix entre renoncer à son pouvoir ou recourir à la violence pour défendre l'État contre ceux qui contestent sa légitimité et parfois son existence. Dans ce sens, l'autorité ne peut se définir par la violence car elle y recourt seulement quand elle entre en crise afin de renforcer sa légitimité.

Au niveau de l'analyse conceptuelle de la violence dans les sciences sociales, chaque perspective idéologique ou contre-idéologique a pour origine une position normative par rapport à la légitimité de la violence de l'État ou de la violence politique. Comme il s'agit des sciences sociales, le fait de le reconnaître n'enlève rien à la valeur objective de l'analyse – la neutralité axiologique étant impossible excepté pour ceux qui ont le pouvoir ou l'arrogance de déclarer l'incarner. La neutralité axiologique n'a aucun lien avec la reconnaissance de certains faits sociaux objectifs ou de certaines problématiques sociologiques. Il nous reste qu'à considérer notre analyse dans le cadre d'un ensemble d'études de diverses tendances théoriques et ainsi permettre la possibilité de démontrer les avantages et les limites de chacune des positions normatives que sont les perspectives individualistes, institutionnelles et holistes en

sciences sociales. Toute théorie qui se prétend critique doit se confronter aux diverses conceptions théoriques et même les intégrer dialectiquement dans sa propre démarche intellectuelle.

Cette thèse de doctorat sera divisée en cinq chapitres. Dans le premier chapitre, nous allons traiter des différents modèles idéal-typiques des modes de régulation et de reproduction de la société (traditionnel, moderne et postmoderne) inspirés de Freitag ainsi que des formes de la violence qui y sont associés (violence de type culturel, institutionnelle et systémique). Ainsi, nous allons pouvoir déterminer le caractère normatif de chaque forme de la violence. Dans le second chapitre, il va être question du rôle central de l'idéologie dans la pratique des sciences sociales. Chaque perspective idéologique ou contre-idéologique va se concentrer sur une seule forme de la violence. Cependant, seule une perspective critique développe une synthèse de chacune des formes de la violence. Nous allons donc démontrer les avantages et les limites de chaque approche sociologique (individualisme, fonctionnalisme et holisme).

Dans le troisième chapitre, il sera question de la conception idéologique de la violence dans l'œuvre de René Girard. Nous allons démontrer la richesse descriptive de sa théorie en ce qui concerne les mécanismes mimétiques de la culture et de la violence. Nous allons également saisir les limites d'une telle approche pour développer une conception sur le nouveau rôle de la violence qui émerge avec le mode de régulation dominant des sociétés historiques. Et de fait, sa conception de la violence serait déterminée par l'interactionnisme symbolique, c'est-à-dire une perspective qui se limite aux interactions entre les individus, structurées et donc déterminées par la violence de type culturel, sans élaborer de conception particulière pour la violence institutionnelle qui émerge dans l'histoire avec l'État et sans aucune considération pour la violence systémique.

Dans le chapitre suivant, nous allons aborder la question de la violence du point de vue de l'anthropologie politique pour conceptualiser les transformations civilisationnelles reliées à l'apparition de la violence institutionnelle dans l'histoire. Ainsi, nous allons pouvoir distinguer ce qui caractérise les sociétés archaïques des sociétés historiques au niveau du mode de régulation de la société notamment dans leur rapport à la mort.

Et finalement, dans le dernier chapitre, nous allons traiter de la violence politique en tant qu'enjeu civilisationnel à l'ère moderne. Dès la deuxième moitié du XIX^e siècle, les sociétés européennes subissent un processus accéléré de l'urbanisation qui transforme les cadres sociaux par notamment le développement de grandes villes cosmopolites. Il s'agit autant d'une transformation quantitative – par une augmentation effective au plan démographique et en ce qui concerne la production de masse causée par le développement de la technique et l'industrialisation – que d'une transformation qualitative – dans l'expérience de la vie quotidienne, le travail, dans notre rapport au monde et les représentations sociales des acteurs. Nous allons également démontrer les transformations de la violence institutionnelle avec l'État moderne mais également dans son mode systémique à travers le développement de l'économie politique qui caractérise le capitalisme et qui entraînerait la civilisation occidentale vers des guerres qui auront un impact irréversible sur les sociétés.

De nos jours, l'idéologie dominante a tendance à interpréter la violence politique comme une forme archaïque de l'être sans volonté de saisir la réalité complexe des acteurs qui optent pour ce moyen dans des conjonctures sociopolitiques particulières. En conséquence, nous revenons au débat moderne de Rousseau, qui consiste à déterminer ce qui corrompt le monde – la violence systémique de la réalité contemporaine ou la violence politique des groupes qui revendiquent une reconnaissance dans l'ordre symbolique de la société ? En ce sens, nous allons prendre une position normative non pas pour la violence d'un sujet politique mais

pour une sociologie compréhensive qui conceptualise la réalité selon une complexité dialectique déterminée par une anthropologie politique de la domination tout en considérant que le désir de libération peut entraîner une nouvelle forme d'aliénation et d'oppression.

CHAPITRE I

MODES DE RÉGULATION ET DE REPRODUCTION DE LA SOCIÉTÉ ET FONDEMENT ONTOLOGIQUE DE LA VIOLENCE

Nous partons du postulat qu'une certaine unification des rapports sociaux est produite et reproduite en permanence dans la réalité sociale elle-même, à travers différentes élaborations, telles que des normes culturelles, des doctrines, des lois, des décisions politiques⁴¹.

1.1 Science, idéaux-types et modèles explicatifs de la société

Il y a deux manières distinctes de considérer le monde contemporain : penser la société soit en termes de rupture anthropologique ou de continuité dans l'histoire. Pour cette thèse, nous allons opter pour le premier choix, celle d'une mutation anthropologique qui peut se démontrer par une analyse de la violence et de son rôle dans le mode de régulation et de reproduction des sociétés. Par le recours à des idéaux-types, l'intention théorique est de « schématiser la réalité pour la rendre appréhendable⁴² ». Sans qu'il soit question d'un déterminisme civilisationnel, il s'agit de développer des *modèles explicatifs* qui peuvent nous aider dans notre compréhension sociologique d'un ensemble de phénomènes sociaux disparates tout en cernant les caractéristiques culturelles et institutionnelles d'une société. Mais cette approche a des limites, la réalité étant toujours plus complexe qu'un modèle théorique. « [II] s'agit de théories globales des transformations historiques pour

⁴¹ Yves Bonny, op. cit., p. 20.

⁴² Ibid., p. 93.

lesquelles aucune validation empirique ultime ne peut être espérée⁴³.» Cependant, ces idéaux-types ne sont pas que des éléments explicatifs du point de vue sociohistorique. D'un point de vue de l'idéologie, les différentes perspectives théoriques de la violence nous révèlent la dimension politique qui se retrouve dans les diverses conceptions. Selon l'idéologie adoptée dans la pratique des sciences sociales, le chercheur aura toujours tendance à mettre l'accent sur un idéal-type particulier de la violence. Certaines conceptions vont normaliser l'état de crise civilisationnelle du monde contemporain selon une philosophie de l'histoire évolutive qui devrait nous mener inexorablement vers une pacification des sociétés. Par exemple, l'hypothèse d'un adoucissement des mœurs dans les sociétés occidentales pour expliquer notamment le recul de la violence politique est une analyse qui ne considère le phénomène qu'au niveau des interactions sociales. Le cadre normatif pour interpréter la violence s'impose alors comme vérité par la naturalisation du phénomène en tant que fait explicatif total de l'existence sociale et politique.

La culture serait ainsi qu'une réponse à un état originel déterminé par les mécanismes mimétiques qui structurent les interactions sociales (René Girard). Dans cet exemple, les considérations sur le monde contemporain sont de toute évidence politiques par le fait même que l'analyse ne peut considérer, volontairement ou pas, la violence institutionnelle de l'État dans sa dimension coercitive et encore moins la violence systémique de l'économie politique et de la guerre. Les différentes conceptions de la violence dans les sciences sociales sont des interprétations sur l'essence ontologique de culture ou de la société qui offrent, comme cadre analytique, soit la structure symbolique des échanges, le rôle régulateur des institutions du pouvoir et de l'État, ou la réalité systémique du monde contemporain.

Seule la perspective critique en sociologie, tel que nous allons le constater dans cette thèse, construit son objet d'étude à partir de l'ensemble des théories pour synthétiser

⁴³Ibid., p. 94.

et dépasser les diverses perspectives théoriques. Mais les études qui prétendent recourir à une réelle rigueur dite « scientifique » s'opposent à toute perspective critique, étant de l'ordre de « l'idéologie »⁴⁴. Selon Freitag, ces perspectives typiquement idéologiques se seraient développées dès la première moitié du XIX^e siècle avec notamment l'émergence des sciences sociales et le positivisme d'Auguste Comte et tout au long du XX^e siècle avec le néo-positivisme. La « science » s'opposerait à l'autoritarisme totalitaire que représentaient les espérances utopiques de la modernité, au nom d'un ordre civilisationnel structuré par le droit libéral, mais sans pour autant saisir les mutations majeures qu'entraîne le l'État moderne, l'industrialisation et la modernisation sur l'organisation de la société, ainsi que l'impact de l'économie politique sur les conditions matérielles d'existence et la structure idéologique de la société.

Comme nous l'avons mentionné dans l'introduction, les concepts idéal-typiques de la violence qui sont développés dans cette thèse sont inspirés des formes idéal-typiques de la société développées par Michel Freitag. Il y a trois modes de régulation et de reproduction de la société qui engendrent trois formes ontologiques de la violence : traditionnel, moderne, et postmoderne⁴⁵. La première forme idéal-typique, la société traditionnelle, est caractérisée par le *mode de régulation et de reproduction culturel-symbolique*. La *violence de type culturel* définit ce premier mode de régulation et de reproduction de la société. Ce type de violence caractérise les sociétés mythiques ainsi que, dans une moindre mesure, les sociétés dites « traditionnelles ». Yves Bonny donne la définition suivante de la tradition : « [Un] ensemble d'institutions sociales assurant le rétablissement du sens lorsque des conflits émergent, tels que des rituels, des procédés magiques, des sacrifices, des conseils d'anciens. Le récit mythique

⁴⁴ « Comme tout positiviste, Schumpeter est un moraliste qui tient en réserve sa " théorie ", à l'encontre des faits qui la contredisent, le concept d'idéologie, l'idéologie pouvant toujours être personnifiée soit dans les adversaires intellectuels de cette théorie, soit dans tous ceux qui refusent de se soumettre à la réalité dont elle fait la promotion en prétendant seulement la décrire. » Michel Freitag, *L'oubli de la société*, op. cit., p. 289.

⁴⁵ Ibid.

contribue également à la stabilisation du sens⁴⁶. » Nous allons problématiser la question de la violence dans la culture selon le fait religieux et en distinguant deux perspectives théoriques.

1.2 Idéaux-types et analyses comparées

Une première conception de la culture, celle de Girard, considère que l'étude de la violence des sociétés archaïques, par le phénomène mimétique, nous permettrait de développer une compréhension des mécanismes de la violence contemporaine. La seconde conception de la culture, que nous utiliserons ici, nous provient de la conception durkheimienne de la religion. C'est par cette seconde conception que nous pouvons développer la thématique d'une *crise de la culture* (Arendt) dans le monde contemporain. Il s'agit alors, par une critique de l'anthropologie religieuse de Girard, de développer une anthropologie politique qui considère autant la dimension symbolique qu'institutionnelle de la violence. Malgré un certain intérêt anthropologique pour l'œuvre de Girard au plan descriptif, sa thèse ne peut aucunement nous permettre d'analyser, comme nous allons le démontrer dans le troisième chapitre, notre deuxième catégorie idéal-typique de la violence qui émerge avec le pouvoir, les institutions politiques et l'histoire : la *violence institutionnelle*.

La violence que nous désignons comme institutionnelle est en fait ce qui distinguerait, chez Theodor W. Adorno, le mode de régulation des sociétés mythiques des sociétés historiques⁴⁷. La violence institutionnelle se caractérise par une dialectique entre le pouvoir et la société. Ce type de violence se situe autant sur le plan de la violence physique que symbolique. La violence devient ainsi, avec les sociétés historiques, au centre du mode de régulation politique de la société. Mais

⁴⁶ Yves Bonny, op. cit., p. 144.

⁴⁷ Dans le récit de l'Occident, c'est le récit homérique qui représenterait cette nouvelle réalité historique qui cherche à se distinguer du récit mythique. « [L']univers vénérable du monde homérique chargé de sens apparaît comme le produit de la raison organisatrice détruisant le mythe, justement en vertu de l'ordre rationnel dans lequel elle le reflète. » Max Horkheimer et Theodore W. Adorno, op. cit., p. 58.

dans les sociétés traditionnelles, à la différence des sociétés modernes, les communautés gardent une certaine autonomie par rapport aux institutions du pouvoir et à l'État. Le rôle de la violence, comme le mode de régulation des sociétés, change avec l'émergence d'un pouvoir autonome, un phénomène qui s'intensifiera tout au long de l'histoire jusqu'à l'ère moderne où la violence institutionnelle va finir par se confondre avec la société – passage à la violence systémique. L'autorité institutionnelle, dans les sociétés traditionnelles, se distingue de la réalité symbolique des sociétés mythiques comme volonté pour se dissocier des modes culturelles d'existences de ce type de reproduction de la société. Dans l'histoire, le mode de régulation institutionnel va progressivement intégrer à sa logique l'ensemble des actions significatives au mode de reproduction culturel-symbolique de la société à l'aide de l'idéologie.

L'intégration des pratiques sociales dans le fonctionnement de la société et dans la récurrence de ses structures est ainsi assurée par l'intégrité du système symbolique commun auquel tous les membres de la collectivité réfèrent normativement l'ensemble de leurs actions, et ceci par la seule médiation du sens qui est conféré à chacune d'elles en son accomplissement même. On peut donc dire qu'en ce modèle, la structure – sémantique – du système symbolique est isomorphe à la structure pratique des rapports sociaux, et que chacune médiatise la reproduction de l'autre⁴⁸.

Les sociétés historiques se distinguent des sociétés mythiques par un pouvoir (ou une autorité) qui va, progressivement tout au long de l'histoire, s'autonomiser de la société et structurer l'organisation sociale notamment par des interactions sociales qui deviendront impersonnelles et qui, du point de vue fonctionnaliste, vont permettre de produire une séparation conceptuelle entre la collectivité et/ou l'individu et la société. Cette distinction dans la socialité est conceptualisée dans la sociologie classique, au XIX^e siècle, par les notions allemandes de *Gemeinschaft* et de *Gesellschaft* (Ferdinand Tönnies), c'est-à-dire la distinction entre le concept de communauté et

⁴⁸ Michel Freitag, *L'oubli de la société*, op.cit., p. 126 et 127.

celui de société, ou par la conception durkheimienne entre la *solidarité mécanique* et la *solidarité organique*⁴⁹. Toute civilisation historique se distingue des sociétés mythiques et peut être considérée comme moderne par rapport à ce qui la précède. Le sujet dans l'histoire est donc toujours moderne et développe une conscience de soi par rapport au passé. Cependant, dans les sociétés mythiques, il est déjà question d'un mode de régulation complexe des rapports sociaux *proto-politique* et *proto-institutionnel* qui caractérise le mode de reproduction culturel-symbolique en tant qu'*objectivation de cette structure globale de la société*⁵⁰.

Selon Freitag, le type de mode de régulation des rapports sociaux et de reproduction des sociétés mythiques se distingue des sociétés de pouvoir au niveau de l'existence d'une violence politique. « Entre la référence mythique et les orientations significatives-normatives immédiatement intériorisées, on pouvait donc tout au plus parler de tension, mais pas encore parler d'antinomie formelle⁵¹. » Toute forme de modernité dans une société ne peut alors avoir lieu que par le développement d'institutions du pouvoir. Cette nouvelle dimension dans l'organisation de la société implique que la réalité n'est plus simplement structurée par des relations sociales engendrées par les pratiques quotidiennes et la vie en communauté. Il s'agit d'un *mode de régulation et de reproduction politico-institutionnel* distinct des sociétés organisées par une culture mythique caractérisée par l'absence de rapport de domination institutionnalisée⁵². Avec l'émergence de l'État comme pouvoir centralisé

⁴⁹ Émile Durkheim, *De la division du travail social*, Paris, PUF, 2007.

⁵⁰ « Si l'échange représente la forme profane du sacrifice, ce dernier apparaît déjà comme le modèle magique de l'échange rationnel, un stratagème permettant aux hommes de dominer les dieux; ces dieux sont détrônés par le système même qui permet de l'honorer. » Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, op. cit., p. 63 et 64.

⁵¹ Michel Freitag, *Dialectique et société 2. Culture, pouvoir, contrôle. Les modes de reproduction formels de la société*, Montréal, Éditions Saint-Martin, 1986, p. 162.

⁵² « Aucune autorité, de classe ou d'État, ne vit le jour avant de nombreux millénaires après les débuts de l'agriculture. Vers 4 000 av J.-C., une "différenciation significatives" dans "la richesse était presque totalement absente", et même dans la "période préhistorique" (vers 3 000 ans av. J.-C.), rien ne nous indique que "le processus de stratification sociale fût allé très loin" ». Chris Harman, *Une histoire populaire de l'humanité. De l'âge de pierre au nouveau millénaire*, trad. Jean-Marie Guerlin, Québec, Boréal, 2012, p. 29.

entre les mains d'une élite, les sociétés historiques instituent un autre type d'altérité que celle qui prévalait dans les sociétés mythiques. « [Un] rapport d'asymétrie entre *dominants et dominés*, lequel comporte en même temps sa propre stabilité [...] et un certain degré d'autonomie des agents ou acteurs sociaux qu'il met en présence⁵³. » Le pouvoir dans les sociétés historiques, à la distinction des sociétés mythiques, devient une *instance ontologique transcendante* extérieure à la communauté. Mais dans les sociétés traditionnelles, il existerait toujours une autonomie de la communauté – ou de la culture – que le pouvoir doit reconnaître pour se maintenir en tant qu'autorité. Le pouvoir doit considérer la réalité culturelle de la société par le fait même que les pratiques significatives des acteurs dans le collectif sont relativement autonomes du pouvoir.

Les sociétés traditionnelles comportent donc une tension, aménagée de différentes manières, entre d'un côté l'instance du pouvoir et l'ensemble des autonomies sociales qu'il doit sanctionner, et de l'autre, entre le monde des divinités de la religion officielle et celui de la démonologie et de la magie populaire. Elles doivent habituellement s'accommoder de ce dualisme dans la mesure où le pouvoir n'y détient pas de capacité législative et ne peut y prétendre être la source du contenu du droit, mais seulement le garant de sa forme⁵⁴.

Pour le mode de régulation traditionnel, nous allons parler d'une *violence institutionnelle* d'un premier niveau. Les représentants du pouvoir ont un devoir de responsabilités politiques envers la société, par exemple contre les agressions provenant de l'extérieur, et de rendre possibles des espaces d'autonomies à la communauté, pour qu'ils soient reconnus et respectés en tant qu'autorité⁵⁵. La

⁵³ Michel Freitag, *Dialectique et société 2. Culture, pouvoir, contrôle. Les modes de reproduction formels de la société*, Op. cit., p. 172.

⁵⁴ Michel Freitag, *L'oubli de la société*, Op. cit., p. 196 et 197.

⁵⁵ « Quand les États conquis sont, comme je l'ai dit, accoutumés à vivre libres sous leurs propres lois, le conquérant peut s'y prendre de trois manières pour s'y maintenir : la première est de les détruire; la seconde, d'aller y résider en personne; la troisième, de leur laisser leurs lois [...] » Nicolas Machiavel, *Le prince et autres écrits politiques*, trad. J. V. Péries, Montréal, L'Hexagone/Minerve, 1982, p. 271. Dans les trois cas soulevés par Machiavel, seul le premier exemple, celui d'une violence

violence institutionnelle implique un rapport au monde original qui doit légitimer une morale politique tout en respectant, selon des niveaux relatifs à chaque société, la structure culturelle des communautés. À la distinction de la violence institutionnelle des sociétés traditionnelles, l'État moderne ne va pas se justifier par la défense de la communauté mais comme garant légitime de la forme civilisationnelle que doit prendre la société. Le monde moderne implique un deuxième niveau de la violence institutionnelle, en transition vers la violence systémique, à ne pas confondre avec la modernité politique.

Dans ce que l'on nomme la *raison moderne*, « les structures symboliques du monde vécu font l'objet d'une réflexivité systématique guidée par la recherche du consensus sur la base du meilleur argument⁵⁶. » Mais le problème central que pose la modernité à la suite de l'effondrement de l'autorité traditionnelle, c'est que la société ne peut être déterminée simplement par l'idée d'un consensus « généralisé » qui devient en réalité une idéologie dominante qui instrumentalise soit l'État et/ou la démocratie électorale représentative selon les intérêts politiques et économiques d'une élite : *le pouvoir est ailleurs*. Le consensus est en réalité imposé du haut vers le bas à partir d'une logique pragmatique découlant de l'économie politique, qui transforme la politique en administration du pouvoir de l'argent favorisant le *suffrage des marchés*⁵⁷ et la gouvernance des sociétés. Cette réalité du pouvoir moderne est produite dans un moment de transition vers notre troisième idéal-type qui déterminera notre dernière forme de la violence, de type dit systémique, par son *mode de régulation et de reproduction décisionnel-opérationnel* qui caractérisera les sociétés postmodernes.

exterminatrice, ne répond pas à l'idéal-type de la violence institutionnelle dans les sociétés traditionnelles. Les sociétés prémodernes ont pu subir la violence exterminatrice qui ne répond à aucune logique d'autorité. Cette forme de violence génocidaire est en quelque sorte une forme archaïque de la violence systémique.

⁵⁶ Yves Bonny, *Sociologie du temps présent. Modernité avancée ou postmodernité*, Op. cit., p. 140.

⁵⁷ Luciano Canfora, *La nature du pouvoir*, trad. Jean-Claude Zylberstein, Paris, Les Belles Lettres, 2010.

Ce troisième type de mode de reproduction postmoderne émerge progressivement à l'époque moderne dans le contexte de la révolution industrielle, des conquêtes coloniales et du développement du capitalisme. La tendance expansionniste du système économique capitaliste et du système politique de l'État-moderne prend la forme d'une *violence systémique* organisée contre les communautés (l'ennemi intérieur) et les autres sociétés (le non-civilisé, le barbare, l'ennemi extérieur). Pour comprendre les transformations du monde contemporain, nous allons développer l'hypothèse que l'une des caractéristiques de ce type de violence est d'éliminer toute forme de dimension anthropologique de la société entendue comme réalité ontologique fondée sur une tradition et une structure du monde axée sur des rapports d'altérité menant à un système structuré par des échanges symboliques et politiques. La violence systémique se dépersonnalise et ne s'inscrit dans aucune structure symbolique qui nous permettrait de conceptualiser un type d'interrelations sociales comme rapport symbolique significatif qui définirait la société en tant que réalité ontologique. Elle n'implique aucune forme d'altérité, il serait même question d'une négation de l'autre en tant que réel ontique et du grand Autre comme réalité ontologique, ce qui engendre une crise des représentations sociales chez les acteurs de la violence.

D'un point de vue phénoménologique, cette violence se caractérise également par le développement des technologies et par l'industrialisation des sociétés qui transforment, par la technique, notre rapport aux choses et au monde. La violence en tant qu'action d'un sujet, dans certains cas notamment la guerre, devient comparable à l'aliénation de l'ouvrier sur la chaîne de montage caractérisée par Marx comme la perte du sens de la finalité des choses. La violence systémique serait une négation du sujet en tant qu'être moral, rationnel et acteur d'une agressivité soutenue par une conscience de soi ou du monde. Le cas type serait l'exemple classique du pilote d'avion qui largua la bombe nucléaire sur Hiroshima et dont Günther Anders a amplement analysé le problème. Le pilote, qui ne faisait que répondre à des ordres

militaires, ne pouvait réaliser que ce qu'il exécutait aurait un impact irrémédiable pour l'humanité⁵⁸. Ce qui caractériserait ce type de violence, c'est que les centres de décisions sont très loin du lieu des événements. Le pilote devient un simple exécutant dont l'ordre n'exige aucune capacité de jugement, que des habiletés techniques, celui de piloter un avion et de larguer une bombe. Anders conceptualise comme une *horrible banalité de l'horreur* dans laquelle le *bon père de famille* (Arendt) devient l'exécuteur de cette violence organisationnelle et le témoin complice et, paradoxalement, impuissant d'un désastre humain et écologique⁵⁹.

Une réflexion conceptuelle par idéal-type exige un travail de vigilance en ce qui concerne l'application des concepts selon des périodes et même des événements particuliers de l'histoire. L'idéal-type n'est pas une forme pure de déterminisme que nous pouvons retrouver dans la réalité, ce qui exige une prudence par rapport aux conclusions que nous pouvons développer sur l'actualité notamment envers la postmodernité qui ne doit aucunement être interprétée comme une forme de finalité pour l'humanité et encore moins comme une fatalité, mais comme une tendance forte des civilisations actuelles. Ce n'est que par cet idéal-type que nous pouvons tenter d'expliquer les divers phénomènes totalitaires et non à partir de celui de la modernité. Le fait que nous ne pouvons pas retrouver de modèle pur empiriquement, cela nous

⁵⁸ Günther Anders, *Hiroshima est partout*, trad. Ariel Morabia et Denis Trierweiler, Paris, Seuil, 2008. L'historien Howard Zinn, qui fut un volontaire dans les bombardements américains lors de la Seconde Guerre mondiale, témoigne de cette réalité. « Il en va d'ailleurs ainsi pour ceux qui larguent des bombes, comme ce bombardier que j'étais, installé sous la verrière en plexiglas d'un B-17, les yeux rivés au viseur, observant les éclats de lumière fusant des cibles touchées, mais ne voyant nul être humain et ne percevant aucun cri, à l'abri du sang et totalement inconscient de la possibilité que, en dessous, des enfants soient en train de mourir, de devenir aveugles, de perdre un bras ou une jambe. » Howard Zinn, *La bombe. De l'inutilité des bombardements aériens*, trad. Nicolas Calvé, Montréal Lux, 2011, p. 16.

⁵⁹ À propos de la société allemande durant la Seconde Guerre mondiale par rapport aux camps d'extermination : « Il est sans doute vrai qu'ils étaient des milliers à savoir; mais justement, ils ne « réalisaient » pas, parce qu'il était d'emblée exclu d'entreprendre quoi que se soit pour s'y opposer. Ils continuaient donc à vivre comme si de rien n'était. Et c'est exactement ce que nous faisons, bien que nous « sachions » qu'il y a la bombe. » Günther Anders, *De la bombe et de notre aveuglement face à l'apocalypse*, trad. P. Charbonneau, France, Titanic, 1995, p. 77. Cette thématique est également traitée par Hannah Arendt dans *Les Origines du totalitarisme et Eichmann à Jérusalem*, Paris, Gallimard, 2002.

démontre la complexité du monde social et la difficile tâche à laquelle doivent se confronter les sciences sociales quand il est question de conceptualiser la réalité.

Chacune des formes typiques de la violence qui est développée dans cette thèse peut être associée à des périodes particulières de l'histoire. Mais la dynamique de chacune d'elle se transforme également selon les époques et les sociétés avec l'évolution de l'organisation sociale, et plus particulièrement le rapport entre la violence de type culturel et la violence institutionnelle. L'objectif n'est donc pas de donner une définition unidimensionnelle de la violence notamment à partir de la perspective de la victime comme dans l'approche clinique, mais de rendre compte de multiples réalités sociologiques et politiques qui sont beaucoup plus complexes que les faits positifs en soi, notamment en démontrant les limites de certaines conceptualisations théoriques. L'objectif comme mentionné dans l'introduction, n'est donc pas de donner une définition définitive de la violence qui engloberait l'ensemble des phénomènes sociaux que l'on retrouve sous ce vocable, mais de développer un appareillage conceptuel et une approche sociohistorique dont l'objectif est de développer une compréhension sociologique du monde contemporain par l'approche idéal-typique qui nous permet, d'un point de vue méthodologique, d'analyser les phénomènes sociaux selon l'analyse comparée.

CHAPITRE II

POUVOIR ET IDÉOLOGIE, L'HYDRE AUX MILLES TÊTES

L'idéologie, ça ne se passe pas là où l'on croit, dans la sphère des idées⁶⁰.

2.1 Phénomène religieux, religion et idéologie

L'idéologie est souvent associée à un phénomène de croyance du même ordre que la religion, à une forme quelconque de dogmatisme ou de schisme des idées mais au niveau politique. Cependant, nous devons distinguer l'idéologie de la religion malgré le fait que les deux phénomènes exigent du symbolisme et que le religieux peut être instrumentalisé par le pouvoir jusqu'à s'y confondre. C'est ce type de religion reliée au pouvoir que Karl Marx dénonçait comme étant *l'opium du peuple* et qu'il confondait péjorativement avec l'idéologie. Cependant, les phénomènes religieux ne peuvent être conceptualisés simplement comme une métaphysique de *représentations formelles* comme l'est l'idéologie malgré le fait que les deux phénomènes participent à un renversement de la réalité par une réification des choses et du monde. L'idéologie serait, selon Paul Ricoeur, une question qui nous aide à définir le problème du pouvoir⁶¹. Le phénomène religieux doit être conceptualisé comme un

⁶⁰Régis Debray, *Critique de la raison politique ou l'inconscient religieux*, Paris, Gallimard, 1981, p. 157.

⁶¹« Marx nomme ce transfert au capital le *fétichisme de la marchandise*. Nous avons l'impression que l'argent produit quelque chose, qu'il existe une productivité des choses elles-mêmes, alors que ce qui existe en réalité, c'est uniquement la productivité des travailleurs. Ma question est la suivante : ne faut-il pas élaborer une théorie parallèle de la plus-value, non plus en relation au travail mais au pouvoir? » Paul Ricoeur, *L'idéologie et l'utopie*, Paris, Seuil, 1997, p. 267.

élément anthropologique essentiel pour les sociétés, ce qui n'est pas le cas pour l'idéologie malgré sa prétention de parler au nom d'une totalité.

L'idéologie ne devient centrale pour le mode de régulation qu'avec les sociétés historiques et devient prédominante pour l'organisation sociale et politique seulement avec l'émergence progressive des sociétés modernes, c'est-à-dire il y a environ 400 à 500 ans. Le phénomène religieux dans les sociétés traditionnelles ne doit pas être appréhendé comme une simple idéologie, mais une *forme a priori de la sociabilité* structurée par des croyances qui peuvent, du moment où elles sont instrumentalisées politiquement, soutenir une doctrine, une idéologie et/ou un pouvoir. Qu'il soit idéologique ou non, c'est-à-dire contre-idéologique, le phénomène religieux permet l'élaboration de structures symboliques et institutionnelles de la société à travers des pratiques concrètes et significatives. Mais le fait religieux comme pratique culturelle significative qui donne sens au lien social, à distinguer de la religion en tant que croyance collective instituée, précède toujours le pouvoir et en conséquence, il ne peut être question d'une idéologie à l'origine de la culture malgré l'exigence d'une croyance en une structure symbolique du monde comme fondement anthropologique de la condition humaine. « De la croyance on ne peut rien affirmer d'universel et de nécessaire sinon que l'acte de croire est universel et nécessaire [...] »⁶² La fonction symbolique de l'idéologie peut se confondre avec le phénomène religieux par rapport à la possibilité de l'existence d'un « nous », c'est-à-dire une identité distinctive qui caractérise chaque société comme entité. Par contre, l'origine de la culture ou de la société ne peut être le pouvoir par le fait même que le phénomène religieux précède toujours les institutions politiques en tant que souveraineté qui se distingue du collectif. Mais nous devons reconnaître, comme réalité phénoménologique commune entre le fait religieux et l'idéologie, la fonction du mensonge dans la structure symbolique des représentations de la société et du monde. En résumé, nous ne pouvons déduire les sociétés mythologiques à partir d'une perspective

⁶² Régis Debray, op. cit., p. 180.

institutionnelle, mais le contraire est envisageable et même nécessaire pour comprendre l'évolution vers les sociétés de pouvoir.

Le symbolisme, en tant que structure imaginaire, permet la représentation de la réalité comme rapport à l'autre et au monde, et par la croyance à un grand Autre. La structure symbolique, dans son mode de régulation culturelle, fonctionne par la capacité de catégoriser le monde par des distinctions ontologiques entre un ici et un ailleurs, le monde des vivants et des morts et, entre le sacré et le profane. Ces réalités culturelles existaient avant même qu'il soit question d'un pouvoir centralisé et vertical. L'émergence de l'État transforme le mode de solidarité sociale en produisant une élite qui se dissocie de la communauté en imposant à celle-ci une stratification de la société notamment, dans la Grèce antique, entre les citoyens libres et les esclaves. D'un point de vue de l'anthropologie politique, le phénomène religieux dans les sociétés préhistoriques n'impliquerait pas à l'origine des rapports de pouvoir hiérarchisés (ou verticales) comme dans les sociétés étatiques. Dans ce sens, il serait plus pertinent de considérer les différences entre les époques que les éléments communs pour caractériser l'évolution de la violence comme rapport de force et de domination. Selon les époques et le type de société, le phénomène religieux prend des formes phénoménologiques différentes comme pour l'autorité, le pouvoir et les divers phénomènes de la violence dans l'histoire. Par exemple, la violence collective dans le cadre d'un rituel sacrificiel n'a pas de lien avec celle qui se produit dans le contexte de la guerre ou des mouvements de masse. Des réalités sociologiques qui font référence à des phénomènes sociaux particuliers et dont les similitudes, au niveau de l'analyse comparée, peuvent devenir secondaires par rapport à ce qui les caractérise en tant que réalité anthropologique distincte. L'idéologie, en tant que phénomène de l'histoire, inexistante dans les sociétés mythiques, n'a pas exactement le même rôle selon les sociétés et les époques.

L'idéologie, du point de vue d'une analyse anthropologique, a toujours été un élément central des sociétés historiques. Dans l'histoire, elle ne va prendre un rôle prédominant qu'à partir de l'ère moderne. La fonction de l'État moderne n'est pas seulement celle d'être un *appareil coercitif* comme le conceptualisait Lénine. Il implique également une dimension idéologique pour encadrer, par un discours de vérité, les diverses institutions sociales et politiques dont la fonction est de reproduire le mode de régulation du pouvoir sur la société. Dans les écrits de jeunesse de Marx, l'idéologie n'est pas simplement reliée à une forme de croyance. L'idéologie est le résultat de l'organisation du monde matériel qui engendre une *distorsion* de la réalité entre le sujet et l'objet, entre les pratiques et les représentations sociales, qui a pour conséquence ontologique l'aliénation des individus et la réification de la société. Les ouvriers, par exemple, ne possédant plus les moyens de production, au contraire des artisans, sont dépossédés de leurs outils et se retrouvent aliénés du produit de leur propre travail et de leur vie en général⁶³. Cette problématique de l'aliénation du monde du travail s'applique également au problème de la violence. Comme dans le cas du travail, est-ce que le sujet de la violence détient le sens et la finalité de son action? L'aliénation du monde du travail se généralise dans la violence systémique du monde contemporain.

2.2 Aliénation et réification idéologique de l'idéologie

L'idéologie se situerait, selon le langage marxiste, dans la superstructure que sont les diverses institutions sociales, politiques et culturelles de la société. Mais est-ce que l'idéologie est déterminée par l'infrastructure comme le pensent les marxistes? Nous allons répondre à cette question par l'exemple du processus d'aliénation des individus causé par la révolution industrielle et la société de masse. Chez Marx, le travail, à travers la fétichisation de la valeur, et la marchandisation du monde deviennent la

⁶³ « L'appropriation de l'objet se révèle à tel point être une aliénation que plus l'ouvrier produit d'objets, moins il peut posséder et plus il tombe sous la domination de son propre produit, le capital. » Karl Marx, *Écrits de jeunesse*, trad. Kostas Papaioannou, Paris, Quai de Voltaire, 1994, p. 334.

principale cause de l'aliénation moderne. Cependant, avec le développement de la société de masse, l'aliénation passe du travail, comme dans le cas observé par Marx avec les ouvriers lors de la première révolution industrielle, à la consommation de masse qui caractérise la *seconde révolution industrielle*⁶⁴. Le monde industriel observé par Marx n'est plus le même que le monde post-industriel et le rôle de l'idéologie change par rapport à la réification de la réalité postmoderne produite dans le cadre des démocraties libérales. Cette deuxième révolution industrielle, qui débute dans la décennie qui précède la Seconde Guerre mondiale à la suite de la crise économique de 1929 – notamment avec le fordisme – est appuyée, après la guerre, par une troisième révolution industrielle, de nature cybernétique. Ainsi, les conditions d'aliénation que Marx analyse à la suite de la première révolution industrielle ne seraient qu'un moment de transition vers la réification postmoderne de la société de masse. À la distinction de l'analyse marxiste, dans les modes de reproduction de la société chez Freitag – et non plus seulement de production comme chez Marx –, l'idéologie aurait en réalité un plus grand rôle à jouer dans le mode de régulation que celui d'être simplement déterminé par l'infrastructure économique, tel que conceptualisé par les marxistes.

L'un des objectifs de Marx a été de saisir les rapports de domination tels qu'institués par l'économie politique sur la société pour conceptualiser, notamment par la théorie de la valeur, les effets de la révolution industrielle sur la réalité sociale. L'idée d'aliénation sera reprise par l'anthropologue allemand Arnold Gehlen mais dans un sens où ce n'est plus, comme pour les marxistes, l'économie politique ou l'infrastructure économique qui serait le fondement du phénomène. La culture et les

⁶⁴ « Dans le capitalisme avancé, l'amusement est le prolongement du travail. Il est recherché par celui qui veut échapper au processus du travail automatisé pour être de nouveau en mesure de l'affronter. » Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, op. cit., p. 145. Mais ce concept de seconde révolution industrielle a été davantage produit par Günther Anders qui réintègre la notion de réification par le travail et de son impact sur le monde symbolique et la violence au plan civilisationnel. Günther Anders, *L'obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle* (1956), trad. Cristophe David, Paris, Ivrea, 2002.

institutions qui forment la superstructure de la société chez les marxistes seraient davantage à considérer que les réalités matérielles de l'économie-politique produites par le développement du capitalisme. « L'homme ne peut assurer qu'*indirectement* une relation *durable* avec lui-même et ses semblables, il ne peut se retrouver qu'au terme d'un détour, en s'aliénant d'où les institutions⁶⁵. » Avant l'émergence de l'État dans l'Antiquité, le collectif en tant qu'*institution imaginaire* produit déjà une réification de la réalité⁶⁶. Cette réification n'est pas d'ordre institutionnel mais culturel dans les sociétés mythiques et traditionnelles. L'évolution civilisationnelle ne saurait être une forme de déterminisme comme l'est la vie biologique selon les théories institutionnalismes, dans la lignée des études anthropologiques de l'Anglais Bronislaw Malinowski⁶⁷. L'idéologie a précisément pour rôle de reproduire un imaginaire collectif qui rend inéluctables les institutions à l'origine de l'aliénation des individus et du processus de réification de la société.

C'est par cette perspective critique de la *philosophie anthropologique* de Gehlen, notamment développée par Cornelius Castoriadis, que nous devons problématiser la question de la reconnaissance politique que procure le statut de « citoyen » dans les démocraties libérales. Ce statut est déterminé par la capacité des individus d'intégrer le système tant politique qu'économique ainsi que divers environnements formant un ensemble de sous-systèmes. La capacité des individus de développer des réseaux sociaux d'influence leur permet d'acquérir une *conscience de soi*⁶⁸ et une *éthique des*

⁶⁵ Arnold Gehlen cité par Rüdiger Safranski, op. cit., p. 102 et 103.

⁶⁶ « Pourquoi imaginaire? Parce que je tiens que l'histoire humaine, donc aussi les diverses formes de société que nous connaissons dans l'histoire est essentiellement définie par la création imaginaire. Imaginaire, dans ce contexte, ne signifie évidemment pas fictif, illusoire, spéculaire, mais position de nouvelles formes, et position non déterminée mais déterminante; position immotivée, dont ne peut pas rendre compte une explication causale, fonctionnelle ou même rationnelle. » Cornelius Castoriadis, *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe IV*, Paris, Seuil, 1996, p.159.

⁶⁷ Bronislaw Malinowski, *Pour une théorie scientifique de la culture*, trad. Pierre Clinquart, Paris, Maspero, 1970.

⁶⁸ La conscience de soi est un concept hégélien repris par l'interactionnisme symbolique en sociologie. George Herbert Mead, *L'Esprit, le soi et la société* [1934], trad. Daniel Cefaï et Louis Quéré, Paris, PUF, coll. Le lien social, 2006.

*responsabilités*⁶⁹. L'idéologie est véhiculée par des acteurs sociaux comme *agents d'intégration* – ou d'exclusion – qui ont pour objectif une médiation symbolique, par les institutions, pour soutenir et valoriser un ordre social et politique selon des rapports entre dominants et dominés qui finissent par se confondre avec les normes, l'autorité, la société et l'État. Régis Debray va conceptualiser l'aliénation par la notion de *violence symbolique* qui serait *plus qu'un fait social*, un phénomène relié à l'existence même de la société en tant que réalité produite par l'idéologie. Pour Pierre Bourdieu, cette violence symbolique est directement reliée à la reproduction des institutions dont la réalité empirique ne peut être saisie qu'à partir d'une *anthropologie comparative*⁷⁰. L'aliénation a nécessairement un lien avec les institutions qui n'est pas, à la distinction de Gehlen, de l'ordre d'une nécessité anthropologique mais un fait historique du monde moderne. Le devoir de responsabilité envers la société représente bien cette violence symbolique par laquelle l'individu ne s'appartient plus. C'est ce même devoir éthique qui transforme les individus en complices du système et de sa violence.

À la distinction de la violence symbolique, la violence physique est une forme particulière de rapport au monde qui peut être observable. Ses conséquences sont beaucoup plus évidentes à observer comme phénomène que la violence symbolique. Par exemple, le combat est un fait empirique structuré par un mode d'altérité transformé en un « jeu » dont les règles sont reconnues par les acteurs de la violence. Par le combat encadré juridiquement ou par des règles, il est question d'un conflit symétrique. La violence symbolique se distingue de la violence physique comme conflit par le fait qu'elle n'implique pas nécessairement un rapport direct à l'autre –

⁶⁹ « On sait d'après les notes manuscrites qui ont servi de point de départ à la conférence sur la politique, que Weber avait tout d'abord nommé *Machtethik* (éthique du pouvoir) ce qu'il rebaptisa, après correction, éthique de la responsabilité. » Catherine Colliot-Thélène, « Préface », dans Max Weber, *Le savant et le politique*, trad. Catherine Colliot-Thélène, Paris, La Découverte, 2003, p. 52.

⁷⁰ « Et il peut ainsi repérer les différences réelles qui séparent tant les structures que les dispositions (les hiatus) et dont il faut chercher le principe non dans la singularités des natures – ou des *âmes* – mais dans les particularités d'histoires collectives différentes. » Pierre Bourdieu, *Raisons pratiques, sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, 1994, p. 17.

ce qui rend complexe la dénonciation de ce type de violence dont la seule preuve ou démonstration demeure l'épineuse question de la santé mentale. La violence symbolique peut se produire avec la complicité même des acteurs qui la subissent. Elle peut également être une violence que l'individu s'inflige à soi-même. Certaines personnes peuvent s'imposer une violence à partir d'un idéal existentiel proposé, à travers la culture, par la société ou en réaction au cadre normatif de celle-ci comme dans le cas du suicide chez Durkheim⁷¹.

Nous devons constater, à la suite de Gelhen, que l'individu dépend du groupe pour se constituer comme sujet et doit nécessairement abandonner une partie de sa « liberté » dans son rapport à l'autre et aux institutions. Une réalité de la culture qui sera également constatée par Debray : « [Un] effet de l'aventure anthropologique, qui impose à l'homme le détour par un autre pour devenir lui-même⁷². » Mais le problème chez Gelhen, c'est que toute forme d'altérité doit nécessairement passer par les institutions. Dans un langage systémique, cela veut dire qu'il ne peut y avoir de salut pour l'individu à l'extérieur du système. Cette conception de la société en tant que système va être radicalisée par Niklas Luhmann, un étudiant de Gelhen : « On peut cependant également observer un tel problème dans les théories constitutionnelles qui enseignent que la Constitution est destinée à consacrer la distinction entre l'État et la société, alors que cette même distinction est considérée aujourd'hui comme de plus en plus obsolète⁷³. » L'individu est soumis à la raison collective qui finit par se confondre avec celle de l'État. Selon la théorie des systèmes, la raison instrumentale dans le monde contemporain n'aurait plus besoin de l'idéologie car la société finit par se confondre avec la logique systémique (cybernétique, théories de l'information, de la communication et de l'évolution). La question de l'aliénation et de la réification de la société devient, pour la théorie

⁷¹ Émile Durkheim, *Le suicide*, Paris, PUF, 2007.

⁷² Régis Debray, op. cit., p. 212.

⁷³ Niklas Luhmann, *Politique et complexité*, trad. Jacob Schmutz, Paris, Les Éditions du Cerf, 1999, p. 42.

systémique, de l'ordre de la métaphysique. La théorie des systèmes est en fait une idéologie qui accuse toutes les perspectives contre-idéologiques d'être elles-mêmes idéologiques.

La société, d'un point de vue de la phénoménologie et en tant que réalité ontologique productrice d'un sens culturel à l'origine d'une cohésion d'ensemble, a pour visée civilisationnelle de mettre à l'abri *l'être de l'étant*. « Autoconservation, autorégulation, autoproduction sont les trois propriétés distinctives des systèmes vivants⁷⁴. » Nous devons considérer la question culturelle d'un sens symbolique de la vie indépendamment de la logique systémique. La violence de type culturel, à la distinction des deux autres formes de violence et en tant que logique, fait partie de la vie en communauté et n'est pas une chose distincte, contradictoire, voire extérieure à la société. C'est tout le contraire de la dimension coercitive de la violence institutionnelle ou systémique dont les principales victimes sont toujours les communautés. Ce sens de l'existence par la violence est déterminé, dans un premier temps, par le mythe dans les sociétés primitives, un univers métaphysique orienté vers le passé. « Le mythe n'est pas seulement structuré, il est structuraliste. Ce n'est pas un simple produit de la pensée symbolique, c'est le processus de symbolisation rendu visible en tant que processus⁷⁵. » Dans les sociétés historiques, le sens normatif de la violence se déplace vers le politique comme mode d'action ouvert vers l'avenir. Selon Horkheimer et Adorno de l'École de Francfort, l'émergence du politique comme réalité institutionnelle est directement liée au développement de la Raison. « L'essence de la Raison est l'alternative, aussi inéluctable que la domination⁷⁶. » Ils retracent l'émergence de la Raison et de l'histoire à travers les récits homériques. Comme il fut mentionné précédemment, la production de l'histoire, en tant que récit, serait toujours inspirée par la structure du mythe des sociétés primitives. Mais à la

⁷⁴ Régis Debray, op. cit., p. 238.

⁷⁵ René Girard, *La voix méconnue du réel. Une théorie des mythes archaïques et modernes*, Paris, Grasset, 2002, p. 68.

⁷⁶ Max Horkheimer et Theodor W. Adorno, op. cit., p. 48.

distinction de la violence de type culturel qui caractérise l'être primitif, l'acteur des événements d'une violence fondatrice devient le sujet de son histoire en se dissociant de la violence cyclique des sociétés préhistoriques. « La raison est plus que la Raison, elle est la nature devenue intelligible dans son aliénation⁷⁷. » Ainsi, on doit dissocier la Raison de l'idée optimiste d'un progrès de l'humanité. Avec l'histoire, le sens de la violence n'est plus une donnée culturelle comme dans le cas de la pratique du rituel sacrificiel dans les sociétés mythiques ou les mécanismes symboliques qui orientaient les pratiques collectives dans les sociétés traditionnelles. Dans les sociétés prémodernes, il va coexister une forme mixte entre une violence de type culturel et un premier niveau de violence institutionnelle provenant de la guerre et de l'État. La prochaine citation décrit cette transformation d'une violence de type culturel en une violence institutionnelle de type historique.

Dans les périls mortels qu'il dut affronter, il a eu la confirmation de l'unité de sa propre vie et de l'identité de la personne. Les différentes phases du temps se divisent devant lui comme se séparent l'eau, la terre et l'air. Pour lui, la vague de ce qui fut s'est retirée de la roche du présent, et l'avenir se tient nuageusement à l'horizon. Ce qu'Ulysse a laissé derrière lui entre dans le royaume des ombres : car le moi est encore si proche du mythe préhistorique du sein duquel il s'est arraché, que le passé qu'il a lui-même vécu se transforme en passé mythique⁷⁸.

Ce n'est qu'à l'ère moderne que se produit une association entre la science et l'idéologie en tant que savoir qui se confond avec le pouvoir de l'État sur la société⁷⁹.

⁷⁷ Ibid., p. 55.

⁷⁸ Ibid., p. 48.

⁷⁹ Le positivisme d'Auguste Comte représente bien cette transformation de la Raison en idéologie qui conçoit l'ordre conforme aux différents phénomènes sociaux observables. Il y a une atomisation de la vie pour permettre la compréhension de chaque élément selon l'organisation générale de la société en un tout homogène. La sociologie devait devenir une forme de *physique sociale* comme achèvement du système philosophique positif. « Toutes nos conceptions fondamentales étant devenues homogènes, la philosophie sera définitivement constituée à l'état positif; sans jamais pouvoir changer de caractère, il ne lui restera qu'à se développer indéfiniment par les acquisitions toujours croissantes qui résulteront inévitablement de nouvelles observations ou de médiations plus profondes. » Auguste Comte, *Œuvres choisies*, Paris, Éditions Montaigne, 1943, p. 73 et 74.

Pour comprendre le sens conceptuel de la notion d'idéologie telle que présentée dans cette thèse, nous devons la distinguer de son sens négatif que lui confère par exemple le positivisme. L'origine historique d'une connotation négative et péjorative de l'idéologie comme un type de discours non-scientifique proviendrait de Napoléon qui considérait ses adversaires politiques comme des « idéologues » qui pensaient la société, comme une abstraction, en faisant fi de l'histoire en tant que processus évolutif du monde matériel et de la société. Il s'agit en fait d'une perspective positiviste avant l'heure qui va marquer au fer les utopies politiques de la modernité comme d'obscures idées qui dérogeraient de *la marche de la raison humaine*. La science de l'Empire s'oppose alors aux utopies et aux idéaux de la modernité politique naissante; une Révolution dont les espérances d'un monde égalitaire ou plus juste seront trahies par le mouvement d'un progrès civilisationnel qui sera synthétisé par une philosophie de l'histoire, le positivisme, et qui valorisera les progrès techniques reliés à l'industrialisation et la modernisation des sociétés⁸⁰. Cette critique de l'utopie doit être considérée comme une position normative associée à une *volonté de pouvoir* contre tout potentiel d'autonomie du politique provenant de la société. Dès le début de la Révolution française, les idéaux qui l'ont animée seront trahis par une conception modernisatrice de la société axée sur le progrès technique et économique, le développement de l'État et une logique d'empire qui transformeront progressivement et définitivement le monde. Cette modernisation des sociétés européennes n'aura pas seulement un impact pour les pays occidentaux. À partir du XIX^e siècle, l'ensemble des sociétés qui sont en contact avec les empires coloniaux vivront une crise de la tradition.

⁸⁰ L'idée de *modernité* et celle de la *modernisation* ne sont pas des synonymes et peuvent même être considérées, dans certains contextes, comme des contradictions dont les différentes logiques entrent en choc. Il s'agit d'une dialectique entre la dimension normative du politique à travers l'existence même de la société et les principes pragmatiques, également normatifs, reliés à l'économie politique et l'industrialisation des sociétés.

Malgré son échec final, l'expédition de Bonaparte en Égypte marque de façon dramatique un tournant majeur des rapports Orient-Occident en Méditerranée. Elle est l'expression brusque d'un changement de longue durée. Choc militaire et choc culturel : irruption de l'Occident, de ses années et de sa science, au cœur de l'Islam méditerranéen⁸¹.

Cette critique réductrice et aliénante des idéologies politiques au nom de la science est produite à partir d'une conception négative des conditions anthropologiques d'existence des sociétés traditionnelles et par un déni de toute philosophie sociale et politique au nom d'un progrès technique et matériel de la société. Au nom de la science, on défend en réalité une position normative qui va également caractériser le marxisme. Cette opposition, que développe Marx dans son œuvre de jeunesse, entre l'idéologie en tant que science du pouvoir et la réalité anthro-historique comme processus de réification de la vie, se distinguerait, selon Paul Ricoeur, de celle dans l'*Idéologie allemande* et auquel le marxisme althussérien va se référer. Louis Althusser conceptualisait une opposition entre la science (révolutionnaire et émancipatrice) – dont l'œuvre de Marx de maturité devient le paradigme – et l'idéologie (bourgeoise et conservatrice). Par le fait même, on définit l'idéologie en opposition à la science et en tant que phénomène relié à l'État bourgeois et comme *appareil idéologique* de domination. Cette réalité de l'idéologie, en tant que discours dominant, est donc également vraie pour l'État stalinien. Le stalinisme est une négation post-révolutionnaire d'un sujet historique moderne, une forme de fonctionnalisme que l'on confond avec une fatalité causée par les utopies modernes.

2.3 La violence politique, un phénomène totalitaire?

Nous voulons aborder notre objet d'étude avec un sous-entendu épistémologique. La notion de violence fait référence à des phénomènes multiples dont l'interprétation et l'analyse dépendent de la position idéologique ou contre-idéologique des acteurs sociaux et politiques, et de la posture normative des chercheurs dans la pratique des

⁸¹ Thierry Hentsch, *L'orient imaginaire. La vision occidentale de l'Est méditerranéen*, op. cit., p. 167.

sciences sociales. Une praxis politique, par exemple, peut exprimer une révolte et/ou une résistance, c'est-à-dire une contre-idéologie qui a la possibilité de choisir pour stratégie la violence comme moyen au service d'un projet et/ou d'une fin politique. Cette finalité, qui n'est pas toujours très bien définie par les acteurs mêmes de la violence, est souvent dénigrée comme une utopie de l'ordre de l'« idéologie » ou le résultat d'une théologie provenant d'un univers archaïque ou métaphysique. Cependant, la violence politique en tant que mouvement de révolte, quand elle n'est pas condamnée par l'idéologie, peut toujours être instrumentalisée par le pouvoir. C'est-à-dire que celui-ci prend position dans un conflit soit pour se maintenir ou se renforcer dans la société : par exemple dans le cas d'une guerre civile, en favorisant un groupe par un rapport à un autre, ou celui d'une instrumentalisation de la religion comme *opium des peuples*⁸². « La révolte est l'élément de base d'une révolution. Mais elle n'a aucune valeur par elle-même. [...] Et sitôt que la révolte éclate, elle doit être prise en main pour la faire passer au stade révolutionnaire⁸³. » Ce stade ne peut se produire que par la prise du pouvoir par une élite et non par la communauté. La révolte ne peut devenir « révolutionnaire » qu'une fois institutionnalisée par un pouvoir qui produit un nouveau type d'autorité du régime et/ou de la société et, par le fait même, un monopole de la violence entre les mains d'une nouvelle élite politique. En résumé, la révolte devient révolutionnaire du moment qu'elle est trahie par les institutions politiques et l'État qui prétendent l'incarner.

A priori, la violence politique produirait une *ouverture-de-l'être-au-monde* comme mode d'altérité radical à la société qui peut parfois venir déstabiliser les structures traditionnelles et les institutions politiques dominantes. Mais, *a posteriori*, la violence politique peut également renforcer le pouvoir de l'État dans sa capacité de coercition sur la société et se retourner contre le mouvement de révolte qui a tenté de produire

⁸² En ce qui concerne l'instrumentalisation politique de la religion dans le contexte de la globalisation : Georges Corm, *La question religieuse au XXI^e siècle. Géopolitique et crise de la postmodernité*, Paris, La Découverte, 2006.

⁸³ Jacques Ellul, *Autopsie de la révolution*, Paris, La Table Ronde 2008, p. 143.

une *violence fondatrice* pour l'établissement d'un nouvel ordre. Ce qui signifie que l'on doit distinguer un mouvement social de sa récupération idéologique en tant que discours de vérité qui se substitue au réel en prétendant le représenter et même l'incarner. Il y a deux moments à la violence politique, l'une, de type culturel provenant de la communauté, et la violence de type institutionnel qui développe une autorité sur la société. La violence institutionnelle n'exclut pas, ou, ne s'oppose pas systématiquement à la violence de type culturel, une réalité dialectique, donc politique, qui caractérise les sociétés historiques. La violence institutionnelle peut également s'accommoder d'une dimension systémique comme dans le cas de la guerre mais également, pour forcer une modernisation accélérée de la société. Bref, il y a deux manières d'interpréter la violence totalitaire, soit à partir du monde moderne, c'est-à-dire dans sa forme institutionnelle ou bureaucratique, ce que Freitag a nommé le *totalitarisme archaïque*, ou par la modernisation des sociétés provoquées par l'industrialisation et l'évolution du capitalisme, qui est conceptualisé comme un *totalitarisme de type systémique*⁸⁴.

La violence politique n'est pas toujours une opposition à l'idéologie, notamment quand elle se fait protectrice de l'ordre, du pouvoir établi et/ou du monde « traditionnel ». Mais elle est conceptualisée négativement par le pouvoir quand elle va à l'encontre de l'idéologie dominante. Dans ce sens, l'idéologie est conservatrice de par le mode de régulation politico-institutionnel qui caractérise la politique. Et du concept de conflit, il serait question d'une violence de type culturel qui constituerait le politique en tant que rapport d'altérité symbolique. Parfois, la violence institutionnelle recourt à la violence de type culturel comme dans l'exemple de la formule grecque popularisée par Machiavel selon laquelle tout pouvoir, pour se maintenir ou se renforcer en tant qu'autorité dans la société, doit *diviser pour mieux*

⁸⁴ Pour les concepts de totalitarisme archaïque et de totalitarisme systémique : Daniel Dagenais (dir.), *Hannah Arendt, le totalitarisme et le monde contemporain*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2003.

régner. Bref, dans l'histoire, la violence institutionnelle du haut a toujours instrumentalisé les conflits structurés par la violence de type culturel du bas.

À la distinction de la violence institutionnelle, la violence de type culturel serait du côté du conflit. La violence institutionnelle tente d'aborder la réalité en termes de résolution de crise⁸⁵. Ainsi, comme nous pouvons le remarquer, les différents types de violence ne donnent pas seulement lieu à différentes formes phénoménales, ils nous permettent de comprendre également des réalités historiques dans lesquelles nous pouvons autant croiser les analyses anthropologiques qu'institutionnelles. Il est question d'une dialectique entre l'utopie politique, qui remet en question l'idéologie dominante, et celle-ci qui interprète, par une rhétorique pragmatique, comme « idéologique » (et/ou métaphysique) les contre-idéologies qui contestent son autorité. L'« idéologie » devient, pour le pouvoir, la notion « bouc émissaire » pour expliquer la violence politique, un phénomène qui serait antinomique à toute conception rationnelle, « scientifique » ou même instrumentale de la réalité à l'origine des mouvements de masse, explicitant ainsi le phénomène totalitaire⁸⁶. Du point de vue de la sociologie critique, qui a pour objectif de problématiser les conditions de vie produites et définies par des rapports de domination, la violence politique serait causée par des conjonctures sociohistoriques particulières polarisées par des situations d'injustices morale et matérielle. La violence politique nous révélerait la dimension dialectique de la société par la dualité entre deux sphères de la vie humaine, le réel vécu et le construit idéologique qu'est la réalité du pouvoir et

⁸⁵ « Le concept de *conflit* est tout différent de cette acception du concept de crise, à connotation essentiellement organiciste-fonctionnaliste. Il désigne l'affrontement de subjectivités autonomes dans un même champ de finalités objectives (d'enjeux), et non la capacité immanente à une subjectivité singulière, à une « totalité », de maintenir son intégration ou son intégrité dans son interaction avec l'environnement. » Michel Freitag, *Dialectique et société 2. Culture, pouvoir, contrôle. Les modes de reproduction formels de la société*, op. cit., p. 182.

⁸⁶ « La Première Guerre mondiale a fait entrer les masses européennes dans la politique moderne par une porte que n'avaient pas imaginé les prophètes de la démocratie [...] Ce qui ne veut pas dire qu'il faille, comme Nolte tend à le faire, déduire le fascisme du communisme. Mais au moins doit-on prendre au sérieux le fait qu'ils naissent et prospèrent dans le même sol, qui est celui de la démocratie. » François Furet. « Les Différents aspects du concept de totalitarisme (1996) » dans Enzo Traverso, *Le Totalitarisme. Le XX^e siècle en débat*, Paris, Seuil, p. 872 et 877.

auxquels participent les sciences sociales. Quand cette violence vient transformer la stratification sociale et les structures institutionnelles du pouvoir et de la société, on parle d'un phénomène révolutionnaire qui prend historiquement la forme d'événements tragiques⁸⁷. Mais cette violence révolutionnaire qui caractérise la violence politique à l'ère moderne, une fois instituée en tant que philosophie de l'histoire, devient une nouvelle idéologie dominante qui trahirait politiquement, par l'imposition d'une violence institutionnelle à la société, l'utopie – ou les espérances existentielles – à l'origine de la violence politique⁸⁸.

Le sujet politique comme sujet de l'histoire est un sujet « moderne » dont la violence ouvre une brèche dans l'horizon des possibilités en tant que moyen à la recherche d'une fin utopique et dont les limites, comme finalité tragique de toute révolution, se retrouveront toujours dans l'idéologie et les institutions du pouvoir. Mais ce phénomène devient secondaire à l'ère moderne par rapport à l'histoire de la violence de l'État et de l'impact de l'économie politique sur les sociétés qui, au contraire de la violence politique en tant que moyen, serait une fin en soi par le fait même qu'elle est complètement et intégralement intégrée à la logique organisationnelle de la société,

⁸⁷ « Ce n'est pas nécessairement l'événement heureux, l'événement révolutionnaire porté par le désir d'émancipation qui est, seul, la brèche dans laquelle prend forme le corps utopique ou prophétique de la communauté. Le désastre, la catastrophe, et donc, entre autres, la guerre civile entendue comme le mauvais double de la révolution, peuvent être, aussi bien, la fissure dans l'ordre du temps réglé où vient éclore, et vivre autant que vivent les roses, la communauté. » Alain Brossat, *La résistance infinie*, Paris, Lignes, 2006, p. 166. Pour une analyse historique du phénomène de la violence, de la vengeance et de la terreur dans le contexte des guerres civiles que provoquèrent les Révolutions française et russe, et dont la description des événements fait penser à des mises en scène dignes du théâtre tragique d'Eschyle, voir Arno J. Mayer, op. cit.

⁸⁸ Pour Jacques Ellul, le phénomène révolutionnaire se caractérise par une forme de *banalisation*. « [L']État qui a toujours été l'objet de haine des révolutions, est devenu purement et simplement, en lui-même la révolution absolue. » Jacques Ellul, *Autopsie de la révolution*, op. cit., 2008, p. 242. Cette dimension négative de la révolution est également abordée par Slavoj Žižek « [La] question n'est pas seulement de savoir si toute révolution peut accomplir ce qu'elle prétend accomplir, ou bien si elle débouche nécessairement sur une orgie de destruction, mais si toute révolution n'est pas déjà prise en compte, planifiée même, par la Matrice. Ceux-là mêmes qui se sont libérés de la Matrice sont-ils encore libres de choisir quoi que ce soit » Slavoj Žižek, *La subjectivité à venir. Essais critiques*, op. cit., p. 141 et 142.

notamment à travers le phénomène de la *guerre totale*⁸⁹ et de son impact sur la réalité. La violence politique à l'ère moderne a été une stratégie pour produire la possibilité d'un autre monde dans des situations de crises civilisationnelles. Dans ce sens, il faut opposer la violence politique comme phénomène présent tout au long de l'histoire de l'humanité à la violence systémique en tant qu'idéal-type de la puissance qui caractérise le monde contemporain. Dans la réalité systémique, le pouvoir ne recourt plus seulement à la violence dans des moments de crise de son autorité, elle devient un élément intégral et permanent de la réalité organisationnelle et systémique du monde contemporain par laquelle on prétend que la société doit se reproduire pour maintenir les normes sociales les plus élémentaires. Cette question du rôle de la violence, selon une perspective fonctionnaliste du droit, serait un problème de légitimité déterminé par le droit constitutionnel qui peut mener à la condamnation de l'existence même du politique en tant que réalité anthropologique telle que soulevée dans le problème philosophique et juridique de l'*état d'exception*⁹⁰.

⁸⁹ « Lorsque nous étudions les répercussions qu'eurent les guerres sur les organisations sociales, ce sont des questions comme l'inflation, avec ses conséquences sur l'approvisionnement en nourriture des classes moyenne et ouvrière, et l'invasion des armées, avec leur cortège de migration forcée, de privation et de marques ineffaçables sur les modes de vie et l'existence, qui doivent retenir notre attention. » Gabriel Kolko, *Un siècle de guerre. Politique, conflits et société depuis 1914*, trad. Johanne Patry, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2000, p. XX.

⁹⁰ Les sciences juridiques se retrouvent dans la même crise épistémologique que la science des mathématiques qui ne peut expliquer les principes par lesquels on peut prétendre à un discours de vérité excepté que par la forme opérationnelle de l'activité, c'est-à-dire par son impact sur la réalité ontique. « Aucune science n'est en état de savoir par elle-même ce qu'il en est de la forme de savoir qui s'y accomplit. Impossible de méditer la physique comme science à l'aide de la manière de procéder qui est la sienne. L'essence des mathématiques ne se laisse pas déterminer mathématiquement, ni ne peut être mise en question en suivant la méthode mathématique. [...] frontière interne à la science : sa propre méthode lui fait faux bond lorsqu'il s'agit de la méditer elle-même. » Martin Heidegger, *Écrits politiques (1933-1966)*, trad. François Fédier, Paris, Gallimard, 1995, p. 174. Cette réalité s'applique également à l'ensemble des sciences qui s'associe à l'idéologie et au mode de régulation organisationnel-opérationnel des sociétés de types systémiques. Ainsi, selon la perspective développée dans cette thèse, l'idéologie comme discours scientifique ou d'autorité qui prétendrait à une vérité objective devient antinomique à l'idée d'une conscience de soi. « Si elle n'a pas cette conscience d'elle-même, si elle ne sait pas ce qu'elle est, elle ne peut pas non plus savoir ce qu'elle veut. » Ibid., p. 174. Pour une analyse de la crise du droit européen : Carl Schmitt, *Le nomos de la terre*, trad. Lilyane Deroche-Gurcel, Paris, PUF, 2001.

Selon une perspective systémique, le politique comme élément normatif est inclus dans la réalité comme *feedback* intégré au mode d'évolution cybernétique de régulation systémique de la société⁹¹. En fait, le sujet politique devient un élément à réguler parmi tant d'autres telles les catastrophes naturelles par exemple ou les épidémies. Cette approche de la réalité est elle-même normative et se représente comme une science du « risque » qui saisirait le monde objectif au-delà des idéologies politiques, se croyant à l'abri des jugements de valeur. L'approche systémique peut prétendre à une certaine neutralité politique et dépolitiser le réel comme champ infini de possibilité du vivant. Dans les faits, il s'agirait d'une idéologie fondée sur la cybernétique qui ne réussit guère, comme explication abstraite de la réalité, à se dissocier de la métaphysique malgré la critique de celle-ci.

La compréhension de la violence politique ne peut être conceptualisée que dialectiquement comme une contre-idéologie ou une réalité utopique qui vient contester les rapports de domination, la légitimité de l'État et/ou un monopole de la

⁹¹ Jean-Claude Lugan, sociologue de la systémique sociale, est un exemple typique d'un néo-positiviste qui oppose la science à la métaphysique dans la plus pure des traditions positivistes. Selon lui, les sciences sociales devraient développer un complexe envers les sciences naturelles, particulièrement envers les mathématiques et la cybernétique. Pour cet auteur, Marx et Durkheim ne produiraient pas de la science mais une métaphysique du social en s'intéressant aux conditions anthropologiques de production de la société. Il défend une conception de la société comme métalangage qui s'impose comme réalité cybernétique au détriment d'une saisie du réel en tant que réalité ontologique et ontique de la société. « Néanmoins, on peut adopter ce que nous appellerons le « profil bas » du systémisme, et considérer qu'il est davantage un cadre conceptuel, voir une sorte de métalangage, qu'une véritable théorie. » Jean-Claude Lugan, *La systémique sociale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, p. 8. Une perspective également défendue par le penseur par excellence de la systémique, Niklas Luhmann. « Or le chemin qui mène vers le concret passe toujours par l'abstraction, et même par un degré d'abstraction très inhabituel, sinon, étrange, pour les sciences sociales contemporaines. » Niklas Luhmann, op. cit., p. 78. Il s'agit d'une perspective qui refuse volontairement de produire une théorie de la culture et de la société. Pour expliquer l'*analyse systémique décisionnelle* dans les sciences sociales, Lugan rejette la dimension culturelle pour une analyse cybernétique des systèmes. Il critique l'approche fonctionnaliste en rejetant toute conception de la société qui conceptualise la dynamique sociale entre le tout ou des sous-groupes ou, selon une perspective critique, par la réalité dialectique de la société. « Un système social est soumis à un certain déterminisme, mais il est aussi le domaine de l'aléatoire et de l'incertain, et l'on doit s'interroger sur la pertinence de la transposition d'un programme de recherches opérationnelles à un ensemble socioculturel [...] Pour le systémisme il n'y a pas de prééminence épistémologique entre le tout et la partie. » Jean-Claude Lugan, op. cit., 1993, p. 37.

violence en tant que pouvoir structurant qui, à l'aide de l'idéologie, se présente comme déterminant dans et pour la réalité et l'évolution de la société. Le sujet de la violence politique est souvent étiqueté négativement par l'idéologie, comme nous l'avons déjà plusieurs fois mentionné, sans qu'il soit question d'une compréhension existentielle, philosophique ou sociologique des acteurs et de leur praxis politique selon une approche dialectique de la réalité. L'idéologie le conçoit comme un élément disjonctif du réel que le système doit réguler, notamment par la légitimité opérationnelle du système juridique, et, s'il le faut, par le recours à la violence pour produire une réalité qui inclut – ou exclus – un tiers symbolique. La question de la métaphysique, telle que formulée par la sociologie traditionnelle à travers le positivisme, devient secondaire pour une sociologie critique qui tente de comprendre la réalité comme résultante d'une dialectique d'essence ontologique et politique. Comme le mentionne Paul Ricoeur :

Ce sera ma propre ligne d'analyse d'établir que l'opposition entre la science et l'idéologie est secondaire en comparaison de l'opposition plus fondamentale entre l'idéologie et la vie sociale effective, entre l'idéologie et la praxis⁹².

L'idéologie a pour fonction d'orienter l'évolution de la société en produisant un discours favorable à l'autorité institutionnelle du pouvoir avec laquelle elle se confond. Par conséquent, la question de l'autorité demeure centrale selon Ricoeur pour l'institution du pouvoir. « Le rôle de l'idéologie est de rendre possible une politique autonome [de la société] en procurant les concepts d'autorité nécessaires qui la rendent sensée⁹³. » La question de la légitimité politique à l'ère moderne concerne directement celle de l'autorité dans sa dimension institutionnelle soutenue par le système juridique, d'où provient sa légitimation pratique. Nous devons distinguer une autorité institutionnelle prémoderne d'un pouvoir institutionnel qui va se développer

⁹² Paul Ricoeur, op. cit., p. 28.

⁹³Ibid., p. 32.

avec l'État moderne⁹⁴. Dans la langue anglaise, le terme *power* implique l'idée d'une autorité mais il est également question de domination comme pouvoir sur la société par le recours à la force. Le pouvoir, dans sa dimension anthropologique, serait inséparable de la question de l'autorité comme légitimité morale d'un mode de régulation institutionnelle. L'autorité se produit également à travers les actions significatives pour les communautés structurées par un univers symbolique dont nous témoignent les grands récits mythiques. Les sociétés archaïques, par exemple, n'ont pas à déployer une force coercitive quelconque pour que l'autorité soit respectée – elle existe par la structure même de la vie collective à travers des normes sociales reconnues par l'ensemble des membres d'une société. En fait, l'autorité traditionnelle n'a pas à être idéologique. C'est dans ce sens que nous allons conceptualiser l'idéologie en tant que vecteur du pouvoir institutionnel qui est devenu indissociable de la réalité systémique du monde contemporain. « C'est le rôle de l'idéologie de

⁹⁴ Dans l'histoire, il y a toujours eu une relation complexe entre l'autorité anthropo-symbolique comme réalité concrète des communautés et l'autorité institutionnelle du pouvoir qui établit des rapports de domination verticale dans la société. Cette autorité institutionnelle va se transformer à l'ère moderne. Cette nouvelle réalité du pouvoir institutionnel est conceptualisée par Jeremy Bentham par le principe du *panoptique*, une conception pragmatique du pouvoir. L'idée est de développer « un moyen de se rendre maître de tout ce qui peut arriver. [...] [Un] instrument très énergique et très utile que les gouvernements pourraient appliquer à différents objets de la plus haute importance, » Jeremy Bentham, *Panoptique*, trad. Étienne Dumont, Paris, Mille et une nuits, 2002, p. 9. Il est question d'une économie du pouvoir dont le principe est de développer des techniques de surveillance qui permet « la faculté de voir d'un coup d'œil tout ce qui s'y passe. » Ibid., p. 13. « On crée un nouvel instrument de gouvernement par lequel un homme seul se trouve revêtu d'un pouvoir très grand pour faire le bien, et nul pour faire le mal. » Ibid., p. 57. Pour Michel Foucault, l'idée de panoptique représenterait « un événement dans l'histoire de la pensée ». « J'ai trouvé, en Bentham, le Christophe Colomb de la politique. Je pense que le panoptique représente une sorte de motif mythologique d'un nouveau type de système de pouvoir. » Michel Foucault, « Dialogue sur le pouvoir », *Dits et écrits III (1976-1979)*, Paris, Gallimard, 1994, p. 466. Une conception des institutions qui aura des répercussions sur le mode de régulation politique des sociétés, une révolution proprement institutionnelle qui transformera la manière de concevoir le pouvoir et la société. En fait, il s'agit d'une conception des institutions qui est davantage systémique que politique. Cette conception des institutions modernes, telles que conceptualisées par le pragmatisme anglo-saxon, se distingue de la conception républicaine de l'État qui caractérise les révolutions modernes. Cependant, toutes les révolutions, par leur dimension institutionnelle, vont finir par se confondre avec le pouvoir du panoptique, ce qui fait dire à Jacques Ellul que tout phénomène révolutionnaire est voué à être trahi. « Sitôt que les révolutionnaires prennent le pouvoir, non seulement ils ne le détruisent pas, mais ils le renforcent. » Jacques Ellul, *Autopsie de la révolution*, op. cit., p. 180.

légitimer l'autorité⁹⁵. » Il ne peut donc exister de domination sans l'institutionnalisation politique d'une idéologie qui prétend représenter et incarner l'essence même de la société en tant qu'ordre sociopolitique.

Avec l'État moderne, qui émerge progressivement à partir de la fin du XV^e siècle, la religion sera progressivement remplacée par l'idéologie. En fait, l'idéologie en Occident va se dissocier de la religion, c'est-à-dire de la tutelle morale de la chrétienté. La religion, comme croyance institutionnalisée, ne sera plus un élément central de l'organisation de la société malgré le fait qu'elle sera instrumentalisée dans la reproduction infinie d'un vide de sens produit par le pouvoir de l'État moderne démocratique et la technicité mythique du *mode de reproduction décisionnel-opérationnel postmoderne*. L'idéologie républicaine a justement pour objectif de contrer le vide de sens produit par la sécularisation de la société. L'idée moderne et républicaine de la révolution a pour finalité de retrouver un sens religieux au mode de régulation de la société par les institutions politiques; une volonté décisionniste qui caractérise le politique, c'est-à-dire une autonomie par rapport aux réalités systémiques.

La société est toujours le résultat d'une construction imaginaire produite par une idéologie comme nous le suggère l'idée que l'histoire est toujours écrite par les vainqueurs. Selon un processus dialectique de l'histoire, la société, en tant que réalité objective, est un phénomène *posteriori* de l'idéologie. À l'ère industrielle, ce phénomène de l'idéologie va prendre une autre forme. Chez le jeune Marx l'idéologie n'est pas, comme chez Althusser, ce qui s'oppose à la science, mais un phénomène relié au problème existentiel de la politique et, par conséquent, de la liberté réifiée par la propriété privée et le monde du travail. Cette question de la liberté va finir par se confondre dans les sciences sociales avec le concept de *conscience de soi*. Ce concept peut être relié à une forme de discours autoréférentiel de l'idéologie qui confond le

⁹⁵ Paul Ricoeur, op. cit., p. 32.

pouvoir et, davantage, les élites avec la société (*gesellschaft*) au détriment de la communauté (*gemeinschaft*) en tant que réalité culturelle par laquelle nous pouvons déduire une réalité ontologique.

La conscience de soi comme caractéristique de l'idéologie permettrait de produire une représentation du monde comme *conception idéaliste de la conscience* par laquelle *conscience de soi et conscience du monde*⁹⁶ deviennent des synonymes⁹⁷. La conscience de soi ainsi définie confond la société avec le pouvoir et les élites. Il y a donc, dans l'idée d'une reproduction de la société par le mode de régulation politico-institutionnel, une dimension imaginaire et même mythologique comme possibilité d'actions signifiantes pour l'idéologie dont le rôle social fondamental est de se confondre avec le réel. Mais la réification, en tant que phénomène culturel nécessaire pour l'existence d'une réalité symbolique, n'implique pas nécessairement l'aliénation des individus produite par les institutions, le pouvoir et/ou la réalité systémique du monde contemporain. En fait, la dialectique entre le réel et la réalité serait le principe même de la réification : « on se vide de soi-même dans quelque chose d'autre afin de revenir à soi-même⁹⁸. » L'individu doit nécessairement entrer dans le processus d'aliénation à travers le travail pour s'inscrire dans la réalité sociale du monde contemporain. Mais cette réification dans le contexte de la division du travail par l'appareillage techno-scientifique et bureaucratique et/ou organisationnel serait cependant l'opposé de toute forme de conscience de soi selon Günther Anders. Il ne serait plus seulement question d'une aliénation par rapport à soi-même comme rapport au monde mais également d'une crise des représentations qui structurent notre lien à la société et notre rapport au monde senti. La réalité systémique devient un

⁹⁶ Ibid., p. 38.

⁹⁷ Pierre Bourdieu développe une analyse critique de cette conscience de soi. « [Les] agents détiennent un pouvoir proportionné à leur capital symbolique, c'est-à-dire à la reconnaissance qu'ils reçoivent d'un groupe : l'autorité qui fonde l'efficacité performative du discours est un percevoir, ou, mieux, de s'imposer comme imposant officiellement, c'est-à-dire à la face de tous et au nom de tous, le consensus sur le sens du monde social qui fonde le sens commun. » Pierre Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*, Op. cit., p. 156 et 157.

⁹⁸ Paul Ricoeur, op. cit., p. 58.

voile qui nous dissimule le réel par une forme de *décalage* avec la réalité. Ce phénomène va avoir des implications au niveau de la violence et de la guerre.

Étant donné (pourriez-vous objecter) que votre père a pu viser cette monstruosité que de *quelque manière*, il est démontré que lui aussi a été victime de ce *décalage* entre force de représentation et force de fabrication, notre destinée commune; que seul ce *décalage* porte la faute de la faute. Et comme d'autre part, sans l'existence dudit *décalage*, il ne pourrait venir à l'idée de personne de se proposer l'extermination de millions d'individus, lui-même justement, n'aurait jamais pu avoir cette idée s'il n'avait subi la loi de ce *décalage* – bref : il n'a pu participer à la planification de la *solution finale* que parce qu'il n'a pu la voir devant lui *de quelque manière*; il a été seulement l'un des nôtres; ce qui lui est arrivé, cela pourrait arriver pareillement à chacun d'entre nous. Puisqu'il n'est donné à personne d'échapper à la loi du *décalage*⁹⁹.

L'idéologie à l'ère de la technique, dont résulte une forme de *décalage prométhéen* dans notre rapport au monde selon Anders, est conceptualisée par Arendt à partir de l'idée d'une *crise de la culture* au plan anthropologique¹⁰⁰. Mais cette crise anthropologique s'accompagne également dans le monde contemporain d'une crise écologique¹⁰¹. Dans un premier temps, pour une conception ontologique de l'existence, nous devons considérer la terre comme ce qui détermine les limites des conditions de possibilités de la vie humaine. Pour Arendt, il s'agit en fait d'une forme de prison ontologique de l'existence dans laquelle se déroulerait le drame de la liberté. Cette perspective se distingue de l'interprétation chrétienne qui a conceptualisé le corps comme la prison de l'âme dans un monde imparfait et dont le

⁹⁹ Günther Anders, *Nous fils d'Eichmann*, p. 64 et 65. Voir également Günther Anders, *L'obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle (1956)*, trad. Sabine Cornille et Philippe Ivernel, Paris, Ivrea, 2002.

¹⁰⁰ « Notre tradition de pensée politique commença lorsque Platon découvrit qu'il était en somme inhérent à l'expérience philosophique de se détourner du monde commun des affaires humaines; elle prit fin lorsque rien ne restera de cette expérience que l'opposition de la pensée et de l'action, qui, privant la pensée de réalité et l'action de sens, les rend toutes deux insignifiantes. » Hannah Arendt, *La crise de la culture*, trad. Patrick Lévy, Paris, Gallimard, Paris, p. 38.

¹⁰¹ Hans Jonas, *Le principe de responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, trad. J. Greisch, Paris, Champ Flammarion, 1990.

salut de l'être ne peut se produire qu'après sa mort, ou de protestantisme qui considère les cieux accessibles pour les individus qui ont assumé leur pénitence dans l'ici-bas par une éthique de travail et un refus des plaisirs hédonistes. En fait, il s'agirait d'une forme de refus au nom de la religion de penser la réalité terrestre dans sa dimension idéale mais également matérielle.

Par les différentes conceptions de la violence qui sont élaborées dans cette thèse, l'objectif est de comprendre les problèmes qui émergent notamment avec la guerre mais également, dans sa dimension systémique, c'est-à-dire ce que de nos jours nous nommons les problèmes écologiques qui menacent non seulement l'existence de la société et de la vie humaine, mais également celle de la biosphère et des différentes espèces qui y vivent. Dans un second temps pour caractériser l'ontologie humaine, nous devons considérer la question de la technique qui nous permet de distinguer l'existence symbolique qui caractérise la condition humaine du règne animal. C'est l'aptitude par la technique, synthétisée dans la culture et le langage, de s'extraire de l'ordre naturel de la vie organique qui permet à la vie humaine de créer son propre artifice indéterminé et de développer une conscience qui se dissocie de la nature en reconnaissant son rapport complexe à elle¹⁰². Cependant, cet artifice ne peut produire un être ou une société indépendamment de son environnement, c'est-à-dire que la condition humaine exigera toujours une conscience écologique comme rapport au monde. Mais le drame prométhéen se situe précisément dans cet artifice de la technique qui peut produire une négation ontologique de la fragilité des vies singulières, des communautés et même de la réalité ontologique et écologique, par une forme d'oubli du lien fragile de dépendance entre l'être, la société et le monde.

¹⁰²« J'ai choisi l'exemple de processus naturels qui sont interrompus par l'avènement de quelque *improbabilité infinie* pour mettre en lumière le fait que ce que nous appelons réel dans l'expérience ordinaire a le plus souvent surgi grâce à des coïncidences plus étranges que la fiction. » Hannah Arendt, *La crise de la culture*, op. cit, 1972, p. 221.

Les sociétés nomment leur rapport au monde et aux choses pour donner un sens à la vie, comme une forme de quête continue à laquelle chaque génération doit se confronter. Cette quête de sens, anthropologique pour les sociétés préhistoriques, est de nature politique dans les sociétés de pouvoir, une *lutte pour la reconnaissance* qui permet aux individus d'intégrer l'ordre symbolique de la société par l'exclusion d'un tiers symbolique qui prend la forme d'un *bouc émissaire*. La violence politique s'insère dans un récit de vie par laquelle le sujet se situe par rapport aux autres et dans le monde. « Dès que le rôle du langage est en jeu, le problème devient politique par définition, puisque c'est le langage qui fait de l'homme un animal politique¹⁰³. » Nous devons conceptualiser la dialectique entre la réalité et le réel à partir du langage comme possibilité de représentation symbolique du monde dont l'action (violente) devient une forme de communication qui échappe à l'idéologie et qui se situe au-delà du champ de la science en tant que discours de vérité.

La science moderne pour les sciences naturelles et le néo-positivisme pour les sciences sociales se caractérisent par leur recours aux mathématiques qui s'imposent comme une réalité objective qui rend nébuleux l'appréhension de toute finalité politique autre que celle provenant de l'idéologie ou de la réalité systémique. Cependant, nous ne pouvons définir le monde symbolique, le langage poétique ou même le réel par le langage quantique car la dimension organique de la vie en communauté ou le sens même du vivre-ensemble ne peut être simplement mathématique. Dans une métaphore des plus simpliste pour expliquer cette chose, l'amour ne peut se décrire mathématiquement ou cognitivement comme l'empathie, ce sentiment dont aucune forme de rationalité ne peut percer le mystère. Cette réalité-limite du langage dans le cadre de la science moderne nous permet de revenir à la critique philosophique de Marx. Il nous propose dans son œuvre de jeunesse une philosophie politique que nous allons interpréter comme l'une des premières critiques

¹⁰³ Hannah Arendt, *La condition de l'homme moderne*, trad. Georges Fradier, Paris, Calmann-Levy, 1983, p. 36.

modernes du phénomène totalitaire dans les sociétés contemporaines et particulièrement quand il est question de l'économie politique et de son impact sur la vie sociale et politique. L'économie politique en tant que réalité qui s'impose à la société se produit au détriment de la tradition comme structure anthropologique de la société. Le capitalisme serait même antinomique à la tradition et à la société. Cette perspective critique du jeune Marx est synthétisée par Ricoeur.

Ce qu'il faut donc mettre en œuvre, c'est le repérage de ce curieux mélange entre une métaphysique de l'Universel issue de Hegel, une vision humaniste de l'être générique de Feuerbach et la véritable problématique marxiste des êtres humains comme travailleurs aliénés dans leur travail¹⁰⁴.

Dans la philosophie hégélienne, l'idéologie ne serait aucunement péjorative. Elle est une opposition au réel. Dans ce sens, l'idéologie serait une forme de volonté de dépassement des conditions culturelles conceptualisées dans l'idéal-type de la tradition. Ce dépassement se légitime par le développement d'un système philosophique qui propose un discours politique sur la réalité comme totalité fondée sur une historicité et qui entraîne les sociétés ou les civilisations vers une fuite en avant que l'on nomme communément « progrès ». Comme nous l'avons plusieurs fois mentionnée dans cette introduction, pour une conception idéaliste du monde, il n'existerait pas de dualité entre la science et l'idéologie mais entre le réel, en tant que praxis, et la réalité comme construction théorique par le langage à partir de représentations dominantes. « [Le] problème de l'idéologie est seulement qu'elle est représentation et non praxis réelle¹⁰⁵. » L'idéologie est également un synonyme de conscience de soi en tant que discours universaliste et synthèse de la société et du monde : une métaphysique des élites, un pouvoir de nommer et de déterminer la réalité. Il est question d'un fondement herméneutique du pouvoir en tant que

¹⁰⁴ Paul Ricoeur, op. cit., p. 59.

¹⁰⁵ Ibid., p. 115.

« théorie » sur la société qui va « au-delà » du langage quotidien pour expliquer le monde comme système et totalité.

Pour une sociologie critique du réel, nous devrions penser notre objet d'étude de la violence politique par delà du discours de vérité qu'est l'idéologie malgré la place prépondérante de celle-ci dans les institutions et dans la pratique des sciences sociales pour tenter de saisir qu'elle est le sens ou la signification d'une praxis qui recourt à la violence. « [Il] y a un langage de la vie réelle qui préexiste à toutes les distorsions, une structure symbolique de l'action absolument première et incontournable¹⁰⁶. » L'idéologie qui se confond avec la science produirait un *renversement des images* de la réalité quotidienne et du monde social en tant que réel vécu par les individus. L'idéologie peut nier des faits et rendre tolérable l'intolérable, condamner une violence politique pour défendre et légitimer une violence institutionnelle et/ou systémique. Dans *L'idéologie allemande*, l'aliénation devient une conséquence de la division du travail liée au développement industriel que les sciences positives vont défendre par l'idée d'un progrès civilisationnel. Cette réalité se produit au détriment des conditions d'existence des communautés, une baisse de la qualité de vie quotidienne générale qui résulterait de la dépossession des moyens de production et des richesses d'un territoire dans le contexte d'un morcellement entre le travail et le capital mais également, celui de la vie sacrifiée sur l'autel de la productivité. « Lorsque les hommes avaient le contrôle de leur vie professionnelle, leur temps de travail oscillait donc entre d'intenses périodes de labeur et d'oisiveté¹⁰⁷. » La division du travail dans les sociétés capitalistes déterminerait des formes différentes de citoyennetés qui viennent chambarder les modes de vie culturels et contredire les utopies égalitaires de la modernité. « La division du travail est la fragmentation de l'humanité en tant qu'ensemble¹⁰⁸. » La division du travail aura un impact

¹⁰⁶Ibid., p. 115.

¹⁰⁷Edward P. Thompson, *Temps, discipline du travail et capitalisme industriel*, trad. Isabelle Taudière, Paris, La fabrique, 2004, p. 52.

¹⁰⁸Paul Ricoeur, op.cit, p. 124.

anthropologique direct sur les représentations symboliques et sociales comme possibilité d'un rapport d'altérité à l'autre et au monde.

Pour comprendre cette nouvelle réalité de la violence et de la guerre qui transformera la représentation de l'autre en ennemi imaginaire dans le monde contemporain, qui prend la forme d'un *ennemi objectif* pour la civilisation, nous devons élargir notre analyse au-delà de l'interactionnisme symbolique et du fonctionnalisme qui conçoit la société par la violence institutionnelle sans saisir l'impact de la réalité systémique sur le réel. Pour une critique du postmodernisme et de la postmodernité telle que développée par Freitag, il faut réintégrer la dimension symbolique comme possibilité de représentation sociale et d'un rapport d'altérité au monde. Ainsi, nous pouvons développer une critique de l'économie politique à partir du cadre imaginaire de la société produit par l'idéologie avec la complicité des sciences sociales.

CHAPITRE III

LA VIOLENCE DE TYPE CULTUREL, DÉBATS ET ENJEUX THÉORIQUES AUTOUR DE L'ŒUVRE DE RENÉ GIRARD

La ritualisation du meurtre est la première et la plus fondamentale, la mère de toutes les autres, le moment décisif dans l'invention de la culture humaine¹⁰⁹.

3.1 De l'anthropologie religieuse à l'anthropologie politique

Dans la perspective évolutionniste dont l'inspiration philosophique remonte au début de la modernité, l'être humain se serait émancipé d'un chaos originel pour fonder l'ordre de la culture, les institutions et la société. La vie humaine se serait organisée dès l'origine non pas en fonction des dangers reliés à l'environnement, par exemple les intempéries, animaux prédateurs, maladies, et également le rythme des saisons et de la vie, mais sur la base d'un mode de régulation des rapports sociaux qui désormais exclurait l'impératif du meurtre entre individus, la guerre de tous contre tous, la *bellum omnium contra omnes*, et permettrait, en conséquence, la reproduction de la société ainsi que son évolution vers un ordre politique comme caractéristique fondamentale de la condition humaine. L'ordre ontologique de la culture comblerait le vide chaotique d'un monde pré-sociétal où *l'homme serait un loup pour l'homme*, un *homo homini lupus*. Cette idéologie que nous tenterons de décrire s'inspire de la philosophie politique du XVII^e siècle et plus précisément de la pensée de Hobbes. Carol Levasseur fait un résumé des problèmes philosophiques de l'époque reliés

¹⁰⁹René Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Grasset, Paris, 1999, p. 129.

notamment à l'émergence de l'État moderne dans un contexte de guerres des religions.

On peut le résumer sous la forme d'une question qui hante constamment les représentations fondatrices de la modernité, comment gouverner le désordre ambiant et faire surgir un ordre viable au milieu d'un univers social dont la cohésion est sapée par le déchaînement *explosif* de la violence et de l'incertitude¹¹⁰.

Il s'agit d'interpréter la pensée de Hobbes comme une forme de légitimation de l'État moderne et de sa violence à l'époque d'une guerre civile sanglante à l'intérieur même de l'Europe. Or cette hypothèse d'un *état de nature* doit être problématisée dans le cadre d'un questionnement sur la culture. Cette dichotomie nature/culture peut être considérée comme une caractéristique de la philosophie occidentale, un cadre normatif d'interprétation de la culture et de la société qui vient, à l'époque moderne, légitimer les institutions politiques dont la principale est l'État. Mais l'être dans l'état de nature ne peut être considéré que comme une hypothèse indémontrable, donc une allégorie qui n'a rien de scientifique. « L'homme sans art, sans technique gestuelle ou mentale, nous est inconnu et inconnaissable¹¹¹. » Hobbes n'a jamais eu l'intention de nous décrire une essence animale originelle de l'être humain, par un lien entre l'animalité et la violence de l'Homme, ou un comportement égoïste naturel et inné chez les individus. Son objectif était de nous expliquer le monde social par la violence politique de son époque qui engendre des similitudes avec la « loi de la jungle ». Celle-ci, du point de vue de l'individu, serait régie par des rapports de force à partir d'une compétition pour la conquête d'un bien (femmes, aliments, pouvoir, etc.). Malgré le fait qu'il soit une inspiration pour ceux qui adhèrent à ce type de conception, on ne peut cependant pas considérer sa pensée comme une philosophie naturaliste. Hobbes cherchait à résoudre des problèmes politiques et religieux propres

¹¹⁰ Carol Levasseur, *Incertitude, pouvoir et résistances : les enjeux du politique dans la modernité*, PUL, Québec, 2006, p. 71.

¹¹¹ Serge Moscovici, *La société contre nature*, Paris, Seuil, 1994, p. 27.

à son époque. Ce n'est que par la suite, notamment avec le colonialisme, que sa conception va devenir une inspiration pour des théories anthropologiques sur les origines de la culture et de la société.

Les organisations sociales les plus élémentaires que les ethnologues ont pu observer impliquaient toujours une structure sociale selon un ordre religieux et symbolique. Les missionnaires, les voyageurs et, plus tard, les ethnologues ont eu l'impression d'être en contact avec des cultures primitives. Un type de société qui serait près des conditions de vie originelles. Cependant, ces sociétés étaient organisées à partir d'une autorité symbolique qui n'exigeait pas l'existence d'un pouvoir coercitif. Sans qu'il soit question de primitivisme, ce type de société se caractérisait par une évolution qui se distinguait des sociétés occidentales par un type d'autorité dont la caractéristique principale était une organisation de la société structurée par la médiation symbolique d'une *autorité symbolique* à l'origine d'une solidarité reliée aux nécessités du vivreensemble.

Pour un auteur prolifique tel que René Girard, la violence aurait été l'obstacle principal à l'émergence de la culture retardant ainsi l'avènement de la civilisation définie à partir de l'idée d'un mode de régulation de la violence. Ce phénomène de la « violence », dans la conception girardienne de la culture, devient l'élément central d'une dichotomie nature/culture permettant de caractériser la condition humaine et par le fait même d'expliquer l'origine de la société. Nous pouvons observer, à partir des études ethnologiques, que la violence pour la condition humaine, même dans sa forme la plus élémentaire, est toujours structurée par du symbolisme qui provient d'une autorité qui n'a cependant pas la même fonction que dans les sociétés policées. La pulsion de violence, étudiée entre autres par Sigmund Freud et Georges Bataille, se produit toujours à partir de la structure symbolique du monde et de la société ou, en d'autres mots, dans un contexte civilisationnel. Dans le cadre de cette thèse, nous devons remettre en question l'idée d'un *état de nature* et l'hypothèse d'un monde

pré-symbolique où régnerait une violence pré-sociétale propre à un état chaotique de la vie. Cet état de nature ne peut être observé d'un point de vue de l'archéologie et n'est qu'hypothétique par le fait même qu'il n'existerait aucune preuve matérielle ou scientifique de son existence. La question du symbolisme est donc centrale pour comprendre le phénomène de la culture d'un point de vue anthropologique et, également, pour appréhender les diverses positions normatives à l'origine des débats théoriques, épistémologiques et idéologiques en sciences sociales, notamment par rapport à l'histoire et l'évolution des sociétés et particulièrement pour une conception de la religion, de la culture et du politique dans les sociétés mythiques.

Dans les deux prochains chapitres, nous analyserons les catégories de *violence de type culturel* et *de violence institutionnelle* à travers une analyse des sociétés mythiques mais également par rapport aux diverses transformations civilisationnelles dans l'histoire, par leur impact sur le rôle de la violence dans le mode de régulation et de reproduction des sociétés. Il importe de mentionner que la catégorisation de la violence de type culturel développée dans cette thèse ne fait aucunement référence à l'analyse bourdieusienne sur la *violence symbolique*. Pour Pierre Bourdieu, la violence symbolique est étudiée en regard de la logique institutionnelle des sociétés ainsi que la question de la reproduction des classes sociales comme nous l'avons constaté dans le chapitre précédent¹¹². Son analyse se situe donc principalement au niveau de la violence institutionnelle et de l'État, concept impliquant l'existence d'un pouvoir institutionnalisé et centralisé; une analyse sociologique qui s'inscrit dans la perspective fonctionnaliste et institutionnelle des sociétés modernes.

À travers la question de la violence de type culturel, ce n'est pas le problème des institutions et de l'État que nous voulons problématiser dans un premier temps, mais celle de la culture. Les sociétés archaïques n'ont pas, au sens politique, d'institution sociale permettant la hiérarchisation de la société et des rapports de domination

¹¹² Pierre Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*, op. cit., 2001.

propres à l'existence des classes sociales. Cependant, cette réalité culturelle ne signifie pas l'absence de distinctions sociales dans ce type de société. L'ensemble des sociétés mythiques qui ont été observées par les ethnologues étaient organisées à partir d'une séparation entre le monde des hommes et des femmes, séparation qui entraîne une division du travail et qui structure la vie collective et quotidienne. La violence symbolique, pour ce type de société, ne peut être expliquée qu' à partir d'une culture traditionnelle et d'une autorité culturelle comme norme sociale permettant la reproduction et la régulation de la société.

Mais dans un premier temps, d'un point de vue sociologique, la violence de type culturel a pour fonction de permettre l'étude de la première strate de la réalité sociale, celle des interrelations entre les individus. En sociologie, c'est l'interactionnisme symbolique notamment développé par George H. Mead qui met l'accent sur cette dimension de la réalité comme explication de la société. Dans les sciences sociales, de manière générale, on peut caractériser cette approche par l'intérêt accordé à l'individu et sa position d'autorité dans la société. Il s'agit d'un type d'analyse qui s'intéresse aux acteurs sociaux, à l'impact de leurs représentations sociales sur leur conscience de soi et leur rôle à jouer dans la société. En tant qu'individus intégrés à des réseaux sociaux, ils participent au mode culturel des institutions structurant la réalité politique et sociale. Cependant, nous allons démontrer que l'analyse de cette première catégorie de violence n'implique pas uniquement cette approche méthodologique et épistémologique. En effet, la violence de type culturel fait également référence au premier mode de reproduction et de régulation de la société dans la théorie générale développée par Michel Freitag: le *mode de reproduction culturel-symbolique* des sociétés traditionnelles.

Le concept de violence de type culturel peut être compris autant par le biais d'une réflexion se situant au niveau du pôle individuel à travers les interrelations sociales – notamment par l'approche interactionniste symbolique comme nous l'avons

mentionné, et des disciplines telles que la psychologie¹¹³ ou relative à l'intervention sociale – que par l'étude des sociétés dites traditionnelles dans leur mode de régulation et de reproduction. C'est à travers ce second niveau d'analyse sociohistorique que nous allons aborder le concept de violence de type culturel. L'anthropologie a notamment pour tâche de développer une compréhension des phénomènes sociaux, par exemple les croyances, les rituels et les modes de vie, qui caractérisent et structurent les sociétés traditionnelles. D'un point de vue de la culture, ces analyses nous permettent de développer une connaissance des normes du mode de régulation sociale qui auraient existé dans les sociétés mythiques. Pour les sociétés traditionnelles, la norme sociale est déterminée par une structure anthropologique du monde caractérisée par une conception *a priori* de la réalité. Ce type de société vivait une certaine stabilité culturelle qui permettait la transmission d'un héritage commun d'une génération à l'autre notamment à travers le mythe. Il n'y avait pas, entre autres, de séparation entre individu et société, de hiérarchie ou de classes sociales. Cependant, l'absence de classes sociales ne veut aucunement signifier que la vie en communauté n'était pas confrontée à certains conflits qui pouvaient menacer la structure symbolique régissant le lien social, ce dont témoignerait le rituel sacrificiel et la fragilité de l'autorité du chef dans les sociétés mythiques¹¹⁴. Tous les types de sociétés ont dû apprendre à « gérer » le potentiel de conflit et à lui trouver une réponse culturelle. Pour les sociétés mythiques par exemple, un conflit pouvait se résoudre par la séparation du groupe en deux sous-groupes et d'autres fois par des mécanismes internes de la vie en communauté à partir notamment d'une autorité culturelle.

¹¹³ Daniel Sibony définit la violence comme une expérience que chaque individu fait du monde commun de manière à définir son être dans sa quête de reproduction biologique. L'important au plan des sciences sociales ne serait pas de développer une compréhension des structures anthropologique, sociologique ou politique, mais de comprendre la violence comme une forme de transfert permettant la rencontre de l'autre comme expérience du monde. « La violence est un type de rapport à l'autre, à soi-même, à l'origine, impliquant des formes de peur, de rejet, d'angoisse, de constructions sophistiqués mais ordinaires. » Daniel Sibony, op. cit., p. 12. La violence ne serait qu'une *perte de sens* dans un rapport à l'autre qui se réduirait à un duel entre *l'autre ou moi, un effet d'entre-deux-corps*.

¹¹⁴ Pierre Clastres, *La société contre l'État*, op. cit., 1974.

Notre étude de la violence de type culturel sera divisée en deux parties. Ce chapitre sera consacré à l'œuvre d'un intellectuel ayant grandement influencé le développement d'un champ d'études sur la violence au cours des soixante dernières années, René Girard. Notre conception de la violence de type culturel sera construite à partir d'une analyse critique de la théorisation de la violence par cet auteur. À partir de notre catégorisation sociohistorique de la violence, les sociétés qui se prêtent le plus aisément à l'analyse de la violence de type culturel sont les sociétés mythiques. Mais la conception girardienne de la violence mythique peut-elle nous aider à comprendre la violence institutionnelle ainsi que la violence systémique du monde contemporain? En d'autres termes, la violence de type culturel des sociétés mythiques peut-elle expliquer la violence totalitaire du monde contemporain? À travers une critique générale des sciences sociales et modernes, Girard a notamment pris pour cible la tradition sociologique durkheimienne et la théorie critique. Il reproche entre autres à la sociologie de réduire la réalité aux faits sociaux et à leurs représentations sociales sans aucune considération sérieuse pour les mécanismes mimétiques comme explication immuable de la culture et du fonctionnement des sociétés. Cette même critique s'adresse également au structuralisme de Lévi-Strauss qui circonscrit son approche de la réalité sociale dans un cadre impliquant l'étude des signes, sans pouvoir déduire l'élément universel qui se cacherait derrière ces symboles, celui d'un meurtre fondateur et d'une violence collective à l'origine des institutions et de la société. Depuis l'origine de l'humanité, selon la thèse de Girard, le cadre culturel serait structuré par une violence fondatrice comme genèse d'une forme de matrice anthropologique.

Dans le cadre de cette thèse, nous allons démontrer que la conception du monde de cet auteur est anti-moderne et s'oppose aux philosophies des Lumières et à son humanisme. Du point de vue idéologique, il est ouvertement conservateur, avec les répercussions que cela peut avoir sur la compréhension des phénomènes sociaux en cette période *post-11 septembre* caractérisée par une *révolution néo-conservatrice* en

Amérique du Nord et en Europe. Malgré tout, par l'originalité de sa démarche et par les apories qui s'en découlent, Girard doit être abordé comme un auteur extrêmement pertinent comme point de départ pour une réflexion théorique et épistémologique sur la violence. Son analyse de la culture mimétique permet de développer une certaine conception anthropologique de la condition humaine. Cependant, l'anthropologie religieuse, à elle seule, ne peut donner lieu à une théorie générale de la violence et encore moins de la société, et particulièrement dans le cas de la théorie de Girard où la culture et les institutions s'expliqueraient toujours par une violence originelle et fondatrice¹¹⁵.

À l'encontre de sa conception de la société, nous ne considérons aucunement la violence comme un phénomène à l'origine de la culture. Elle est, dans un premier temps, un phénomène structuré, et seulement par la suite, avec l'émergence des sociétés historiques, elle exerce un effet structurant sur la condition humaine. La violence ne peut être réduite à une simple conséquence de la nature dans sa pulsion de mort. La violence de type culturel ne peut être étudiée hors de tout cadre institutionnel même dans sa forme la plus élémentaire comme nous le démontre Émile Durkheim dans son analyse des totems¹¹⁶. La perspective que nous nommerons naturaliste de la violence est en réalité un paradigme dominant dans les sciences sociales au sujet de la culture, comme si le problème consistait de répondre à l'énigme de l'œuf ou la poule à partir d'une conception métaphysique d'une fondation. Qu'est-ce qui prédomine entre la structure de la société ou la violence? Est-ce que la violence serait l'élément à l'origine de la culture? « L'interdit, la morale et la culture proviennent de l'expérience du meurtre en commun¹¹⁷. » Cependant,

¹¹⁵ Une perspective de la violence qui ressemble paradoxalement à la conception dialectique de la lutte de classes développée par le marxisme où tout finit par s'expliquer par un conflit à résoudre qui donnerait lieu, après un acte de violence révolutionnaire (ou fondatrice), à un nouveau type de société ou, pour Girard, à la réconciliation de la communauté. Le meurtre fondateur et de manière plus générale, la violence, serait en quelque sorte l'antithèse de l'histoire pour Girard.

¹¹⁶ Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, op. cit., 1960.

¹¹⁷ Wolfgang Sofsky, *Traité de la violence*, trad. Bernard Lortholary, Paris, Gallimard, 1998, p. 188.

dans le cadre de cette thèse, la violence, même dans sa forme culturelle, sera considérée comme un phénomène social qui est une conséquence *a posteriori* du vivre ensemble et davantage, une technique du pouvoir de la société sur elle-même, l'affirmation d'une souveraineté qui s'exprime sur une communauté et, à la limite, un mode d'influence et d'identification pour l'individu ou un groupe sur d'autres individus ou par rapport à d'autres groupes et non pas la « cause » ou l'origine de toute chose.

La violence fondatrice peut être considérée comme à l'origine du droit, de la loi et de l'État. Mais peut-on conceptualiser le droit comme le fondement originel de la culture et de la société? Par exemple, il serait malheureux de n'aborder l'institution de la famille qu'à partir de la violence, malgré certaines formes qu'elle a prises dans l'histoire, notamment par l'oppression des femmes comme subalternes dans la prise de décisions collectives et comme marchandise. Depuis l'émergence des civilisations, la violence, sans être l'origine de toute chose, est cependant un fait social intégral et total de la condition humaine. À l'encontre de Girard, nous ne pouvons considérer la violence comme une conséquence fâcheuse de l'individu égoïste à laquelle la société doit remédier pour le salut de l'humanité et en somme, l'entrée de cette dernière dans une forme de fin de l'histoire. Prendre position « contre » l'analyse critique de la violence dans les sciences sociales, c'est s'opposer à toute forme de sociologie compréhensive des phénomènes sociaux étudiés dans toute leur complexité historique et politique, et un refus ou même un déni de pensée les rapports de domination qui structurent l'organisation sociale des sociétés hiérarchisées. Le point de vue de Girard nous révèle en réalité une perspective normative et idéologique dans l'étude de la violence qui ne nous permet pas de penser ses acteurs à partir de la conjoncture sociohistorique complexe dans laquelle ils se situent. De toute manière, par les mécanismes symboliques qui structurent la violence, celle-ci serait sans sujet. Il s'agit, contrairement à l'approche de Girard, de développer une certaine attitude de « neutralité » analytique par rapport aux divers faits sociaux ou événements

historiques étudiés pour développer une compréhension du sens que donnent les individus et les sociétés à leur recours à la violence et au meurtre. La question morale du Bien et du Mal n'est aucunement la visée de cette thèse. L'objectif est de développer une compréhension sociohistorique de la violence collective à travers le phénomène du pouvoir, afin de comprendre, par la suite, les défis du monde contemporain.

Pour l'étude d'un tel objet de recherche, nous devons considérer un ensemble de phénomènes sociaux des plus disparates et des plus complexes. Le reste de ce chapitre sera consacré à l'œuvre de René Girard et sa conception de la *violence mimétique* des sociétés mythiques comme possibilité d'interprétation de la violence totalitaire du monde contemporain. Nous y aborderons, d'un point de vue plus critique, le problème de la culture qui nous permettra, par après, de problématiser nos trois types de violences non pas du point de vue d'une anthropologie du religieux, mais plutôt par une anthropologie politique.

3.2 Conception mécanique de la culture et naturalisation de la violence

Depuis le début des années 60, l'œuvre de René Girard a favorisé l'émergence d'un champ d'études sur la violence au sein des sciences sociales. Sa réflexion, davantage axée sur la violence archaïque ou mythique, traite partiellement du monde contemporain¹¹⁸. Cependant, depuis les événements du 11 septembre, il est question des Temps modernes et de la problématique du totalitarisme, une thématique qui aurait été au cœur de ses préoccupations intellectuelles depuis le début. À l'origine, le projet de Girard était d'*écrire une histoire du désir par l'intermédiaire des grandes œuvres littéraires*¹¹⁹. C'est au début des années 70 qu'il délaisse quelque peu le champ des études littéraires pour l'anthropologie. Ce passage se produit, selon lui, à partir

¹¹⁸ Girard reconnaît pleinement ce fait. «La théorie mimétique s'intéresse au monde archaïque plus encore qu'au monde moderne. C'est une anthropologie du religieux et d'abord une théorie des mythes. » René Girard, *La voix méconnue du réel. Une théorie des mythes archaïques et modernes*, op. cit., p. 10.

¹¹⁹ René Girard, *Les origines de la culture*, op. cit., 2004.

d'une certaine perspective réaliste qui lui permettrait de connaître la réalité empirique en déconstruisant la construction du monde véhiculée par l'idéalisme allemand. C'est l'œuvre de Shakespeare qui l'aurait mis sur cette voie. Et en quoi cette œuvre a été si déterminante pour lui? Le thème central de Shakespeare serait celui de *la mort fondatrice* à l'origine de la culture et de la société. Cette problématique, abordée initialement dans le domaine littéraire, sera transposée par la suite dans le champ de l'anthropologie. L'ouvrage, *La violence et le sacré*, central dans l'œuvre de cet auteur, devait à l'origine inclure une section sur la culture archaïque et une autre sur le christianisme. Or, c'est seulement dans son œuvre postérieure qu'il élabore finalement sa perspective du christianisme avec des écrits percutants tels que *La route antique des hommes pervers*, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, *Je vois Satan tomber comme l'éclair* ainsi que *Celui par qui le scandale arrive*. Il s'agit donc d'une œuvre dans laquelle s'entremêlent la littérature, l'anthropologie et la théologie chrétienne.

Depuis 2002, avec son livre *La voix méconnue du réel*, il est question d'ouvrages sous forme d'entretiens; une forme de récapitulation de son œuvre ainsi qu'un prolongement de sa réflexion sur les sciences sociales, le monde contemporain et le totalitarisme. Les deux dernières thématiques sont, malgré les dires de Girard, très peu présentes dans son œuvre. Son intérêt pour le totalitarisme se concentre sur la violence de la foule et sur son potentiel à produire des boucs émissaires, donc des victimes. Peut-on réduire, aux XX^e et XXI^e, siècles la question du totalitarisme et le problème de la violence aux mécanismes symboliques? Le monde contemporain est-il toujours simplement structuré par le désir mimétique des individus? Peut-on expliquer le totalitarisme à partir de la logique du bouc émissaire comme produit de la foule? De notre point de vue, il est toujours étonnant de constater que le problème de la violence contemporaine et même celle de la guerre est abordée sans considération sérieuse sur la question philosophique qui caractérise et distingue notre

monde des autres époques, celle de la technique qui transforme notre rapport à la violence et au monde...

L'analyse de l'œuvre de Girard sera divisée en quatre parties qui nous aideront à conceptualiser sa perspective de la violence. Dans un premier temps, il sera question de la culture mythique et de son lien avec la théorie mimétique dans le cadre des rituels sacrificiels. Pour Girard, la violence sacrificielle doit être considérée comme la première institution du lien social. Par la suite, il aborde la question de la culture dans la Grèce antique comme une crise de la norme mythique. La tragédie représenterait un moment de transition par rapport à la norme culturelle des sociétés mythiques. Troisièmement, la conception anthropologique de la culture chez Girard est directement reliée à une analyse du christianisme comme dogme moral et politique donnant un cadre interprétatif de l'évolution des sociétés à partir d'une conscience victimaire. Et finalement, Girard développe une critique de la pensée moderne visant à démontrer que la dimension mimétique serait inscrite dans la pratique même des sciences sociales. Cette critique est entre autres axée sur l'idée que les sciences modernes seraient incapables de suivre la route antique de la violence que nous divulguent les récits mythiques et la littérature, comme révélation des mécanismes universels de la culture et du processus d'humanisation.

3.3 Les sociétés mythiques et la violence sacrificielle

3.3.1 Le rituel sacrificiel comme institution originelle du lien social

La théorie mimétique, centrale dans l'œuvre de Girard, est inséparable du christianisme. Elle se caractérise par une analyse anthropologique axée sur le lien étroit entre les désirs égoïstes des individus et la violence. « [La] violence est à la fois l'instrument, l'objet et le sujet de tous les désirs¹²⁰. » C'est une sorte de processus social « qui commence par le désir mimétique, continue par la rivalité mimétique, s'exaspère en crise mimétique ou sacrificielle et finie par la résolution du bouc émissaire¹²¹ ». Une crise mimétique aurait pour cause le mouvement de la foule, qui fonctionnerait par un *rapport de double*¹²². L'origine du conflit, une chose désirée, s'effacerait pour provoquer une *crise d'indifférenciation* entre les protagonistes. Cette crise laisserait le champ libre à la haine et la vengeance entre les individus indifférenciés par leur désir. Mais cette particularité mimétique n'est pas que néfaste, elle serait au fondement de la culture et des institutions sociales et aurait, selon Girard, la valeur d'un *modèle ontologique* nous permettant de comprendre la réalité anthropologique correspondant à une vérité culturelle immuable à travers le temps. « Si une communauté est privée de moyens politiques et légaux de gérer des querelles intestines, elle tendra fatalement à imputer la responsabilité de tout ce qui peut l'accabler à un ou plusieurs individus à portée de la main¹²³. » Le mimétisme, *mécanique anthropologique* permettant la reproduction d'un modèle culturel, serait au cœur du lien social qui, à travers les rituels sacrificiels, produirait une réconciliation collective par le meurtre; un phénomène qui serait à l'origine de la société: *une*

¹²⁰ René Girard, *La violence et le sacré*, Grasset, Paris, 1972, p. 203.

¹²¹ René Girard, *Les origines de la culture*, op. cit., 2004, p. 61.

¹²² « La vengeance en chaîne apparaît comme le paroxysme et la perfection de la mimésis. Elle réduit les hommes à la répétition monotone du même geste meurtrier. Elle fait d'eux des doubles. » René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, op. cit., p.23. « [Le] monde de la violence réciproque est un monde d'incessants effets de miroir dans lequel les adversaires deviennent des doubles l'un de l'autre et perdent leur identité individuelle. » René Girard, *La voix méconnue du réel. Une théorie des mythes archaïques et modernes*, op. cit., p. 43.

¹²³ René Girard, *La voix méconnue du réel. Une théorie des mythes archaïques et modernes*, op. cit., p. 41 et 42.

*irrationalité violente de l'ordre culturel*¹²⁴. « Pour résoudre une crise, ce qui importe, c'est le passage du désir d'objet, qui divise les imitateurs, à la haine du rival, qui réconcilie lorsque toutes les haines, mimétiques, se polarisent sur une seule victime¹²⁵. » Les crises sociales, dans les sociétés mythiques, se résoudraient par une transformation des tensions sociales entre les individus en une violence collective dirigée vers une victime unique, un tiers symbolisant, le *bouc émissaire*. Il s'agit donc d'un *lynchage réconciliateur* qui fonctionnerait comme une *contagion mimétique* après une situation d'intensification des conflits à l'intérieur du groupe.

C'est ce phénomène du meurtre collectif qui serait pour Girard au fondement de la culture et des institutions sociales. « [En] mettant fin au cercle vicieux de la violence, elle amorce du même coup un autre cercle vicieux, celui du rite sacrificiel, qui pourrait bien être celui de la culture tout entière¹²⁶. » L'ensemble des récits mythiques nous révélerait toujours la même structure, celle d'un meurtre fondateur à l'origine du lien social. « Ce que j'ai toujours affirmé, c'est que l'origine de la culture repose sur le mécanisme du bouc émissaire et que les premières institutions proprement humaines consistent en sa répétition, délibérée, planifiée¹²⁷. » La victime est choisie selon la caractéristique principale qu'elle ne fait pas partie du groupe, une victime

¹²⁴ Pour Bataille, l'intensité des sacrifices comme explication du lien social serait d'un *intérêt secondaire*. La seule chose que nous devons retenir selon lui, c'est que nous ne pouvons aucunement trouver l'origine du lien social dans les excès du sacrifice. « L'opinion judicieuse voyait dans le sacrifice l'institution fondant le lien social (elle ne disait pas, il est vrai, la raison pour laquelle une effusion de sang, plutôt que d'autres moyens, effectuait le lien social). » (Georges Bataille, *La littérature et le mal*, op. cit., p. 77.) Les thèses avancées par Girard sur le rituel sacrificiel étaient déjà connues et critiquées par Bataille.

¹²⁵ René Girard, *Les origines de la culture*, op. cit., p. 77.

¹²⁶ René Girard, *La violence et le sacré*, op. cit., p. 135.

¹²⁷ René Girard, *Les origines de la culture*, op. cit., p. 79. Cette perspective sur l'origine de la culture va à l'encontre de la tradition sociologique durkheimienne par rapport à la question des premières institutions sociales. « Ainsi, les premiers rites auraient été des rites mortuaires; les premiers sacrifices auraient été des offrandes alimentaires destinées à satisfaire aux besoins des défunts; les premiers autels auraient été des tombeaux. » Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, op. cit., p. 73 et 74. Mais Girard finit, en quelque sorte, par se contredire et reprend directement les thèses de Durkheim. « Pas de culture sans tombeau, pas de tombeau sans culture; à la limite le tombeau c'est le premier et le seul symbole culturel. » René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, op. cit., p. 113. Cependant, pour Girard, ce tombeau ne serait qu'un voile sur la violence originelle du meurtre fondateur.

arbitraire et innocente. Par ce procédé, le rituel sacrificiel aurait pour objectif d'expulser la violence hors des limites de la société. La conséquence première de la violence sacrificielle serait de créer une frontière entre les individus de la communauté, l'intérieur du groupe normalisé à partir d'une haine commune et psychotique, et l'ordre chaotique de la nature d'où proviennent les boucs émissaires, humains ou animaux, comme cause imaginaire de la crise mimétique qui menacerait la communauté: *lynchage prémédité* comme copie d'un *lynchage originel* et par le fait même, *lynchage unificateur*.

L'extérieur est perçu comme un lieu de violence démesurée. Dans de nombreuses sociétés archaïques, il n'existe pas d'êtres humains en dehors de la tribu; les membres de la tribu se conçoivent, eux, comme les seuls humains¹²⁸.

3.3.2 Le meurtre fondateur et l'origine de la culture

Le meurtre est nécessairement l'acte de violence le plus fatidique. Paradoxalement, du point de vue de la solidarité entre les individus, la mort d'un bouc émissaire aurait, dans le cas du rituel sacrificiel, une dimension positive pour la communauté. « Un seul être meurt et la solidarité de tous les vivants se trouve renforcée¹²⁹. » Dans la culture mythique, il ne s'agit pas d'un culte pour glorifier la violence pour la violence ou une forme d'« idolâtrie » sadomasochiste et d'esthétisation de la violence telle que nous la retrouvons au sein de la culture contemporaine. Il existerait un penchant pour une violence qui serait de l'ordre du sacré comme seule garantie d'une paix sociale permettant la reproduction de la société. Cette réalité, par ses origines mythologiques, entraîne Girard à produire un constat des plus obscurs pour la condition humaine. « [Les] hommes ne sont jamais capables de se réconcilier qu'aux dépens d'un tiers¹³⁰. » Cette violence doit être encadrée par le religieux qui a pour principale fonction de protéger la société contre elle-même. « [Le] religieux est toujours contre

¹²⁸ René Girard, *Les origines de la culture*, op. cit., p. 169.

¹²⁹ René Girard, *La violence et le sacré*, op. cit., p. 353.

¹³⁰ Ibid., p. 358.

la violence, même s'il combat la violence avec la violence¹³¹. » La violence sacrée, dans la conception girardienne, est interprétée comme une forme de pouvoir empoisonné ou de magie qui manipule le « mal » pour en faire quelque chose de « bien » dans l'intérêt général de la société.

Ainsi, les sociétés mythiques se définissent par la violence culturelle de la communauté qui vient contrer la haine effective et potentielle entre les individus qui pourrait menacer l'existence du groupe. « Quiconque manipule la violence sera finalement manipulé par elle¹³². » Pour Girard, le rituel sacrificiel doit être considéré comme la première institution au fondement du lien social, de la religion et de la société qui mettrait fin à la violence chaotique d'un monde pré-sociétal : l'institution des institutions. L'auteur émet l'hypothèse complètement fictive d'un monde où régnerait une violence absolue, une forme d'enfer sur terre; un état de crise originel auquel le religieux viendrait remédier pour ainsi fonder la condition humaine par l'acte d'un meurtre fondateur d'une innocente victime. « Toutes ces accusations sont irréelles dans l'absolu, mais elles peuvent être réelles en tant qu'accusations¹³³. » Le meurtre collectif, par une psychose généralisée des individus comme expérience commune d'un monde partagé, aurait pour fonction de créer le premier lien social à l'origine d'une matrice symbolique, le récit mythique.

La violence dans le cadre de l'institution sacrificielle a pour principal objectif de reproduire, dans une formule ritualisée, la violence fondatrice à l'origine du monde et de la société. Le rituel doit offrir un cadre mémoriel qui doit contenir une représentation symbolique d'une expérience collective de la violence par sa reproduction dans un cadre sacré. « La violence est non pas dans l'origine mais dans le rapport récurrent à l'origine [...]»¹³⁴ » Ainsi, la distinction nature/culture ne

¹³¹ René Girard dans Collectif, *Violence d'aujourd'hui, violence de toujours*, op. cit., p. 33.

¹³² René Girard, *La violence et le sacré*, op. cit., p. 362.

¹³³ René Girard, *La voix méconnue du réel. Une théorie des mythes archaïques et modernes*, op. cit., p. 15.

¹³⁴ Daniel Sibony, op. cit., p. 41.

sesitueraient pas seulement par une limite spatiale, l'espace géographique où se déroule la vie en société et le monde extérieur de l'ordre de la nature, mais également au niveau temporel entre le temps présent de la culture et le passé chaotique d'un ordre naturel. Un souci du temps présent qui doit se prémunir contre les menaces de l'avenir en neutralisant l'état de nature qui a caractérisé le passé d'un monde pré-sociétal ou, comme l'interprète Daniel Sibony, la violence est comme un cri pour changer la situation d'un *impossible transfert d'espoir*. La définition de Sibony a l'avantage de concevoir la violence à partir d'un rapport au monde de l'individu dans ses espoirs en l'espérance sans toutefois, comme Girard, analyser cette violence d'un point de vue des institutions et du politique. À suivre la réflexion de Sibony, le meurtre fondateur ne serait qu'un *acte narcissique* pour déterminer et fixer l'Autre dans un monde d'idoles. Il s'agit donc d'un autre type d'interprétation plus psychologique de la violence mais toujours du point de vue de l'individu. « À mon sens, cette exclusion signifiante est le support de la violence symbolique qui fonde le lien collectif¹³⁵. » Tout comme pour Girard, l'*avènement du symbolique* se produirait par une *exclusion symbolique*. « En tout cas, cet autre à exclure est aux racines de la fonction imaginaire : il donne au système un regard autre, sur lui-même et sur le monde [...]»¹³⁶ » Ainsi la violence ne serait qu'un acte d'idolâtrie et d'affirmation des individus entre eux qui fixeraient leur interaction sociale à partir d'un déni de l'Autre, comme dans la thèse du meurtre fondateur de Girard. Ces deux conceptions de la violence, de Girard et de Sibony, présentent le même défaut, celui de conceptualiser la violence à partir du sujet moderne égoïste inexistant dans les sociétés mythiques qui, de toute manière, ne nous permet pas d'expliquer les phénomènes complexes reliés au totalitarisme.

¹³⁵ Ibid., p. 169.

¹³⁶ Ibid., p. 176.

3.3.3 Violence sacrée et culture mythique

Le monde animal serait constitué d'une forme de mimésis qui ne se rend cependant pas au niveau des mécanismes symboliques de la violence. Pour Girard, ces mécanismes seraient au fondement du processus d'humanisation comme domestication des désirs égoïstes¹³⁷. Selon Konrad Lorenz¹³⁸, ce désir égoïste qui entraîne les individus à s'agresser entre eux serait proprement dans nos gènes, une perspective biologique à laquelle Girard n'adhère cependant pas. Pour Lorenz, c'est l'agressivité qui entraîne l'évolution sociale et technologique. Bref, malgré la différence d'interprétation des causes de la violence, tant pour Lorenz que pour Girard, la violence est centrale dans le processus d'humanisation. Pour Girard, le meurtre fondateur comme action unanime de la communauté distinguerait l'humanité de la nature. En quelque sorte, par le phénomène de la violence collective, la théorie de Girard a la prétention de résoudre le mystère du chaînon manquant. Quel est l'élément qui aurait déclenché la conscience humaine? La victime du meurtre collectif déterminerait ontologiquement l'idée d'une frontière entre la société et la nature tout en démarquant le temps présent du passé. « Grâce à la victime, en tant qu'elle paraît sortir d'elle, il peut exister, pour la première fois, quelque chose comme un dedans et un dehors, un avant et un après, une communauté et un sacré¹³⁹. » Dans cette conception évolutive de la culture et de la société, seul le domaine du sacré défini par la violence mythique peut créer ce passage à la condition humaine. Le monde profane étant confondu à un état de nature, les individus soumis aux désirs

¹³⁷ « La réalité visée par le concept d'humanisation, de son côté, a perdu de sa cohérence et s'est diversifié. » Serge Moscovici, op. cit., p. 87. Toutefois, il ne s'agit pas d'une évolution chez Girard vers une analyse génétique comme dans le cas de Francis Fukuyama. Francis Fukuyama, *La fin de l'homme. Les conséquences de la révolution biotechnologique*, Paris, La Table Ronde, 2002. Pour Moscovici, l'évolution biologique se serait produite par les effets structurels du monde extérieur sur l'humain. Pour un auteur tel que Richard Dawkins, le processus d'humanisation serait le résultat d'un *gène égoïste*. Tant pour Girard que Dawkins, il s'agit d'une conception de la culture qui s'inspire du darwinisme social d'Herbert Spencer. Richard Dawkins, *The Selfish Gene*, Oxford University Press, 1976.

¹³⁸ Konrad Lorenz, *L'agression : une histoire naturelle du mal*, trad. Vilma Fritsch, Paris, Champs Flammarion, 1977.

¹³⁹ René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, op. cit., p. 138.

égoïstes sont laissés à eux-mêmes à moins que leur destin tragique ne soit structuré par du sacré comme norme créatrice de règles à l'origine des interdits. « L'interdit divinise ce dont il défend l'accès¹⁴⁰. » L'importance de la culture serait donc de créer un certain contrôle sur les comportements instinctifs et inconscients des individus par la création d'une norme collective à partir d'une autorité symbolique.

Le rituel du sacrifice peut être considéré sous deux angles paradoxaux et réciproquement dépendants, c'est-à-dire comme relevant à la fois du domaine du sacré et celui du crime. « Il est criminel de tuer la victime parce qu'elle est sacrée... mais la victime ne serait pas sacrée si on ne la tuait pas¹⁴¹. » Dans la culture mythique, la victime prend deux formes phénoménologiques différentes : une forme négative et *maléfique* puisqu'elle serait *a priori* la cause du désordre social; une autre positive et *bénéfique* parce qu'elle permettrait *a posteriori* la résolution d'une crise sociale. Cette « contradiction » expliquerait selon Girard l'origine des institutions. Et de quoi est constituée la culture mythique selon lui? D'un mensonge: *tromper la violence* par le sacrifice. « La volonté d'effacer les représentations de la violence gouverne l'évolution de la mythologie¹⁴². » Néanmoins, le phénomène du sacrifice ne peut être considéré comme simplement faux, une ruse de l'esprit, une forme d'aliénation quelconque. Effectivement, Girard soutient que derrière les représentations mythiques se cachent de réels conflits que l'on doit apaiser au risque de mettre en danger la solidarité sociale du groupe. Les tensions inhérentes à la vie en société seraient atténuées par le biais d'un processus salutaire : celui du choix d'une victime extérieure comme incarnation imaginaire du mal à l'origine de la violence entre les membres du groupe. « [Le] sacrifice est une violence sans risque de vengeance [...]»¹⁴³ » C'est précisément le danger que le rituel sacrificiel évite, celui

¹⁴⁰ Georges Bataille, *La littérature et le mal*, op. cit., 1957, p. 21.

¹⁴¹ René Girard, *La violence et le sacré*, op. cit., p. 13.

¹⁴² René Girard, *Le bouc émissaire*, Paris, Grasset, 1982, p. 113.

¹⁴³ René Girard, *La violence et le sacré*, op. cit., p. 29. «La vengeance réussit à enjamber les générations et à faire le tour du monde. Elle transcende le temps et l'espace. Il ne faut pas s'étonner si les peuples archaïques la tiennent pour sacrée. » René Girard, *Celui par qui le scandale arrive*, Desclée de Brouwer, 2001, p. 29 et 30. «Si les victimes sacrificielles appartenaient à la communauté, comme la

d'une vengeance comme *processus infini* entraînant un chaos perpétuel qui empêcherait la fondation de la société. En d'autres mots, une crise mimétique non résolue rendrait impossible toute évolution de la société vers un mode de reproduction et de régulation axé sur le symbolique.

Les rites exigent la présence d'un spécialiste, le sacrificateur ou le prêtre, dont le personnage se distingue du reste de la société par son autorité symbolique. Ce type d'autorité consiste en un pouvoir de nommer et de distinguer le sacré du profane, et de déterminer un discours de vérité au nom du groupe. La violence collective doit se produire dans la sphère sacrée pour éviter de contaminer le monde profane et sous l'œil vigilant d'un grand prêtre qui, en tant qu'être distinct de la foule, représenterait une forme de « guide » vers l'ordre culturel de la société. Il s'agirait de la première forme sociohistorique connue d'une autorité. Nous pouvons considérer dans le cadre de cette thèse la violence de type culturel propre aux rituels sacrificiels comme étant l'une des premières formes d'un « pouvoir » dans la société qui n'implique cependant pas des rapports sociaux hiérarchisés. L'autorité symbolique du sacrificateur doit être interprétée comme une norme et même une première forme d'institution élémentaire donnant un cadre culturel à un mode de régulation sociale propre aux sociétés mythiques. La violence du sacrificateur n'a donc pas le même effet symbolique sur le groupe que les conflits entre les individus et n'a pas la même visée que la violence institutionnelle d'un pouvoir centralisé comme dans l'exemple d'un empire, d'une royauté ou d'un État. Bref, le sacrificateur n'a jamais pour but la domination ou l'exploitation des autres membres du groupe mais plutôt celui d'incarner la norme sociale quand la communauté a besoin d'être rappelée à l'ordre normatif de la société.

victime émissaire, le sacrifice déchaînerait la violence au lieu de l'enchaîner; loin de renouveler les effets de la violence fondatrice, il amorcerait une nouvelle crise sacrificielle.» René Girard, *La violence et le sacré*, op. cit., p. 372.

C'est parce que le meurtre fait horreur, c'est parce qu'il faut empêcher les hommes de tuer que s'impose le devoir de la vengeance. Le devoir de ne jamais verser le sang n'est pas vraiment distinct du devoir de venger le sang versé¹⁴⁴.

C'est ce processus d'humanisation qui, avec le temps, nous permettrait de connaître le *mécanisme fondateur* de la culture¹⁴⁵. La victime devient l'incarnation symbolique d'une limite qui permet de distinguer la communauté de la nature et des autres groupes humains. Cependant, à un autre niveau de l'évolution humaine, la connaissance des mécanismes culturels des sociétés mythiques, notamment par la philosophie durant la Grèce antique, rendrait inefficace le mode de régulation et de reproduction culturel-symbolique des sociétés mythiques. La connaissance minimum des mécanismes de la violence par sa démythification entraînerait la fin du rituel sacrificiel comme institution sociale dans sa capacité de créer un mode de régulation de la violence propre aux sociétés mythiques. Pour ce type de sociétés, pour que les mécanismes culturels fonctionnent, ils devaient rester en quelque sorte dans le secret non révélé à la conscience des individus de la violence de type culturel, une forme d'inconscient collectif qui structure les comportements des membres de la communauté. Selon Girard, dans ce type de société le « mensonge » serait donc un fait social permettant de normaliser la vie en société.

Dans la culture mythique, il y aurait un processus culturel de pacification qui ne mettrait pourtant jamais définitivement fin à la violence. Le rituel sacrificiel ne représenterait dans la vie collective qu'un moment de répit au phénomène mimétique reproduit constamment dans le monde profane. Mais progressivement dans l'histoire, le rituel sacrificiel deviendrait de moins en moins violent : on remplace l'individu sacrifié par des animaux, ce qui aurait pour conséquence de rendre le rituel de moins

¹⁴⁴ René Girard, *La violence et le sacré*, op. cit., p. 31.

¹⁴⁵ « Il faut montrer que c'est l'intensification de la rivalité mimétique partout visible déjà au niveau des primates qui doit détruire les *dominance patterns* et susciter des formes toujours plus élaborées et plus humanisées de la culture par l'intermédiaire de la victime émissaire. René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, op.cit., p. 127. »

en moins efficace comme institution pour remplir sa fonction symbolique en tant que norme sociale. Le rituel sacrificiel pour Girard consiste à un « affrontement des doubles, mais parfaitement *esthétisé* »¹⁴⁶. Quand cette fonction régulatrice de la violence de type culturel n'est plus remplie, il y a une crise du mode de régulation de la violence qui peut entraîner la société dans une forme de guerre civile. La violence sacrificielle est donc un acte de violence de type culturel qui a pour objectif de produire un effet psychologique sur les individus. Le sacrificateur détient le pouvoir religieux de nommer les choses, d'indiquer les causes des phénomènes et de signifier ce qui est significatif pour la communauté. « À l'opposition de chacun contre chacun succède brusquement l'opposition de tous contre un¹⁴⁷. » Le rituel sacrificiel a pour fonction de mettre un terme au processus de la violence à l'intérieur de la communauté en créant un lien social entre les individus à partir de l'expérience d'une violence collective chargée d'une signification symbolique du monde. « La crise mimétique vient en premier lieu et le meurtre collectif en constitue à la fois le paroxysme et la conclusion¹⁴⁸. » Les crises sociales dans ce type de société ne semblent pouvoir se résoudre que par l'immolation d'une victime arbitraire à travers un processus de ritualisation qui unifierait la foule; une violence dirigée vers l'extérieur de la communauté pour permettre une délimitation entre l'ordre ontologique de la culture et le désordre de la nature et du monde profane que l'autorité symbolique du sacrificateur a le pouvoir et la fonction de tracer et de délimiter. Pour Girard, les mécanismes mimétiques à l'origine de cet univers symbolique des sociétés archaïques ne peuvent être dissociables du désir d'appropriation propre à la tendance naturelle des individus à adopter des comportements égoïstes, qui vient contredire et nier toute tendance pour l'altruisme dans le cadre d'une vie collective.

¹⁴⁶ Ibid., p. 35.

¹⁴⁷ Ibid., p. 39.

¹⁴⁸ Ibid., p. 40.

C'est bien du désordre extrême que l'ordre surgit dans la culture humaine, car le désordre extrême c'est la disparition de tout objet dans le conflit et c'est alors que la mimésis d'appropriation, la mimésis conflictuelle, se transforme en mimésis de l'antagoniste et de la réunification sur cet antagoniste¹⁴⁹.

3.4 La Grèce antique et la théorie mimétique

3.4.1 La Grèce antique et la crise des sociétés mythiques

La Grèce antique représenterait une période de transition dans l'histoire suite à la crise des sociétés mythiques¹⁵⁰. Cette crise aurait été causée par la perte progressive d'efficacité symbolique des rites sacrificiels qui permettait de neutraliser la violence potentielle entre les individus: *chute dans la violence réciproque*. Cette transformation du mode de reproduction de la société aurait été provoquée principalement par une crise du mode de régulation de la violence de type culturel propre aux sociétés mythiques. Dans les faits, le personnage du bouc émissaire ne parviendrait plus à jouer son rôle normatif, celui du tiers symbolisant réconciliateur du lien social, l'incarnation du « mal » ou d'un mal, la chose sacrée et maudite qui délimite, au sens d'un *nomos*, et permet de distinguer la culture de la nature. Ainsi, avec la tragédie, c'est la violence proprement mimétique et indifférenciée qui prédominerait. « L'ordre, la paix et la fécondité reposent sur les différences culturelles¹⁵¹. » Tout ordre social et politique serait en lien direct avec un *ordre différentiel* entre les individus d'un groupe et même, entre différents sous-groupes d'une société ou en d'autres mots, avec l'existence des classes sociales.

L'émergence de la Grèce antique est interprétée comme la conséquence d'une *crise du rituelsacrificiel* qui aurait caractérisé le mode de régulation et de reproduction des

¹⁴⁹Ibid., p. 44.

¹⁵⁰Les historiens sont d'accord pour situer la tragédie grecque dans une période de transition entre un ordre religieux archaïque et l'ordre plus « moderne », étatique et judiciaire, qui vont lui succéder. Avant d'entrer en décadence, l'ordre archaïque a dû connaître une certaine stabilité. Cette stabilité ne pouvait reposer que sur le religieux, c'est-à-dire le rite sacrificiel. René Girard, *La violence et le sacré*, op. cit., p. 68.

¹⁵¹Ibid., p. 77.

sociétés archaïques. Cette crise du mode de régulation de la violence entraînerait un ordre indifférencié entre les individus d'un groupe. Pour Girard, la tragédie comme récit doit être interprétée comme le déchaînement d'une violence mimétique, une crise du religieux qui serait une forme de régression de la norme dans une violence réciproque. Quand le mode de reproduction culturel des sociétés mythiques entre en crise, les individus seraient entraînés dans une chute, une guerre de tous contre tous, une lutte fratricide dont témoignerait la tragédie grecque; Œdipe désirant sa mère ne se distingue plus de son père pour l'objet désiré. Le meurtre fondateur demeure l'axiome pour considérer la tragédie grecque. Cependant, cette analyse ne produit au plan conceptuel aucune considération théorique particulière pour cette période historique, notamment au niveau des conflits politiques et des transformations sociétales reliées à l'émergence des classes sociales typique des sociétés de pouvoir qui ont caractérisé les premières grandes civilisations; sans oublier les guerres entre les États-cité qui ont progressivement engendré la nécessité d'une organisation de corps professionnels de guerriers comme nouveauté dans la structure organisationnelle de la société grecque.

L'histoire d'Œdipe nous révélerait une problématique qui caractérise et distingue les sociétés historiques des sociétés non-historiques, celle de la difficile transmission de la norme d'une génération à l'autre dans un monde où la tradition à elle seule ne peut plus garantir la permanence de l'autorité symbolique qui structurait le monde commun des sociétés mythiques. La tragédie ne peut se réduire à l'interprétation d'une crise mimétique malgré l'hypothèse qu'elle est une remise en question de la norme et de l'autorité symbolique des sociétés mythiques. Du point de vue idéologique, il est question de la fondation d'un *mythe fondateur de l'Occident* (Corm¹⁵², Hentsch). Le monde grec chercherait consciemment à se distinguer du monde préhistorique par le développement d'une forme de conscience de soi qui a

¹⁵² Georges Corm, *L'Europe et le mythe de l'Occident. La construction d'une histoire*, Paris, La Découverte, 2009.

caractérisé les premières civilisations et dont la Grèce antique représente le cas type pour la construction politique de l'histoire de l'Occident.

Ainsi, il ne faut pas interpréter *Hamlet* selon une temporalité linéaire et historiciste comme une déformation secondaire du mythe d'Œdipe : ce dernier est (comme Hegel l'a déjà affirmé) le mythe fondateur de la civilisation grecque occidentale (le suicide du Sphinx représente la désintégration du vieil univers pré-grec)¹⁵³.

Comme l'ensemble de son œuvre, la conception de la tragédie grecque de Girard est principalement influencée par son interprétation de la violence dans les récits bibliques tirés de l'Ancien Testament. L'histoire de Caïn et d'Abel symboliserait le mythe fondateur universel de la société; une conception de la tragédie qui doit être reçue comme une *interprétation biblique de tous les mythes fondateurs*. « Le mot Caïn désigne la première communauté rassemblée par le premier meurtre fondateur¹⁵⁴. » Pour Girard, l'équivalent se retrouve chez les Grecs à travers le mythe de Prométhée d'Eschyle. « En tant que victime sacrificielle il est “ responsable ” de l'invention de la culture, il est représenté comme la matrice d'où émergent le langage, les sciences et la technique¹⁵⁵. » Une telle perspective réduit Prométhée à un statut de victime de la foule. Pour Walter Benjamin, l'idée d'une violence fondatrice doit toujours être conceptualisée dans le contexte de la fondation du droit et des institutions politiques et non pas comme l'origine de la culture, des institutions ou de la technique. Benjamin interprète plutôt Prométhée comme « un espoir d'apporter un jour aux hommes un droit nouveau¹⁵⁶. » Une conception qui se révèle de l'ordre du politique. Au contraire, pour Girard, l'idée d'un meurtre fondateur ne peut aucunement être considérée comme une simple hypothèse ou une fiction mais s'inscrit plutôt dans un événement réel qui déterminerait et rendrait nécessaire la

¹⁵³ Slavoj Žižek, *Vous avez dit totalitarisme? Cinq interventions sur les (més) usages d'une notion*, Paris, trad. Delphine Moreau et Jérôme Vidal, Éditions Amsterdam, 2004, p. 22.

¹⁵⁴ René Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, op. cit., p. 115.

¹⁵⁵ René Girard, *Les origines de la culture*, op. cit., p.85.

¹⁵⁶ Walter Benjamin, « Critique de la violence », *Œuvres I*, trad. Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch, Paris, Gallimard, 2000, p. 235.

politique comme institution du pouvoir. L'idée d'un meurtre fondateur devient plus importante que la compréhension sociohistorique de cette période notamment sur le plan d'un saut qualitatif de la violence, c'est-à-dire de la violence de type culturel qui caractérise les sociétés mythiques, à la violence institutionnelle qui définit le mode de régulation des sociétés de pouvoir.

[La] communauté est simultanément antérieure et postérieure au crime qu'elle châtie: c'est de ce crime qu'elle naît, non pas à sa monstruosité temporaire essentiellement, mais à son humanité bien différenciée¹⁵⁷.

Les institutions sociales, dont le langage, la domestication des animaux, la monarchie, le pouvoir, etc. auraient toutes pour origine une violence fondatrice. « Les observateurs modernes pensent que la domestication doit précéder l'utilisation sacrificielle; seul l'ordre inverse est concevable¹⁵⁸. » Les institutions politiques sont interprétées comme une réponse culturelle à la violence entre les individus dont elles viennent encadrer les désirs mimétiques pour ainsi produire des comportements normalisés permettant des activités telles que l'agriculture et l'élevage d'animaux. Le pouvoir et son monopole de la violence se légitiment moralement comme la violence du sacrificateur, un acte symbolique porteur d'une norme culturelle permettant aux individus de se distinguer dans l'ordre symbolique de la société. La conception de la culture chez Girard s'inscrit très bien dans le paradigme du darwinisme social inspiré par Herbert Spencer dont l'idée de base serait qu'il doit exister dans la société une concurrence entre les individus mais dans un contexte de paix sociale, sans le recours à la violence physique; le sens des actions et des symboles se trouve dans le respect de la hiérarchie sociale et du rôle de chaque membre de la société qui structure la dynamique des interactions entre les individus, encadré dans les sociétés de pouvoir par une autorité culturelle, politique et juridique.

¹⁵⁷ René Girard, *Le bouc émissaire*, op. cit., p. 77.

¹⁵⁸ René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, op. cit., p. 96.

La conception de Girard de la société, que l'on doit considérer comme proprement idéologique, peut être interprétée comme un discours de légitimation de la violence institutionnelle par une théorie dite « scientifique » de la culture. Sa théorie de la culture a pour principale conséquence de produire une conception de la société indissociable de l'État et de ses institutions pour assurer le maintien d'un ordre social et politique comme nécessité à la reproduction de la société. Cependant, il ne semble cependant pas considérer les transformations sociétales qu'entraîne par exemple le développement de la technique et de la guerre dans la Grèce antique. Il omet de constater l'impact de l'émergence d'un pouvoir centralisé et d'une hiérarchisation de la société en classes sociales avec notamment la pratique de l'esclavage qui permet de produire des surplus de richesses et qui par le fait même libère une élite du fardeau du travail soit pour faire du commerce, la guerre ou la politique. La question de la technique est également évacuée puisque son analyse se limite à la violence de type culturel sans réelle considération pour la réalité matérielle ou d'un intérêt particulier pour l'archéologie. En résumé, sa conception de la tragédie est symptomatique de l'ensemble de son œuvre : une analyse qui évacue la question des rapports de pouvoir, donc une forme de négation du politique et des rapports de domination pour axer son analyse de la violence uniquement du point de vue de la question de la culture et des institutions à partir d'une anthropologie du religieux. C'est une perspective qui se veut « scientifique » mais qui est en réalité une idéologie comme conception du pouvoir et de la société. Jamais la question du rapport ontologique de l'humain à son environnement et encore moins celle de l'altérité politique ne sont considérées, pour la simple raison que la primauté de l'individu, dans le cas de Girard, serait une forme de négation et même un rejet pur et simple de la sociologie, dans une forme d'*oubli de la société*, en tant que réalité sociale structurée par des conjonctures historiques nous permettant de comprendre la violence collective d'un point de vue sociohistorique.

3.4.2 L'origine du pouvoir, réflexion girardienne sur l'autorité

La question fondamentale pour comprendre la conception de la société chez Girard se trouve dans ce problème: d'où provient l'autorité symbolique de tout pouvoir? L'origine du pouvoir comme institution autonome est historiquement inscrite dans une autorité sacrée que Girard illustre à travers le personnage du roi. Son autorité symbolique découlerait d'un statut originel de victime émissaire de la foule qui lui confère une dimension sacrée. L'autorité symbolique du roi se confond avec la victime originelle comme personnage sacré provenant de la nature et en tant que victime comme incarnation d'une limite donc d'une norme. Ainsi, il y aurait toujours une distance ontologique entre le pouvoir et la société. Dans plusieurs traditions, le roi, tout comme le Christ, est un représentant symbolique de Dieu. « Les mots sacrifices, sacri-fier, ont le sens précis de rendre sacré, de produire le sacré¹⁵⁹. » Pour que le roi soit sacré, il faut à l'origine qu'il soit lui-même, du moins symboliquement, un bouc émissaire et une victime arbitraire de la foule, donc un élément à l'origine extérieur au groupe. Il s'agirait en fait du seul personnage qui peut passer de l'état de nature à l'état de culture, vice et versa, sans qu'il ne soit question d'une menace pour l'ordre culturel de la société. Mais ce que Girard n'explique pas, c'est qu'avec le pouvoir, ou la violence institutionnelle, cette dimension sacrée du roi ne provient pas de son statut de victime originelle de la foule, mais plutôt de son statut d'un chef militaire prête à mettre sa vie en jeu pour la défense de la société contre une menace extérieure. L'autorité du roi n'est pas seulement symbolique, elle se caractérise même, et davantage, en tant que souveraineté et autorité institutionnelle.

L'inversion sacrificielle qui fait qu'il faut que le pasteur accepte ce danger de mourir pour sauver l'âme des autres. Et c'est précisément lorsqu'il aura accepté de mourir pour les autres que le pasteur sera sauvé¹⁶⁰.

¹⁵⁹ René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, op. cit., p. 309.

¹⁶⁰ Michel Foucault, *Sécurité, territoire et population. Cours au Collège de France, 1977-1978*, Paris, Seuil, 2004, p. 175.

La *vénération terrifiée* du roi comme incarnation physique et immanente de la loi rendrait illégitime, d'un point de vue moral, politique et juridique, toute autre forme de violence que celle provenant de l'autorité d'un chef. Mais cette légitimité a pour principale caractéristique le pouvoir de s'imposer à la société par la force. Il ne peut plus s'agir simplement d'une autorité symbolique comme dans le cas du sacrificateur dans les sociétés mythiques. Cette nouvelle autorité, davantage institutionnelle, doit cependant toujours dépendre d'une autorité symbolique reconnue par la société. Cette reconnaissance symbolique évite au pouvoir de recourir constamment à la force dans le quotidien. Les individus sont conscients de la possibilité du recours à la violence, ce qui entraîne l'obéissance quotidienne. C'est même seulement quand l'autorité symbolique n'est plus respectée par ses sujets que le pouvoir recourt à la force, donc à son autorité institutionnelle répressive.

Pour Girard, le meurtre d'un roi doit être interprété comme une attaque directe au fondement symbolique de l'ordre culturel d'une société puisque qu'il représente une incarnation vivante de la norme qui permet une régulation institutionnelle de la violence. L'élimination physique d'un roi aurait pour principale conséquence un retour à une violence mimétique, donc à un état de nature, une manière typiquement girardienne d'expliquer les conflits politiques. Quand son autorité – par son monopole de la violence – annihile le potentiel de lutte intestine dans la société, le roi détiendrait le pouvoir de mettre fin à la rivalité mimétique pour ainsi imposer des règles de conduites aux individus. Assassiner le roi c'est s'attaquer à la norme sociale qui permettrait de contenir le potentiel ou de mettre fin à la violence réciproque de la foule qui menace l'ordre culturel d'où proviendrait l'autorité politique du pouvoir et des institutions. « [La] scène centrale des mythes est le meurtre, souvent collectif, du héros divinisé¹⁶¹. » La simple hypothèse d'une violence potentielle de la foule rendrait nécessaire l'institutionnalisation de l'autorité dans la société pour ainsi éviter le désordre causé par une crise mimétique qu'une simple autorité symbolique ne peut

¹⁶¹ René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, op. cit., p. 57.

plus enrayé. « [Si] ma thèse est exacte: cette violence est le mécanisme fondateur des États souverains¹⁶². » De ce point de vue, il est juste de déduire l'origine de la violence institutionnelle d'une autorité symbolique, mais là s'arrête la pertinence de Girard pour nous expliquer l'origine du pouvoir et de l'État dans la société.

Sa théorie mimétique a pour principal défaut de ne considérer que la violence de type culturel à partir de laquelle il finit par concevoir une violence institutionnelle, sans aucune considération par rapport aux différentes formes que prend ce deuxième mode de régulation de la violence tout au long de l'histoire. L'autorité d'un roi, dans un cadre institutionnel, ne peut être fondée tout simplement par son statut de victime originelle de la foule malgré qu'elle doive toujours maintenir une autorité symbolique qui prend essence dans le mythe ou dans un quelconque récit sur l'origine du pouvoir et de la société. Le roi mettrait sa vie en jeu pour protéger la société. Les membres doivent reconnaître ou du moins accorder un certain respect au roi dont dépend l'autorité institutionnelle distincte de la société. Dans une perspective critique, selon les contextes ou les situations, on respecte une autorité institutionnelle soit par intérêt religieux, politique ou économique, ou par crainte de la force. Dans tous les cas, la menace du recours à la force demeure la caractéristique principale de la violence institutionnelle comme volonté politique détenant un monopole légitime de répression sur la société.

Pour Walter Benjamin, il ne peut être question de l'idée d'une conception du pouvoir à partir d'une approche culturelle pour expliquer la violence institutionnelle : « Si la justice est le principe de toute finalité divine, le pouvoir est le principe de toute fondation mythique¹⁶³ ». Pour Benjamin, il s'agit de poser la question de la violence et du pouvoir sous un angle politico-juridique que de se contenter d'une simple description anthropologique des sociétés. Girard réduit donc la question de la culture, et par le fait même le problème politique, à celui d'une vengeance potentielle entre

¹⁶² René Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, op. cit., p. 131.

¹⁶³ Walter Benjamin, *Critique de la violence*, op. cit., p. 236.

les individus, une menace perpétuelle que la société se doit de neutraliser par l'existence d'une violence institutionnelle qui ne se dissocie guère d'un ordre symbolique. Le désir d'appropriation chez les individus créerait un phénomène d'indistinction et d'uniformité à travers principalement la compétition pour une chose convoitée qui rendrait impossible la vie en société. Le pouvoir et la richesse d'un roi peuvent nécessairement être désirés par la foule. Son pouvoir serait même l'objet de désir par excellence, ce qui rendrait essentielle sa dimension sacrée d'un point de vue de l'anthropologie religieuse. Par l'analyse du mythe d'Œdipe, Girard développe une perspective institutionnaliste de la culture qui se rapporte à une société en transition vers un mode de régulation de la violence institutionnelle à partir d'une autorité centralisée, l'État. Mais cette conception culturelle du politique n'est pas un simple plaidoyer en faveur de la violence institutionnelle mais plutôt une forme de morale qui fait appel au renoncement des désirs d'appropriation comme forme de jalousie qui serait à l'origine des conflits politiques et dont la solution se trouverait dans une anthropologie éthique du conformisme social et politique comme religion universelle.

D'un point de vue critique, la tragédie grecque comme récit, dans le cadre des États-cités, nous rappellerait l'importance de l'existence de la norme mais également, que cette norme culturelle peut être menacée par l'institutionnalisation d'un pouvoir centralisé. Ce nouveau type de pouvoir qui entraîne un nouvel idéal de société provoque la perte progressive des repères culturels qui caractérise le mode de reproduction et de régulation des sociétés mythiques. Il faut également considérer à partir de cette période de l'histoire, l'émergence des classes sociales et dans ce contexte historique précis, celui d'une guerre entre États-cités organisée à partir de corps militaires professionnels. Pour une théorie de la violence, il est intéressant de remarquer que la conception de Girard sur l'évolution des sociétés, la guerre et son impact sur l'organisation de la société ne sont jamais sérieusement considérés, excepté pour dire qu'ils ne sont que le résultat d'un phénomène mimétique. Il utilise le même procédé pour expliquer le nationalisme et les différents régimes totalitaires

comme des mécanismes mimétiques qui se déploient au plan idéologique. Son intérêt pour le phénomène du pouvoir est plutôt et principalement orienté sur la nécessité d'une autorité institutionnelle pour contrer le désir d'appropriation des individus. La violence provenant de cette autorité devient moralement légitime du moment où l'on adhère à une conception idéologique de la lutte de classes qui prend la forme d'une négation de celle-ci ou en d'autres mots, qui condamne la violence du politique en faveur de la violence institutionnelle toujours au nom d'une morale universelle. Du monde grec au monde moderne, Girard considère la guerre comme une crise mimétique qui n'aurait rien à voir avec les structures institutionnelles de la Grèce antique ou l'économie politique de la révolution industrielle des États-nations modernes dans leurs impacts sur la logique organisationnelle de la société.

Par son pouvoir, le souverain protégerait la foule contre elle-même et minimiserait les occasions de rivalités mimétiques dans la société. Le souverain, dans sa fonction symbolique, serait porteur de la matrice civilisationnelle permettant le maintien du lien social. Mais en réalité, il s'agit bel et bien d'un rapport de force qui vient contrer le potentiel de violence provenant de la société civile pouvant menacer l'autorité institutionnelle et les structures de domination dans la société. Pour Girard, c'est en tant que victime mythique vivante que le roi détiendrait la légitimité et la responsabilité de mettre fin à la violence archaïque des sociétés mythiques et par la suite, son autorité pour contrer le potentiel de révolte, pour protéger la société contre elle-même et contre les menaces du monde extérieur. Cette interprétation qui fait du roi un symbole victimaire est proprement idéologique malgré l'existence d'un meurtre à l'origine du pouvoir. Le roi représenterait le bourreau détenteur du monopole de la violence. En d'autres termes, le roi serait dans sa forme originelle Caïn qui assassine son frère Abel. Comme nous le démontrerons plus loin, la théorie de Girard doit être considérée comme une négation du politique qui s'expliquerait simplement par une forme de jalousie des individus provenant des classes sociales défavorisées par rapport à une élite économique et politique qui détient le pouvoir et

le destin de la civilisation. Une conception qui s'intègre à la période historique actuelle dans laquelle l'on tente de dépolitiser les enjeux de l'économie politique et a délégitimé la violence du politique comme un acte terroriste condamnable simplement moralement. On défend les sociétés libérales à l'origine d'une compétition saine entre les individus digne du darwinisme social à la Spencer et de l'idéologie néo-libérale qui stipule que le commerce pacifie les liens entre les sociétés et permet ainsi la fin de l'histoire.

3.4.3 Transformation de l'autorité : la violence de type culturel

L'émergence du pouvoir et de l'État représenterait un moment de transition dans l'évolution du monde occidental, une perte progressive d'efficacité de la culture mythique et notamment de son institution centrale, le rituel sacrificiel, donc à une crise du mode de régulation et de reproduction des sociétés mythiques. Cette crise des sociétés mythiques, dans la théorie girardienne, serait à l'origine d'une conjoncture ou d'une nécessité historique pour l'émergence d'un pouvoir souverain. La crise de la culture mythique aurait pour principale conséquence le développement progressif d'une autorité souveraine pour contenir le potentiel de violence de la foule. Dans un premier temps, comme nous l'avons déjà mentionné, les victimes humaines sont remplacées par des victimes animales et progressivement cette substitution entraînera une perte d'efficacité des rituels sacrificateurs, une crise de la norme archaïque. « En cas de péril extrême, dans la Grèce antique, on revenait aux victimes humaines¹⁶⁴. » Le rituel sacrificiel finit par perdre de son efficacité symbolique en tant qu'institution régulatrice de la violence. « Le sacrifice, de toute façon, est de plus en plus repoussé sur les marges de l'institution, il disparaît¹⁶⁵. » La résolution de cette crise des sociétés mythiques se produirait, en outre, par l'institutionnalisation d'un pouvoir à partir d'une victime de la foule transformée en souverain, donnant ainsi naissance à l'État. Cependant, le sacrifice aurait toujours un rôle symbolique à jouer dans

¹⁶⁴ René Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, op. cit., p. 113.

¹⁶⁵ René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, op. cit., p. 75.

l'autorité du souverain. « Partout, il existe un lien symbolique entre la souveraineté et le sacrifice¹⁶⁶. » Il y aurait donc une dimension mythique dans la royauté. « La royauté est mythologie en action¹⁶⁷. » À travers la royauté, c'est l'unanimité de la foule qui se reproduirait mais dans une forme de consensus autour de la volonté du roi comme incarnation d'une loi souveraine.

Le roi, par son autorité, s'incarne comme une synthèse de la culture rendant sa vengeance absolue et légitime vis-à-vis cette même foule discréditée dans ses aspirations politiques autres que celui d'un conformisme social et politique. Il détient, par son autorité symbolique et institutionnelle, le pouvoir de mettre fin aux rivalités mimétiques ou à toutes formes de conflits sociaux ou politiques. Menacer le pouvoir du roi c'est remettre en question l'ordre établi, ce qui représenterait un danger, celui du retour à une crise mimétique qui libère une violence physique qui mettrait en péril l'existence même de la société. Mais quel est alors le lien entre la religion et le pouvoir?

La religion n'est pas considérée comme un phénomène social comme dans la sociologie durkheimienne mais comme une technique et même davantage, la technique de toutes les techniques, la matrice révélatrice des mécanismes symboliques de la culture. Si elle est une technique, elle peut donc être associée au pouvoir comme autorité qui normalise les interactions sociales selon un cadre de domination particulier. Ainsi Girard finit par confondre la religion avec le pouvoir et la société. Dans un premier temps, la crise de la culture mythique proviendrait de l'épuisement des mécanismes culturels des sociétés archaïques. Mais principalement, cette crise serait résolue par une transposition de la norme de la communauté vers un pouvoir souverain vertical à l'origine de l'institution du droit comme volonté de dépassement des conditions primitives des sociétés archaïques. « On retrouve indubitablement les *crimes* imaginaires du bouc émissaire dans la monarchie

¹⁶⁶Ibid., p. 77.

¹⁶⁷Ibid., p. 78.

sacrée¹⁶⁸. » Et cette dimension sacrée légitimerait un *état d'exception par la culture*¹⁶⁹ selon l'expression même de Girard. Il s'agirait d'une forme de dualité culturelle entre les interdits et les obligations de la foule envers le souverain. Dans la logique du souverain, c'est l'obligation du recours à la violence et du devoir de punir qui prend le dessus lorsqu'il est question de contrer la violence de la foule comme interdit. La perspective de Girard de la souveraineté démontre certains éléments d'analyse présents chez Machiavel dont celui de la fondation de l'État à partir d'un seul homme. Mais à la distinction de celui-ci, l'analyse de Girard ne considère aucunement l'importance du conflit et de la division sociale de la société comme élément nécessaire pour l'expansion et le maintien de l'État. Une chose qui ne doit aucunement nous surprendre quand nous observons l'intérêt obsessionnel de Girard pour la violence de la foule et son absence de considération pour le monopole de la violence légitime de l'État dans sa forme répressive sur la société. La violence du souverain est toujours présentée comme une conséquence inéluctable de la violence de la foule et jamais comme une volonté de puissance sur la société.

Plus l'imitation sera scrupuleuse, plus les actes interdits que le roi doit commettre se transformeront en devoirs très stricts, et par conséquent cesseront d'être des crimes, mais pour le monarque seulement¹⁷⁰.

Le pouvoir devient le lieu du sacré. La violence (ou la vengeance), d'un point de vue des institutions, se transforme en une obligation pour le prince de porter des gestes de l'ordre de l'interdit pour le reste de la communauté (monopole de la force et de la punition). Nous sommes toujours dans la logique d'un devoir de verser le sang pour contrer la violence mais dans une nouvelle forme qui alloue ce privilège à l'institution royale lui permettant notamment de punir par la violation des interdits et des règles prescrites à la société. Par cet exemple, nous pouvons démontrer que la conception du

¹⁶⁸ René Girard, *La route antique des hommes pervers*, Paris, Grasset, 1985, p. 104.

¹⁶⁹ Ibid., p. 106.

¹⁷⁰ Ibid., p. 106.

bien et du mal chez Girard est strictement définie et se différencie de celle de Machiavel pour qui cette distinction n'a aucune valeur en soi. La violence institutionnelle pour Machiavel a pour principal objectif de résoudre les conflits politiques dans l'intérêt de la vie civile.

Pour Girard, dans un processus d'humanisation, le rite sacrificiel doit être considéré comme au fondement d'un développement évolutif des sociétés menant vers la fondation d'un *état d'exception* comme essence de la royauté, du pouvoir et de l'État. Cette réalité anthropologique de la souveraineté avait déjà été constatée par Georges Bataille mais dans une perspective davantage critique. La souveraineté est directement reliée à l'infraction de certains interdits et son essence, à travers notamment le sacrifice, nous révèle un *caractère de crime* inscrit dans les institutions du pouvoir. La mise à mort d'une victime dans la sphère sacrée vient contredire les interdits qui existent dans la sphère profane, un pouvoir symbolique de déterminer le moment où la violence dans la société peut s'affranchir des interdits pour refonder le groupe dans une forme de communion qui viendrait sublimer les conflits internes qui peut exister dans le monde profane comme le prétend Girard. Mais avec l'émergence de l'État, peut-il toujours être question d'une violence sacrée et devons-nous confondre cette idée avec celle d'une violence légitime?

[La] souveraineté dans la mesure où l'humanité s'efforce vers elle, nous demande de nous situer « au-dessus de l'essence » qui la constitue. Cela veut dire aussi que la communication majeure ne peut se faire qu'à une condition, que nous recourrions au Mal, c'est-à-dire à la violation de l'interdit¹⁷¹.

Cette analyse de Bataille se distingue de très peu de la citation suivante de Girard mais à la distinction que le mal n'est pas perçu de la même manière. Pour Bataille il s'agit de démontrer le mal au fondement de l'idéologie et pour Girard, il est question

¹⁷¹ Georges Bataille, *La littérature et le mal*, op.cit., p. 241.

de conceptualiser la violence du souverain comme un mal nécessaire et comme nécessité anthropologique à l'existence de la société.

Les persécuteurs agissent tous de la même façon. Quiconque rêve de vengeance est obligé de s'en prendre à la collectivité tout entière. C'est comme si la force de l'État, encore inexistante dans ce type de société, se mettait à exister de façon temporaire mais réelle, et non pas symbolique seulement, dans ces formes violentes de l'unanimité¹⁷².

L'analyse du *pouvoir pastoral* de Michel Foucault nous révèle également certaines similitudes avec les études de Girard sur la souveraineté. Les individus sont dominés par leur intérêt égoïste, selon Girard, et c'est le roi qui représenterait le mieux la défense du bien commun. Le roi a pour principale fonction, dans la logique du pouvoir pastoral décrit par Foucault, de s'assurer du salut éternel des individus et de la société. Le pouvoir souverain se doit de garder uni le troupeau par le respect de la loi de la cité. Ainsi, le pouvoir a pour principale fonction de dominer et de discipliner les « instincts » de vie de la foule. Mais à la différence de Girard, Foucault ne fait qu'analyser l'émergence de l'État moderne à partir d'un cadre disciplinaire qui s'impose aux sujets du roi et par la suite, à l'ensemble d'un territoire national. La conception de Girard serait un plaidoyer en faveur de *la raison de l'État* tandis que chez Foucault, il s'agit davantage d'une description historique du phénomène. Dans l'Italie du XVI^e siècle, Giovanni Botero définit l'État comme une domination pure et simple sur le peuple. « [...] il fait de la raison d'État le type de rationalité qui va permettre de maintenir et de conserver l'État à partir du moment où il est fondé [...] »¹⁷³ » Chez Girard, la culture finit par se confondre avec le mode de régulation propre à la violence institutionnelle qu'incarne la raison de l'État malgré le fait qu'il semble plutôt porter un intérêt particulier pour la violence de type culturel (ou mythique) dans son analyse. Une théorie qui est en réalité une idéologie au sens

¹⁷² René Girard, *Le bouc émissaire*, op. cit., p. 260.

¹⁷³ Michel Foucault, *Sécurité, territoire et population. Cours au Collège de France, 1977-1978*, op. cit., p. 243

propre et qui défend la définition du pouvoir pastoral tel qu'analysé par Foucault. En réalité, son étude de la violence de type culturel (ou mythique) a pour principal objectif de légitimer l'existence d'une violence institutionnelle, une théorie qui rend naturelle l'existence de l'État dans la société telle que décrite par Foucault dans sa conception du pouvoir pastoral.

L'art du roi sera excellent dans la mesure où il imitera la nature, c'est-à-dire où il fera comme Dieu. Et tout comme Dieu a créé la nature, le roi sera celui qui fondera l'État ou la cité, et puis tout comme Dieu gouverne la nature, le roi gouvernera son État, sa cité, sa province. Donc, première analogie avec Dieu¹⁷⁴.

3.4.4 Critique de la philosophie grecque et conception mimétique de la société

La Grèce antique ne serait qu'une étape dans l'évolution du processus d'humanisation qui nous mènerait au christianisme et à sa révélation des mécanismes culturels. Pour Girard, la philosophie d'Aristote ou de Platon ne se distinguerait guère de la logique mimétique. Par exemple, l'idée de *catharsis* chez Aristote se traduirait par l'idée « haïr d'une seule âme¹⁷⁵ ». Et le théâtre d'Eschyle ne serait qu'une démonstration de plus de sa thèse sur la violence fondatrice. La philosophie grecque ne représenterait ainsi qu'un renoncement des reliques du passé remplacées par de nouveaux objets sur lesquels les Athéniens peuvent déverser leur haine unanime par exemple la guerre. « [Eschyle] se fait le *berger* de cette violence. Ce serait également le sens profond et violent de Heidegger quand il parle du *berger de l'être*¹⁷⁶. » Girard critique la tradition philosophique occidentale qui, dès ses origines, se serait développée selon une erreur théorique, de Platon à Heidegger, et qui permettrait à la culture mimétique de se reproduire. Mais paradoxalement, tout en critiquant la philosophie occidentale qui ne peut s'extraire des mécanismes mimétiques, il reproduit l'un des schèmes centraux de la pensée occidentale, celle d'une distinction nette entre culture et nature.

¹⁷⁴Ibid., p. 238.

¹⁷⁵ René Girard, *La route antique des hommes pervers*, op. cit., p. 170.

¹⁷⁶Ibid., p. 171.

Bien que la *mimésis*, l'équivalent d'imitation pour la langue grecque, soit centrale dans la philosophie de Platon, celui-ci ne traiterait jamais de la cause première de ce phénomène défini par Girard : la *rivalité pour l'objet* entre les individus. Pour Girard, Platon ne peut expliquer les comportements humains par le fait même qu'il s'intéresse davantage aux Idées de ce monde qu'à la question comportementale des mécanismes mimétiques. Le chemin de la vérité et l'idée métaphysique du beau voileraient les traces antiques du phénomène mimétique comme explication des mécanismes de la violence de type culturel. C'est cette méconnaissance des mécanismes collectifs qui expliquerait entre autres la crainte chez Platon des arts traditionnels. « Toutes les institutions post-rituelles sont engendrées, semble-t-il, par ces expulsions au second degré qui expulsent le facteur premier de l'expulsion¹⁷⁷. » Platon aurait développé une attitude négative envers les activités artistiques du fait qu'elles seraient reliées à la culture mimétique des primitifs et notamment sa tendance à produire de l'indistinction entre les choses. Pour Girard, il serait question chez Platon d'une phobie du mimétique qui ne se distinguerait guère d'une logique de haine mimétique envers les primitifs. La critique philosophique des cultures archaïques entraînerait un mépris de celles-ci et par le fait même ne se distinguerait aucunement de l'objet critiqué. On ne sortirait donc pas du cercle vicieux de la haine de l'autre comme miroir de soi-même. Pour Girard, nous devons analyser et critiquer la philosophie à partir du religieux qui, dans un premier temps, apprivoise les mécanismes mimétiques et, par la suite avec le christianisme, nous révèle la matrice des mécanismes symboliques de la culture et de la violence. Ainsi, la religion et son efficacité opératoire sur la culture échapperaient à la rationalité philosophique toujours piégée dans une forme de culture mimétique. « Personne ne s'interroge vraiment de la terreur platonicienne¹⁷⁸. » Cette appréhension de la condition humaine par la philosophie platonicienne aurait pour principale conséquence une mystification

¹⁷⁷ René Girard, *La voix méconnue du réel. Une théorie des mythes archaïques et modernes*, op. cit., p. 92.

¹⁷⁸ René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, op. cit., p. 30.

de la violence et de ses mécanismes anthropologiques. Elle entraînerait la guerre contre les sociétés étrangères devenant le bouc émissaire : le barbare primitif de la civilisation grecque.

C'est seulement avec la Bible que le thème de l'innocente victime fait son apparition, une morale qui s'opposerait aux différents récits qui ont marqué jusqu'alors la condition humaine et qui ne décriraient la réalité sociale que du point de vue des persécuteurs. Dans la Grèce antique, comme dans l'Ancien Testament, la communauté persécutrice a toujours préséance sur les victimes innocentes. Mais fondamentalement, pour Girard, la guerre pour défendre la fondation des Cités deviendrait l'expression d'un phénomène *prétotalitaire* comme origine de la violence contemporaine. Dans la Bible, et particulièrement dans les Évangiles, l'intérêt est dirigé vers la victime contre les mécanismes culturels de la violence de la foule qui animeraient les individus comme des marionnettes dans une valse sans fin de la vengeance.

3.5 Christianisme et vérité scientifique

3.5.1 Christianisme, une anthropologie religieuse de la non-violence

La question mythique par excellence serait celle-ci: *Qui a commencé?* À quel individu peut-on imputer la responsabilité symbolique à l'origine de la violence, des conflits et du désordre dans la communauté? Les récits mythiques aborderaient le problème de la culture à partir de la violence comme un *fil d'Ariane*¹⁷⁹ structurant la condition humaine. « L'antagonisme de chacun contre chacun fait place à l'union de tous contre un seul¹⁸⁰. » La violence collective deviendrait pour les sociétés mythiques, comme nous l'avons analysé précédemment, un moyen pour se prémunir contre une menace qui serait inscrite dans la structure même du lien social: la rivalité mimétique liée à l'instinct égoïste des individus et à leur désir d'appropriation. Ainsi, la violence à

¹⁷⁹ René Girard, *Le bouc émissaire*, op. cit., p. 57.

¹⁸⁰ René Girard, *La violence et le sacré*, op. cit., p. 116.

travers le rituel sacrificiel devient une forme de technique de la culture qui permettrait de produire une distinction entre un certain état de nature pré-sociétal et un ordre culturel à partir d'une violence collective. Dans les sociétés mythiques, toute crise sociale comme menace d'un retour à un état originel trouverait sa cause symbolique dans une victime choisie arbitrairement par une première forme d'autorité symbolique, celui d'un guide, d'un gourou, d'un sorcier, d'un sacrificateur, etc., permettant l'existence d'une régulation et d'un mode de reproduction social. « [La] cité entière va basculer d'un seul élan dans l'unanimité violente qui va la libérer¹⁸¹. » C'est pour Girard au centre du phénomène mimétique dans lequel la vie en société semble déterminer par une forme de théâtralité structurée par la violence. La haine collective serait fondatrice du lien social dans les sociétés mythiques et au centre du processus identitaire du groupe qui se produirait toujours contre un ennemi commun. La notion de *victime émissaire* est donc centrale dans l'œuvre de Girard pour comprendre l'évolution du processus d'humanisation. Il permet de produire une distinction entre un mimétisme négatif d'appropriation et un niveau plus évolué de la culture.

La violence de la foule exercée sur la victime produirait un phénomène de mimétisme collectif et permettrait au groupe de se munir d'une identité partagée par les individus et créatrice du lien social. « La victime, par sa mort, établit la Différence, sort les hommes qui l'ont tuée de la structure psychotique et, de ce fait, restructure leur conscience¹⁸². » Le mimétisme négatif est relié au désir d'appropriation, on désire ce que l'autre désire, ce qui donne une valeur à l'objet, c'est cette figure psychotique qui caractériserait l'*homme nu* et qui rendrait impossible la fondation de la société. Au contraire, le mimétisme positif est davantage axé sur l'imitation de modèle permettant l'émergence d'un référent collectif pouvant neutraliser les désirs égoïstes des individus. Une théorie, comme nous sommes en train de le remarquer, qui reproduit le

¹⁸¹ René Girard, *La violence et le sacré*, op. cit., p. 117.

¹⁸² René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, op. cit., p. 421.

schéma entre individualisme (désir des individus) et holisme (imitation de modèles). Le principal défaut dans cette manière de penser la culture, c'est l'incapacité de saisir dialectiquement la réalité sociale et historique notamment à travers l'épineuse question de l'altérité réduite à celle du désir d'appropriation des individus. Une pensée qui ne peut développer aucune considération pour le politique et qui ne porte aucun intérêt pour les rapports de domination structurés par le type d'organisation de la société. Dans ce sens, la conception de Girard du christianisme à travers son interprétation du personnage du Christ détermine sa conception de la culture et par le fait même, peut être considérée comme de l'ordre de l'idéologie conservatrice. Une perspective théologique qui confond la symbolique du personnage divinisé à une lutte contre la violence de la foule. Que celle-ci soit politique ou non, son analyse se situe toujours dans une conception du monde hors de tout contexte sociohistorique, par une herméneutique typiquement girardienne comme seule méthode qui peut donner un sens à la culture, la société et la vie. Ainsi, à l'origine du monde se cacherait un mystère qui, une fois révélé, serait porteur d'un idéal dans la marche à suivre pour l'avenir de l'humanité. Une conception qui, une fois intégrée à une idéologie, se confond avec une forme de foi religieuse qui ne se distingue guère d'une conception dupolitique sur l'ordre et le pouvoir.

3.5.2 Vers une civilisation des mœurs?

Le message judéo-chrétien comme révélateur des mécanismes culturels représenterait une transformation majeure et irréversible de la civilisation. Pour Girard, le christianisme doit être considéré comme la première et la seule logique qui doit prédominer, la révélation des révélations qui devient une antithèse du mythe. « Il soutient simplement que le savoir de la Révélation ne peut pas être d'origine uniquement humaine¹⁸³. » La connaissance anthropologique qu'apporte le christianisme par la logique de la non-violence permettrait aux sociétés de produire une démystification complète du discours mythique. Il ne s'agit pas pour Girard de produire une théologie mais plutôt une *anthropologie du religieux*¹⁸⁴. Le mythe se caractériserait principalement comme une morale des bourreaux au détriment des victimes arbitraires et innocentes. Dans le discours mythique, la victime est nécessairement coupable bien que cette culpabilité ne puisse être démontrée d'aucune manière. Le message dans les textes bibliques, comparé à tous les autres écrits, viendrait déconstruire cette réalité anthropologique qui détermine les victimes à partir d'une logique arbitraire qui a pour principale caractéristique d'exclure ce qui est étranger de la constitution symbolique du groupe. Bref, une déconstruction des cultures païennes qui débute avec l'Ancien Testament mais qui ne trouvera son aboutissement que dans les Évangiles.

Dans l'Ancien Testament tout entier, un travail exégétique s'effectue en sens contraire du dynamisme mythologique et culturel habituel. On ne peut pas dire, toutefois, que ce travail parvient à son achèvement¹⁸⁵.

L'Ancien Testament serait toujours lié, selon Girard, à l'idée d'une divinité vengeresse. L'objectif des premiers législateurs, dont témoignent les récits de

¹⁸³ Éric Haeussler, *Des figures de la violence. Introduction à la pensée de Girard*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 149.

¹⁸⁴ René Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, op. cit., p.13.

¹⁸⁵ René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, op. cit., p. 222.

l'Ancien Testament, ne consisterait pas à un pouvoir au sens d'une violence institutionnelle. Cette autorité du législateur, et son pouvoir de nommer les règles de conduites en déterminant des comportements acceptables et d'autres à rejeter, proviendrait de son statut de victime qui lui donne une autorité symbolique sur la foule pour ainsi encadrer celle-ci dans le monde profane. « Le législateur suprême est l'essence même du bouc émissaire sacralisé¹⁸⁶. » Le législateur ou le roi détient donc une forme de monopole de la légitimité morale, conformément à son autorité symbolique, pour déterminer la norme d'un interdit dont son essence proviendrait d'une conscience morale des mécanismes victimaires reliés aux comportements mimétiques de la foule. Il devient l'incarnation vivante de la loi en tant que norme culturelle limitant la violence collective. La première règle qu'il imposerait serait celui de l'interdit de s'attaquer à sa personne à partir d'un respect de son statut sacré qui doit être vénéré par l'ensemble des membres de la communauté. Seule une autorité symbolique peut déterminer la vengeance acceptable à laquelle la société peut s'adonner. Cependant, dans l'Ancien testament, il serait toujours question de vengeance, donc d'une violence collective d'un Dieu vengeur à travers la violence de la foule.

C'est cette dimension de l'Ancien Testament que les Évangiles remettraient en question avec un Dieu de miséricorde qui renonce à toute logique de vengeance et déconstruirait par le fait même les mécanismes mimétiques de la violence de la foule propre aux sociétés mythiques. C'est entre autres cette même logique que l'on retrouverait chez Michel Foucault dans *Surveiller et punir* lorsqu'il analyse la transformation du système pénal dans les sociétés modernes, notamment quand la peine de mort passe d'un spectacle public à une chose que l'on doit cacher du regard de la foule, une forme d'adoucissement des comportements sociaux qui s'intègre dans l'idée d'une civilisation des mœurs¹⁸⁷. En résumé, Girard interprète l'évolution du

¹⁸⁶ René Girard, *Le bouc émissaire*, op. cit., p. 261.

¹⁸⁷ Norbert Elias, *La civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1973.

système juridique et du droit libéral comme l'institution sociale qui incarnerait le réel progrès des sociétés démocratiques occidentales, l'assise des avancées anthropologiques de la civilisation, la gardienne de la morale et de l'éthique héritées principalement du catholicisme. Et cette institution serait le produit d'une évolution des sociétés mythiques à la tragédie grecque, de l'Ancien au Nouveau Testament, jusqu'à la société démocratique et libérale protectrice de la propriété privée qui se pose en porte-à-faux contre le désir d'appropriation des individus. Il n'y aurait pas d'opposition ou de contradiction possible entre le capitalisme et le christianisme. Une caractéristique typique de l'idéologie néo-conservatrice. Pour Girard, déroger de cette évolution ne serait rien de moins que condamner l'humanité à suivre la figure de Satan, un symbole biblique des mécanismes mimétiques de la violence qui devient dans le monde contemporain une interprétation du phénomène totalitaire.

Dans l'Ancien Testament, le nom de Satan est synonyme de la violence et par le fait même, des mécanismes mimétiques par lesquels Girard explique le phénomène totalitaire. Le désir d'appropriation des individus serait ainsi déterminé par son *caractère proprement luciférien*¹⁸⁸. « Les hommes sont fils de Satan parce qu'ils sont fils de ce meurtrier¹⁸⁹. » De la révélation par la parole, il est question d'une neutralisation des mécanismes de la violence de type culturel qui caractérise les sociétés païennes. Dans les Évangiles, il n'est plus sujet d'un Dieu vengeur toujours présent dans l'Ancien Testament. Le Christ serait venu nous délivrer de cette violence fondatrice qui se répète sur le même modèle que le *mythe de l'éternel retour* qui caractérise le modèle culturel des sociétés païennes. Il se présente sur la croix comme une victime innocente, consentante et assumant son rôle symbolique d'innocente victime de la foule notamment quand il demande à Dieu de leur pardonner pour l'ignorance de leurs actes. En acceptant son rôle de bouc émissaire, il démystifie la responsabilité symbolique des victimes, une déconstruction totale de la culture

¹⁸⁸ René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, op. cit, p. 405..

¹⁸⁹Ibid., p. 228.

mimétique. La révélation de son message doit libérer les individus des mécanismes de la haine en démontrant la tragique comédie de toute cette mise en scène théâtrale qu'est la mimésis. L'amour de son prochain, comme force mimétique positive venant contrer la contagion reliée au mimétisme négatif de la violence, entraînerait la foule à renoncer à la vengeance. Cependant, cet amour universel, tout comme la violence mythique, serait toujours dans une forme culturelle indifférenciée entre les individus, donc dans une forme de conformisme identitaire mais qui ne serait plus caractérisée par le rejet de l'autre comme mode d'identification du groupe. Avec le christianisme, le phénomène mimétique ne doit plus seulement être interprété comme une chose purement négative, il s'agirait dorénavant d'un phénomène social permettant la pacification des sociétés. La morale développée par le christianisme nous permettrait en tant qu'individu, mais également comme société, de renoncer à un monde commun structuré par la violence. C'est la signification même que nous devons en déduire quand le Christ répond que le Royaume de son Père n'est pas dans l'ici-bas sur terre; une dualité qui devient dans l'œuvre de Girard une forme de tension entre la réalité anthropologique des sociétés mythique et l'Idée de l'amour comme idéalité et comme nouvelle théâtralité de la mimésis.

3.5.3 Le logos de l'amour comme vérité universelle

Le message principal du Christ, selon Girard, serait de dénoncer la persécution des victimes émissaires de la faute originelle en désamorçant les mécanismes culturels de la violence. La *persécution collective* est analysée comme étant constituée de « périodes de crise qui entraînent l'affaiblissement des institutions normales et favorisent la fondation de la foule¹⁹⁰ ». Par son sacrifice sur la croix, le Christ nous aurait révélé les mécanismes mimétiques cachés derrière la violence et indiqué le chemin à suivre pour que l'humanité soit expurgée définitivement de la faute originelle qui entraînerait le meurtre collectif. C'est à cette violence païenne de la

¹⁹⁰ René Girard, *Le bouc émissaire*, op. cit., p. 21.

foule qu'il faut mettre fin pour qu'ainsi débute l'histoire pacifiée des sociétés sans foule. Il propose tout simplement de remplacer le mimétisme négatif de la violence par le mimétisme positif de l'amour. « Il n'y a donc que le Christ, sur la terre, qui ait jamais rejoint Dieu par la perfection de son amour¹⁹¹. » En tant que fils de Dieu, il s'oppose d'un point de vue ontologique à la violence et à la culture de l'éternel retour des sociétés mythiques. Cependant, cette opposition morale s'exprime par une forme de pardon envers les individus inconsciemment prisonniers dans le cycle des mécanismes mimétiques. Le message du Christ est moralement dirigé contre le sacré archaïque où seul l'amour comme fondement anthropologique peut échapper à l'esprit de vengeance mais dans une forme de désintéret envers le monde archaïque et profane. Encore une fois, nous pouvons remarquer chez Girard que le renoncement ne peut être qu'un refus de penser la violence d'un point de vue du pouvoir et de son impact sur les structures sociales par une forme de respect de celles-ci. La conception de l'amour comme modèle mimétique que le Christ nous aurait enseigné, ne peut qu'engendrer qu'une forme de conformisme politique envers le pouvoir et la hiérarchie de la société car elle s'adresse à l'individu et ne peut aucunement problématiser la question de la violence institutionnelle. La conception de la société de Girard s'inscrit ainsi dans une anthropologie religieuse qui n'a aucun intérêt pour une anthropologie politique interprétée comme une nouvelle forme d'incompréhension du phénomène mimétique.

Le Logos de l'amour laisse faire; il se laisse toujours expulser par le Logos de la violence, mais son expulsion est de mieux en mieux révélée, révélant avec elle ce Logos de la violence comme celui qui n'existe qu'en expulsant le vrai Logos et d'une certaine façon en le parasitant¹⁹².

La désacralisation de la culture menant à ce nouveau Logos se produirait en trois étapes. Dans un premier temps, il y a le passage du sacrifice humain au sacrifice

¹⁹¹ René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, op. cit., p. 296.

¹⁹² Ibid., p. 366.

animal qui a fini par entraîner la crise des sociétés mythiques et le développement de civilisations tel que la Grèce antique.

Le roi incarne à lui tout seul toutes les transgressions d'une crise. Ensuite il subit des injures et des mauvais traitements dans des cérémonies sacrificielles qui se concluent par sa mise à mort qui est heureusement pour lui le plus souvent symbolique (par exemple un animal est tué à sa place). [...] le rite peut évoluer vers la royauté et la souveraineté en général¹⁹³.

Par la suite, il faut attendre l'événement qui révélerait à l'humanité l'hypothétique matrice d'une société libérée complètement de la violence archaïque. Cet événement n'est pas la crucifixion en tant que telle, mais celui précédent la mort du Christ, le dernier repas comme symbole parfait d'un modèle du lien social au-delà de toute immolation d'une victime émissaire. Et finalement, cette matrice d'une culture de la non-violence doit être transmise par le message des Évangiles. Le Christ, en renonçant à ce monde profane, nous révélerait les mécanismes anthropologiques de la violence collective. C'est dans ce sens que sa crucifixion représenterait l'acte éthique par excellence pouvant nous mener au salut de l'humanité libérée du phénomène mimétique négatif. Le christianisme serait ainsi la seule religion, et le mot n'est pas exagéré, pouvant entraîner le développement d'une connaissance anthropologique universelle de la non-violence.

Bien que la logique de la violence ait provisoirement le dernier mot, la logique de la non-violence est supérieure, car elle comprend la logique de la violence et elle se comprend aussi elle-même, ce que la logique de la violence est incapable de faire¹⁹⁴.

¹⁹³ Éric, Haeussler, op. cit., p. 85.

¹⁹⁴ René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, op. cit., p. 292.

3.5.4 Le Christ versus Satan, deux figures opposées de mimétisme

Dans les évangiles de Paul, la croix représenterait l'exemple par excellence du scandale. Le Christ crucifié, se donnant comme modèle à suivre pour la foule, devient la représentation symbolique universelle des victimes émissaires. Ce qui est principalement dénoncé d'un point de vue anthropologique, ce sont les mécanismes du bouc émissaire comme moyen de rétablir un ordre réel pour la société à partir d'un meurtre. Le Christ révoquerait toute forme de culture païenne comme un scandale. Le mythe serait une sorte de piège ontologique qui condamnerait la condition humaine à une crise cyclique et perpétuelle qui se reproduirait *depuis la nuit des temps* et dont seul le christianisme pourrait définitivement nous libérer. Le christianisme tente d'enclencher une crise définitive du *cycle mimétique* pour libérer l'humanité du fardeau de la violence sur laquelle reposerait l'ordre social et politique archaïque. « Dans le mythe les expulsions du héros sont chaque fois justifiées. Dans le récit biblique elles ne le sont jamais. La violence collective est injustifiable¹⁹⁵. » La distinction entre un modèle positif et négatif du mimétisme se trouverait donc dans l'opposition des modèles que sont le Christ et Satan.

La figure de Satan serait l'incarnation du paradoxe au fondement de la culture archaïque: *Satan expulse Satan*. « Les grandes crises débouchent sur le vrai mystère de Satan, sur son pouvoir le plus étonnant qui est celui de s'expulser lui-même et de ramener l'ordre dans les communautés humaines¹⁹⁶. » Satan deviendrait, pour Girard, synonyme de rivalité mimétique propre au modèle négatif. « Satan est le singe de Dieu¹⁹⁷. » Comme symbole du sacré archaïque et de la violence mimétique, il serait le *prince de ce monde*¹⁹⁸. « Il n'y a pas de vrai sujet en dehors du mimétisme et c'est cela que signifie en fin de compte le titre de prince de ce monde reconnu à cette

¹⁹⁵ René Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, op. cit., p. 148

¹⁹⁶ Ibid., p. 56.

¹⁹⁷ Ibid., p. 69.

¹⁹⁸ Ibid., p. 57.

absence d'être qu'est Satan¹⁹⁹. » Cette idée d'absence de sujet propre à la violence caractérise l'indifférence de Girard envers le politique. Satan devient le modèle des bassesses comportementales des individus. Il n'aurait rien de divin et serait même une fausse divinité propre à la culture mythique, l'ici-bas qui s'oppose au royaume des cieux. « En transformant une communauté différenciée en une foule hystérique, Satan engendre le mythe²⁰⁰. » La solution se trouverait dans le renoncement de tout ce que l'humanité avait alors considéré comme la réalité pour une nouvelle morale libérée de la violence mimétique qui devient synonyme de violence collective. Satan est donc relié à la violence collective que l'on peut ainsi interpréter comme un mode de régulation de la société qui dépend d'une forme d'hystérie de masse. Mais nous pouvons nous demander, à partir de la réflexion que Girard développe envers Platon par rapport à son analyse des sociétés archaïques, en quoi sa propre conception de la culture archaïque se distinguerait-elle du mépris de Platon envers celle-ci? Le désir d'appropriation ne peut expliquer la complexité de l'organisation politique des sociétés et notamment par rapport aux potentiels de conflits entre différents sous-groupes, par leur rang et leur statut, ou soient entredifférentes sociétés sur le plan de la guerre.

3.5.5 La figure de Job comme théorie du pouvoir

Le modèle positif de la culture mimétique aurait pour objectif d'expulser définitivement Satan de ce monde en nous révélant l'énigme qui se cache dans les mythes, celui du meurtre fondateur. Mais quel est le rôle (ou la fonction) du christianisme dans l'histoire? « La doctrine du meurtre fondateur n'est pas seulement mythique mais biblique²⁰¹. » Le personnage historique du Christ nous aurait révélé le fonctionnement anthropologique de la violence et par le fait même, il enclenche un *mécanisme* de démystification de la culture archaïque en acceptant son rôle de

¹⁹⁹ Ibid., p. 97.

²⁰⁰ Ibid., p. 58.

²⁰¹ Ibid., p. 115.

victime. « Le scandale par excellence, c'est la victime fondatrice enfin révélée et c'est le rôle que joue le Christ dans cette révélation²⁰². » Le thème du scandale se retrouverait également dans l'Ancien Testament notamment par les malheurs de Job qui, à la différence du Christ, ne comprend pas le phénomène social qu'il subit. « Il n'a rien fait de mal et tout le monde se détourne de lui, s'acharne contre lui. Il est le bouc émissaire de sa communauté²⁰³. » Un homme de pouvoir qui un jour fut admiré par la foule et qui, le lendemain, devient l'objet visé par la haine de cette même foule. « Le bouc émissaire, c'est l'innocent qui polarise sur lui la haine universelle²⁰⁴. » Mais avant de devenir « le bouc des boucs et la victime des victimes²⁰⁵ », Job a déjà été le centre d'une popularité sous forme de l'idolâtrie par les mêmes individus qui maintenant le persécutent. Mais qu'est-ce que la foule a à reprocher à Job? On l'accuse d'avoir abusé du pouvoir, d'être un tyran. Mais Job scande son innocence. Il s'agit d'un récit de la gloire d'un homme et de sa chute dans une violence sacrée reliée au *mimétisme de foule*. « La route antique des hommes pervers commence par la grandeur, la richesse, la puissance mais s'achève dans un désastre foudroyant²⁰⁶. » Toutes formes d'idolâtrie seraient soumises à l'éventualité d'une chute. L'adoration de la foule peut toujours, d'un moment à l'autre, se transformer en jalousie qui entraîne une déconsidération de l'autorité symbolique. Job serait le premier personnage biblique qui dénoncerait la matrice de la violence, une forme de tragédie royale. Un récit de l'Ancien Testament qui donne lieu à une explication des conflits politiques et qui vient, en quelque sorte, légitimer la violence institutionnelle du pouvoir contre la contestation politique de la foule. La misère de Job est perçue comme illégitime. Jamais il n'est question de comprendre la violence de la foule comme la conséquence d'un possible abus de pouvoir ou le résultat d'une injustice. Job est nécessairement innocent du point de vue de la victime. Tout en continuant à

²⁰² René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, op. cit., 1978, p. 557.

²⁰³ René Girard, *La route antique des hommes pervers*, op. cit., p. 10.

²⁰⁴ Ibid., p. 11.

²⁰⁵ Ibid., p. 12.

²⁰⁶ Ibid., p. 21.

produire des parallèles avec les sociétés mythiques, Girard ne semble jamais considérer le contexte distinct de l'histoire de Job par rapport aux sociétés mythiques et que son rôle est en réalité beaucoup plus complexe que celui d'un simple bouc émissaire. Il est avant tout un personnage central dans la vie collective détenant une autorité symbolique qui lui concède un accès à une violence institutionnelle. En période de crise, une autorité institutionnelle qui ne remplit plus cette fonction se met dans une situation qui présente un haut risque de violence collective pour refonder la société à travers un nouveau droit. Job comme roi se retrouve déculotté devant la société tout comme le sacrificateur nu devant la violence de la foule quand il n'arrive plus à produire un effet de pouvoir sur la communauté par son autorité symbolique.

Dans la perspective girardienne, le récit de Job serait fondamental pour comprendre les transformations morales et culturelles causées par les écrits bibliques. Job, un homme de pouvoir admiré par ses confrères et ses amis, un modèle pour la foule qui imite l'engouement de l'élite envers Job. Cependant, le pouvoir de Job et sa popularité deviennent l'objet du désir de ses amis qui deviendront ses principaux rivaux, une situation de rivalité pour le pouvoir qui peut mener vers la jalousie. Et la foule imitera la haine des anciens amis de Job tout comme la veille elle avait imité l'admiration de l'élite envers sa personne. « Il est le *modèle obstacle* de la théorie mimétique²⁰⁷. » La haine de la foule serait une réplique du désir mimétique de l'élite envers Job et son pouvoir qui se transforme en objet de désir et de haine. L'idole d'hier devient l'élément par excellence pour se transformer en victime émissaire offerte à la haine de la foule. Mais s'agit-il toujours d'une victime arbitraire comme dans le cas du rituel sacrificiel? « La chute de Job dans l'opinion publique a dû s'amorcer dans le cercle social de Job et s'est ensuite partagé vers le bas²⁰⁸. » La foule, par mimésis, brûle les idoles admirées la veille. « La succession violente des

²⁰⁷ Ibid., p. 62.

²⁰⁸ Ibid., p. 64.

tyrans correspond à *la route antique des hommes pervers*²⁰⁹. » Ainsi, la violence de la foule se confondrait avec la violence de la tyrannie, sans aucune distinction phénoménologique entre les motivations multiples des individus ou des groupes à recourir à la violence et le pouvoir, à utiliser la force contre la société.

La théorie de Girard a pour principal défaut d'être désintéressée de la réalité anthropologique d'un point de vue du pouvoir, ce qui entraîne à une forme de dépolitisation de la violence. Les crises politiques sont réduites au désir mimétique qui se transmet de l'élite à la foule comme une simple mise en scène théâtrale qui se reproduit continuellement dans l'histoire. Une violence politique qui serait sans sujet et qui soumet les individus à des mécanismes psychiques qui prennent la forme d'un déterminisme anthropologique. D'un point de vue méthodologique, comment comprendre les différentes formes phénoménologiques de la violence et les distinctions au plan idéal-typique qui nous permettent d'analyser la complexité des différents types de violence? La conception de la violence, chez Girard, ne peut être utile que pour une description de la violence de type culturel d'un point de vue de la mimésis mais ne se révèle d'aucune utilité pour l'étude de la violence institutionnelle à l'exception d'être une description idéologique des plus pertinentes qui s'inspire d'une tradition anti-Lumières qui remonte au XIX^e comme conception du politique et de la société.

3.6 Sciences sociales et modernité politique, considération girardienne

Nous interprétons les textes en fonction non de ce qu'ils sont réellement mais de leur enveloppe extérieure, on est presque tenté de dire leur emballage commercial. Il suffit de modifier légèrement la représentation d'un texte pour inhiber ou déclencher la seule démystification vraiment radicale dont nous disposons, et personne n'a conscience de cet état de choses²¹⁰.

²⁰⁹ Ibid., p. 72.

²¹⁰ René Girard, *Le bouc émissaire*, op. cit., 1982, p. 47.

[Le] marxisme est dans le droit fil du christianisme; oui, christianisme et marxisme doivent combattre main dans la main, derrière la barricade, le déferlement des nouvelles spiritualités. L'héritage chrétien authentique est bien trop précieux pour être abandonnée aux « freaks » intégristes²¹¹.

L'approche valorisée par Girard soulève plusieurs questions d'un point de vue épistémologique et méthodologique lorsqu'il s'agit d'analyser diverses formes de violence qui ont existé dans l'histoire. L'idéal moral que nous avons de la société ne doit jamais interférer dans l'analyse au risque de ne plus simplement être normatif mais proprement idéologique quand il s'agit d'examiner divers phénomènes sociaux des plus disparates que l'on regroupe sous le concept de violence. C'est une chose de produire un modèle anthropologique qui décrit une violence universelle au niveau des interactions sociales. Cependant, il est question d'un autre registre de la violence quand nous voulons traiter de la violence de l'État, la guerre ou du phénomène totalitaire. Il ne fait aucun doute que pour Girard, la culture est programmée par une matrice dissimulée dans les mythes, que l'on peut révéler grâce à une lecture girardienne des évangiles et révélée et explicitée par les textes classiques de la littérature. Ainsi, cette approche caractérisée par l'analyse de textes, malgré le fait qu'elle ne soit pas vérifiable du point de vue des critères de la science moderne, ne signifierait aucunement, pour Girard, que la thèse de la violence mimétique ne soit démontrable d'un point de vue d'une vérité « scientifique », tout au contraire. À partir d'une analyse comparée des textes littéraires, le même thème serait toujours présent, celui d'un meurtre fondateur à l'origine de la société. « La thèse de la victime émissaire ne constitue donc pas une nouvelle herméneutique²¹². » Pour Girard, le meurtre fondateur n'est pas seulement une interprétation de l'histoire ou une simple hypothèse, il s'agirait bel et bien d'une vérité universelle qui consiste tout

²¹¹ Slavoj Žižek, *Pourquoi l'héritage chrétien vaut-il d'être défendu?*, trad. François Théron, Paris, Flammarion, 2008, p. 10.

²¹² René Girard, *La violence et le sacré*, op. cit., p. 439.

simplement à accepter comme une « vérité » scientifique envers une structure anthropologique immuable qu'est la mimésis.

La matrice universelle de la culture, donc de toute civilisation, nous serait révélée à partir d'une méthode axée sur l'analyse comparée qui permettrait de trouver des éléments de ressemblances entre les différents textes littéraires et les mythes²¹³. Les Évangiles comme texte unique viendraient porter notre attention sur un élément nouveau. L'intérêt n'est plus seulement concentré sur le discours des auteurs du meurtre, l'attention est entièrement détournée vers la démystification du statut de la victime. « Pour que l'unanimité soit parfaite, il faut que la victime y participe. Il faut qu'elle joigne sa voix à l'unanime voix qui la condamne²¹⁴. » L'histoire de Job dans l'Ancien Testament représenterait un progrès moral en ce qui concernerait la démystification de la violence collective. Comme victime, le personnage de Job ne participe plus au discours des persécuteurs. Il se révolte contre son statut de victime émissaire. Le mythe comme discours des bourreaux ne peut être déconstruit que si l'on adhère à une morale axée sur le souci de la victime. « Cette indifférence pour la victime en tant que victime n'a pas que des conséquences morales. Elle empêche le mythe de se défaire²¹⁵. » En conséquence, le récit de Job représenterait une coupure narrative avec le récit mythique, une étape de franchie dans la révélation des mécanismes anthropologiques de la matrice civilisationnelle du Logos de l'amour.

D'un point de vue théorique, ce qui est fondamental pour Girard, c'est que le discours de vérité ne se retrouve plus chez les persécuteurs mais chez les victimes. On s'intéresse à la violence par ses conséquences sur la réalité, c'est-à-dire par rapport

²¹³ Le choix de Girard de développer sa méthode sur l'analyse comparée axée sur les ressemblances n'est pas un hasard. Cette même approche est utilisée notamment en histoires comparées pour l'analyse du totalitarisme. Dans le révisionnisme historique par exemple, l'équivalent idéologique du néolibéralisme mais pour l'histoire, l'analyse des différents régimes totalitaires, dont principalement le nazisme et le communisme, serait en réalité des figures mimétiques. Ce type d'analyse qui se concentre presque uniquement sur les éléments de ressemblances a pour objectif d'opposer la nature de ces régimes au caractère « antitotalitaire » des démocraties libérales.

²¹⁴ René Girard, *La route antique des hommes pervers*, op. cit., p. 45.

²¹⁵ Ibid., p. 56.

aux discours des victimes et non pas selon sa cause déterminée selon la motivation ou l'intérêt de recourir à la violence pour des individus, des groupes ou des institutions. Une telle approche n'a qu'un souci moral de dénoncer la violence et d'éviter toute approche sociohistorique des phénomènes sociaux étudiés qui permettrait de développer une compréhension sociologique des diverses formes de la violence à partir de leur contexte social, politique et économique. Alors, qu'est-ce que Girard nous propose comme théorie? Il nous indique une position idéologique qui serait une identification complète à la victime pour mettre fin à toute forme de violence mythique ou symbolique. Pour Girard la violence est *uniquement culturelle ou symbolique*²¹⁶. C'est en quelque sorte de l'idéologie qui s'oppose à toute forme d'approche compréhensive envers les phénomènes sociaux qui concerne une violence politique considérée comme une chose purement archaïque.

Cette idée d'un développement d'une conscience victimaire l'amène à créer une différence culturelle qui serait fondamentale entre les textes tragiques de la Grèce antique et le message biblique. Œdipe serait exemplaire d'un point de vue d'une morale des persécuteurs par le fait même qu'il reconnaît sa culpabilité et accepte son châtement. Mais Œdipe est-il réellement coupable selon la morale victimaire? Tout au contraire, le personnage de Job dans l'Ancien Testament refuse son statut de victime, ce qui le rend d'autant plus détestable pour la foule. À partir de ce moment, la victime cesse d'être complice de la violence mimétique de la foule. Pour Girard, la tragédie grecque représente une crise des institutions, des normes sociales et du lien social qui ont caractérisé les sociétés mythiques. Cependant, la victime continue de reconnaître sa culpabilité comme dans le cas du suicide du Sphinx ou d'Œdipe qui se châtie en se crevant les yeux. Au contraire, Job se met à vouloir dialoguer avec Dieu et dénonce la persécution qu'il subit. Il exigerait un Dieu des victimes qui cesse de se venger. Avant l'émergence du christianisme, la violence demeure la solution au cycle mimétique. *Satan expulse Satan* (Marc 3, 23-24). À la différence de Job, le Christ

²¹⁶ Éric Haeussler, op. cit., p. 142.

accepte son statut de victime mais sans la culpabilité, et reconnaît l'innocence des bourreaux. Le glaive dont parle Jésus ne serait pas un appel à la violence selon Girard. Tout au contraire, il s'agirait d'une offensive symbolique contre les cultures païennes, une révélation des mécanismes anthropologiques de la violence qui fait figure de vérité scientifique à travers le Logos de l'amour. Mais comme nous l'avons mentionné tout au long de ce chapitre, cette perspective de la non-violence chez Girard comme discours de vérité est en réalité une idéologie au sens propre dans une interprétation des choses typiquement contemporaine. L'éclairage qu'il produit sur la théâtralité mimétique de l'histoire permettrait d'éclairer l'avenir des sociétés du moment où les celles-ci arrivent à en finir une bonne fois pour toutes avec la violence mimétique, une interprétation très particulière de la fin de l'histoire conceptualisée comme une forme de libération des sociétés des mécanismes de la vengeance propre aux désirs d'appropriations des individus.

L'idée de vengeance, centrale dans la pensée de Girard, entraîne une interprétation du rituel sacrificiel avec des notions proprement modernes et libérales; il utilise notamment dans son cadre théorique la distinction entre sphère publique et sphère privée qui caractérise la philosophie libérale. Cette distinction entre deux sphères distinctes dans la société était un phénomène déjà connu chez les Grecs, mais qui prendra une signification nouvelle avec la modernité. Cependant, nous ne pouvons transposer cette distinction avec celle qui caractérise les sociétés mythiques entre la sphère profane et sacrée. Mais pour Girard, il en va tout autrement. « Dans les sociétés primitives, par définition, il n'existe que la vengeance privée²¹⁷. » La vengeance publique ne peut alors exister que dans des sociétés policées dans lesquelles il existe un système juridique pouvant mettre fin à la vengeance privée, ce que le sacrifice n'arriverait jamais complètement à produire. Mais pour que cette vengeance archaïque soit considérée de l'ordre du privé, il faut analyser les sociétés primitives comme des sociétés fermées et repliées sur elles-mêmes, sans aucun ou

²¹⁷ René Girard, *La violence et le sacré*, op. cit., p. 32.

très peu de contacts, échanges ou communications avec d'autres groupes ou d'autres tribus. Une hypothèse comme nous le verrons dans le prochain chapitre qui va à l'encontre des connaissances ethnologiques et même archéologiques que nous avons sur plusieurs sociétés mythiques.

La conception de Girard de la violence s'intègre très bien dans un certain schéma « optimiste » de l'évolution de la culture et des sociétés qui nous mènerait vers le système juridique des sociétés libérales. Mais l'idée de sphère privée et publique a également pour conséquence de défendre le libéralisme qui prétend que par le commerce et les échanges économiques, les sociétés s'ouvrent sur le monde et qui en même temps, par la défense de la propriété privée, lutte contre le désir mimétique d'appropriation des individus. « Ainsi la violence n'est plus vraiment un problème d'ordre éthique ou politique, mais de nature économique ou technique²¹⁸. » Ce n'est pas seulement le droit libéral que défend indirectement la perspective de Girard, mais également le libéralisme économique des sociétés capitalistes. On pourrait nous reprocher de faire une caricature de la pensée de Girard, mais nous verrons dans la conclusion que son analyse est en réalité une pure position normative et idéologique dans un débat qui prend ses origines au début de la modernité entre les Lumières et les anti-Lumières.

Il analyse comme un progrès pour la condition humaine l'émergence d'un système juridique venant défendre et légitimer la richesse et le pouvoir contre le mouvement de la foule. Le problème central de la violence mimétique ne se situerait pas dans la fortune de l'un ou la tyrannie de l'autre, mais au niveau du désir provoqué par la richesse de l'un ou le pouvoir de l'autre. Dans cette conceptualisation, la violence privée, celle des individus et de certains sous-groupes non-reconnus et marginalisés par l'autorité politique, est considérée comme une menace pour la société; un danger qui s'oppose à la rationalité d'un système juridique déterminé comme l'outil de

²¹⁸ Éric, Haeussler, op. cit., p. 140 et 141.

légitimation du monopole de la violence de l'État. Cette violence légitime, jamais remise en question par le fait même qu'il en est très peu sujet dans l'œuvre de Girard, devient la seule violence collective à être reconnue comme bénéfique et par le fait même, l'unique violence acceptable (ou tolérable) dans la sphère publique pouvant mettre fin à la violence du monde profane et au désir mimétique de la richesse et du pouvoir. Comment peut-on imaginer alors un monde qui mettrait fin à la violence mimétique sans l'existence de la menace d'une violence institutionnelle? En réalité, il s'agit d'un déni de toute légitimité morale de la *part des sans-part* dans le recours à la violence dont souvent l'un des objectifs politiques est de se faire reconnaître comme élément constitutif de l'ordre symbolique et politique de la société.

Il est très difficile de dissocier la pensée de Girard de l'idéologie conservatrice malgré son discours sur la non-violence qui, en réalité, peut être interprétée comme un plaidoyer en faveur d'une violence institutionnelle. « Le législateur qui interdit le désir des biens du prochain s'efforce de résoudre le problème numéro un de toute communauté humaine : la violence interne²¹⁹. » La pauvreté conceptuelle dans la catégorisation de la violence chez Girard ne peut qu'engendrer ce type d'aporie ou d'incompréhension de sa pensée au plan de la violence politique comme si la lutte de classes pouvait s'expliquer par le désir mimétique des individus.

Pour Girard, bien que sa théorie ne soit pas vérifiable selon les critères de la science moderne, en d'autres mots qu'elle ne soit en aucune manière falsifiable, elle fait figure de vérité scientifique. Peu importe la forme que prend dans l'histoire la société, le contenu demeure le même, celui d'un rapport étroit entre la culture et la violence. Mais ce qui caractériserait l'originalité de la pensée de Girard, c'est le lien entre l'idée de la culture et celle de la régulation de la violence à l'origine de toute civilisation. Ainsi, les mécanismes symboliques universels que nous révélerait l'ensemble des grands textes littéraires seraient encore plus puissants pour notre

²¹⁹ René Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, op. cit., p. 25.

compréhension du monde que l'étude des faits sociaux et historiques, et des structures sociales produites par les sciences sociales. Il s'agirait également d'un rejet catégorique de toute perspective matérialiste de l'histoire et de la société. Il est intéressant de remarquer l'absence d'intérêt de Girard pour l'archéologie, car seule sa critique de la linguistique moderne et du structuralisme semble avoir de l'importance pour démontrer sa conception « scientifique » de la société du point de vue épistémologique.

Ces nombreuses tentatives d'élaboration d'une théorie scientifique du signe ayant suscité des critiques de plus en plus radicales, le principe d'une textualité parfaitement autonome excluant l'idée d'une origine et d'un référent extra-textuel est devenu un absolu indiscutable²²⁰.

Il tente, en quelque sorte, de réintégrer une forme de réflexion typiquement métaphysique dans les sciences sociales comme explication des phénomènes sociaux à partir d'une vérité immuable. Sans qu'il tente de le nier, sa foi envers la révélation évangélique finit par se confondre avec la science. Les penseurs modernes, par leur rejet de la religion et de la métaphysique, produiraient une erreur épistémologique grave selon lui. La conscience de l'emprise des mécanismes de la violence sur les sociétés aurait été délaissée par les modernes qui se seraient consacrés à une critique métaphysique de la religion et de la tradition (la mort de Dieu chez Nietzsche par exemple) ou réduirait la question de la religion à un simple phénomène de représentations issues d'un fait social (Durkheim). Ce n'est pas seulement d'un point de vue idéologique qu'il s'oppose aux modernes mais également d'un point de vue épistémologique. La théorie de Girard peut se comprendre comme une herméneutique malgré lui et par le fait même, une critique du structuralisme qui remet en cause les fondements idéologiques de la modernité politique. Pour Girard, cette tentation moderne du politique est à l'origine du phénomène totalitaire car il ne s'agit pas de

²²⁰ René Girard, *La voix méconnue du réel. Une théorie des mythes archaïques et modernes*, op. cit., p. 49.

transformer ou d'interférer, comme dans le cas du marxisme, sur les conditions matérielles d'existences qui déterminent les structures de l'organisation sociale et le type de société. Son objectif est de comprendre les mécanismes culturels à l'origine d'une norme sociale immuable et universelle comme seule garantie à la paix sociale. En résumé, les structures sociales, politiques et économiques de la société sont secondaires par rapport aux phénomènes mimétiques pour comprendre la société.

Ainsi, la volonté des modernes de transformer le monde par une considération politique de l'idée d'une justice humaine égalitaire, ce que l'on peut nommer également un projet de société, serait une négation anthropologique de la condition humaine. Cette perspective, selon lui, est à l'origine de l'émergence du phénomène totalitaire provoquée par la lutte de classes qui a également pour explication le phénomène mimétique. Le communisme transformera l'État en une immense machine à produire des victimes et sera imité par ses ennemis de sang que sont le nazisme et le fascisme. La violence totalitaire ainsi définit, l'État se confond avec le système sacrificiel qui a caractérisé les sociétés archaïques mais dans une production de masse de victimes émissaires. Ainsi, à travers l'idée de la lutte de classes, l'abolition de la propriété privée dans les sociétés communistes transformerait la classe bourgeoise et l'aristocratie en bouc émissaire de la masse. L'originalité idéologique de Girard se caractérise par une philosophie typiquement conservatrice qui vient à la défense des principes du libéralisme que le conservatisme traditionnel du XIX^e siècle avait tendance à sévèrement critiquer car la nouvelle classe bourgeoise émergente entrait en compétition directe avec la vieille aristocratie européenne. Cette idéologie, que nous allons davantage analyser quand il sera question du courant révisionniste en histoire, nous la définirons sous le thème de néo-conservatrice, une perspective qui a émergé durant la Guerre froide avec l'ennemi communiste et qui continue de se propager à travers l'idée d'une guerre contre le terrorisme depuis l'effondrement des régimes communistes. Dans le prochain chapitre, nous allons

développer une autre perspective de la culture, beaucoup moins idéologique que celle de Girard et davantage politique.

[Le] passage de la pensée mythique prémoderne à l'approche scientifique moderne de la réalité ne puisse être simplement interprété comme le remplacement d'un « récit » prédominant par un autre récit – la démarche scientifique moderne nous approche de la connaissance de la « réalité » [...] ²²¹

Le rituel sacrificiel permettrait le passage du monde profane au sacré. Selon Wolfgang Sofsky, l'objectif des rituels n'est pas, comme le pense Girard, de donner plus de sens à la violence, de la rendre compréhensible d'un point de vue du symbolique en tant que mode de régulation de la violence et des comportements individuels. Il ne s'agit pas d'un adoucissement de la violence mais tout au contraire. À travers le rituel sacrificiel, une première forme d'*état d'exception*, comme le mentionne brièvement Girard, se produirait dans la société. La violence unifierait les individus dans une forme d'expérience extrême qui serait partagée par l'ensemble des membres d'une communauté et qui produirait l'identité du groupe. Mais au-delà de cette question sur les origines du lien social, pour comprendre le rôle de la violence sur la structure des sociétés archaïques, il faut absolument éviter de saisir la complexité de la réalité mythique à partir d'un point de vue moral qui produit une distinction nette entre le Bien et le Mal. Cette conception a pour principale conséquence d'analyser l'évolution des sociétés selon un certain relativisme historique. La culture est étudiée selon ses effets et ne laisse aucune place à l'idéologie comme discours de vérité ayant un impact sur la structure et l'organisation de la société. « Le problème avec la démarche du relativisme historiciste est qu'elle repose sur un ensemble de présupposés ontologiques et épistémologiques implicites (non thématés) sur la nature de la connaissance humaine et de la réalité [...] ²²² » Ce

²²¹ Slavoj Žižek, *Vous avez dit totalitarisme? Cinq interventions sur les (més) usages d'une notion*, op. cit., p. 253.

²²² Ibid., p. 250.

n'est pas l'idée de la mimésis qui est idéologique mais bien le cadre normatif dans lequel on intègre ce concept.

Le rôle de la violence dans les sociétés ne fait aucun doute, mais comment démontrer son rôle prédominant dans l'évolution humaine telle que nous le prescrit Girard dans son interprétation du phénomène d'humanisation? Comme nous l'avons mentionné, la thèse d'un monde pré-sociétal déterminé par une violence chaotique est une hypothèse qui est indémontrable. En fait, le procédé consiste à prendre un concept et d'en faire un principe universaliste comme dans le cas de Girard et de la notion de mimésis. Des théories qui participent dans les faits à *la bataille pour l'hégémonie* en transforment la réalité dans une forme de théâtralité déterminée par une lutte à finir entre le Bien et le Mal et qui sous-estiment l'impact de la modernisation technique et économique des sociétés pour cibler la modernité politique comme la principale cause des crises du monde contemporain pouvant expliquer le phénomène totalitaire.

CHAPITRE IV

LES FONDEMENTS THÉORIQUES DE L'ANTHROPOLOGIE POLITIQUE, POUR UNE COMPRÉHENSION DE LA VIOLENCE INSTITUTIONNELLE DANS LES SOCIÉTÉS HISTORIQUES

L'anthropologie a utilisé le terme de culture comme une catégorie analytique générale, pour désigner la structure d'ensemble des productions matérielles-symboliques d'une société, ou encore la valeur de normativité attachée à la dimension significative de la pratique sociale²²³.

Nous savons que le primitif n'existe que comme membre de la communauté et qu'il ne se pose pas les problèmes d'individualité comme nous pouvons les poser²²⁴.

4.1 Les limites de l'approche girardienne

Nous allons développer, dans ce chapitre, une perspective qui diffère de l'anthropologie religieuse de Girard, ce qui nous permettra de conceptualiser d'autres types de théories de la culture qui considèrent la chose d'un point de vue dialectique. L'objectif principal de ce chapitre sera de distinguer la violence de type culturel de la violence institutionnelle et leur rôle respectif dans le mode de régulation des sociétés. À l'origine du fait social, dans les récits mythologiques, il est question d'une expérience collective dont le résultat serait une brèche temporelle entre le présent et

²²³Michel Freitag, *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*, op. cit., p. 126.

²²⁴Eugène Enriquez, *De la horde à l'État. Essai de psychanalyse du lien social*, Paris, Gallimard, 1983, p. 337.

le passé. Depuis Freud, on explique ce phénomène par l'événement d'un meurtre fondateur, mais ce meurtre originel, comme nous allons l'analyser dans ce chapitre, serait un fait social en lien avec l'émergence d'une forme de proto-pouvoir qui va progressivement se dissocier de l'autorité du père²²⁵. Pour Girard, la violence expliquerait l'origine même de la culture. Le rituel du sacrifice humain impliquerait, par le processus d'hominisation, le développement de mécanismes symboliques de différenciation entre une victime émissaire et des individus qui, par la haine de l'autre, se constituent en tant que membres d'un corps social. La violence unanime serait ainsi créatrice d'un « nous ». Cette haine de l'autre entraînerait la formation d'un Grand Autre. Le lien social aurait ainsi pour origine une violence unanime dirigée contre un élément extérieur du groupe qui, une fois assassiné, éliminerait toute forme de rivalité mimétique entre les individus d'une communauté. Cette violence primitive de la masse est conceptualisée à partir d'un instinct égoïste, celui du désir d'appropriation, qui définirait l'individu contemporain que la culture archaïque. Ainsi, l'instinct primitif s'expliquerait par les comportements égoïstes qui caractérisent l'individualiste moderne (à ne pas confondre avec un sujet moderne).

Pour Girard, la science se doit de conceptualiser les mécanismes anthropologiques pour sortir l'humanité du danger eschatologique des utopies, bref une forme de fin de l'histoire. Par contre, ces brèches temporelles – ou certains « événements » historiques – ne peuvent être simplement définies par l'idée d'une violence de masse telle que conceptualisée par la théorie mimétique. L'évolution des sociétés entraîne une complexification de celles-ci et en conséquence, modifie la réalité anthropologique et politique d'un objet d'étude telle que la violence qui ne peut alors se réduire et même se déduire de la théorie mimétique. Par exemple, la violence

²²⁵ « Pour Freud, le destin universel est dans les tendances instinctuelles, mais ces tendances sont elles-mêmes sujettes à des “ modifications ” historiques. Au commencement, on trouve l'expérience de la domination symbolisée par le père primitif, la situation oedipienne extrême. » Herbert Marcuse, *Eros et civilisation*, trad. Jean-Guy Nény et Boris Fraenkel, Paris, Éditions de Minuit, 1963, p. 60.

institutionnelle de l'État ne peut s'expliquer par la violence de type culturel – malgré le fait qu'elle en est tributaire – par le fait même qu'elle représente une réalité du pouvoir comme mode de domination absente des sociétés préhistoriques. La violence institutionnelle serait donc une forme de domination impossible (ou inexistante) avant l'émergence de l'État. Par contre, cette violence de type culturel fait partie de l'histoire généalogique de la violence institutionnelle en tant qu'élément du mode de régulation culturel-symbolique des sociétés mythiques. Cependant, ce qui caractérise le progrès civilisationnel, c'est la société en tant qu'entité exogène au pouvoir et comme réalité dialectique. « [La] souveraineté du père s'est élargie au point de devenir celle de la société [...] ²²⁶ » L'identification de la société à l'autorité institutionnelle caractérise le principal défi de tout pouvoir dans l'histoire. L'idéologie a ainsi toujours eu pour fonction de condamner toute forme de violence (ou de sujet) politique comme *le crime suprême*, une antithèse *contre l'ordre sage* de la société.

Nous devons considérer l'émergence progressive de l'agriculture, de l'élevage, de la chasse, de la guerre, du pouvoir et de l'État, et de leurs impacts structurels sur la société en tant qu'activités structurant un rapport au monde – qui ont un impact direct sur le type de culture – pour comprendre l'émergence de la violence institutionnelle et de ses conséquences sur la structure anthropologique des sociétés. Est-ce que la théorie mimétique peut nous expliquer l'évolution des sociétés vers le phénomène guerrier ou les rapports de domination dans l'histoire? Il est étonnant de remarquer l'absence de considération pour la violence guerrière dans la théorie girardienne, un phénomène qui se réduirait également à une simple rivalité mimétique entre clans, celui de conquérir les femmes d'un autre groupe par exemple.

La théorie mimétique est une description anthropologique qui ne peut conceptualiser le cadre tant social, politique, institutionnel qu'historique dans lequel se produisent

²²⁶Ibid., p. 87.

les événements violents dans l'histoire des sociétés. Sa conception de la culture ne considère aucunement les rapports de domination dans les interactions sociales et en conséquence, il ne peut conceptualiser la violence de type culturel instrumentalisée par la violence institutionnelle, qui est plus que la simple description de la violence mimétique que la théorie de Girard conceptualise. En termes durkheimiens, pour lui, ce n'est pas le politique mais les mécanismes mimétiques qui doivent être considérés comme un *fait social total*. Tout conflit politique ne serait que le résultat d'une rivalité mimétique entre frères ennemis. Une telle approche ne peut saisir phénoménologiquement un problème aussi complexe que celui de la *représentation de l'ennemi* comme rapport à l'Autre. Bref, la théorie mimétique ne peut produire que la description d'un ensemble réduit de faits sociaux, ceux qui sont au niveau des interactions sociales et, en conséquence, Girard n'arrive pas à saisir la complexité des enjeux politiques et civilisationnels qui caractérisent les différentes périodes historiques. La violence institutionnelle, n'ayant aucune forme particulière dans la pensée girardienne, il s'agit alors d'une théorie qui décrit les institutions, par la culture, en évacuant toute dimension dialectique du politique. Mais peu importe l'explication que nous pouvons trouver au chaînon manquant à l'origine de la distinction nature-culture si chère à Girard, il n'y a pas d'origine historique pour la culture comme il peut en exister pour les institutions et l'État.

D'un point de vue de l'anthropologie politique, la réalité ontologique de la société serait le résultat d'une forme de « désastre » – et même de plusieurs désastres (ou événements) – qui engendrerait, par une forme de « traumatisme » collectif vécu comme une brèche, une expérience qui entraîne une culture mémorielle en réaction à une situation de crise²²⁷. La mémoire collective a pour fonction de transmettre, dans le temps une conception de la réalité qui provient d'une connaissance du monde suite à son expérimentation par des générations d'ancêtres qui se succèdent et qui se

²²⁷ « La communauté ne se forme donc pas seulement à l'occasion d'un désastre, mais bien contre ce désastre. » Alain Brossat, *La résistance infinie*, Paris, Lignes, 2006, p. 173.

transmettent un savoir créé lors de moments de crises anthropologique. Mais avant même de parler de la société en tant que phénomène politique et dialectique, nous devons tenter de comprendre ce qui différencie la nature ontologique de l'être humain, de la réalité ontique du règne animal. Ce qui nous permettra, par la suite, de développer une critique de l'anthropologie religieuse, telle que conceptualisée par Girard, par une conception anthropologique de l'*écologie politique*.

Selon Serge Moscovici, la vie humaine, d'essence *contre-nature* par son processus d'homínisation, se caractériserait à trois niveaux. Premièrement, la réalité biologique de la condition humaine se distinguerait par une pauvre génétique à la différence des animaux *adaptés à leur écologie*. Cette réalité est démontrable par le temps que prend l'enfant à devenir autonome, une période beaucoup plus longue chez l'espèce humaine que ce que nous pouvons observer dans le règne animal. Ce phénomène expliquerait notamment les rituels d'initiation pour marquer symboliquement ce processus de transition vers le monde adulte. Dans un deuxième temps, pour contrer cette génétique déficiente, l'être humain a dû développer et maîtriser des techniques dont résulte un rapport au monde original qui se distingue du monde ontique du règne naturel. La question philosophique de la technique serait davantage centrale que la perspective mimétique pour définir l'être humain. Et finalement, ce qui caractériserait fondamentalement la condition humaine se trouve dans sa capacité de produire un monde symbolique qui a pour fonction, par la culture, le mythe, la religion et l'idéologie, et structuré par des croyances ou une doctrine, de déterminer les éléments qui font partie de l'ordre symbolique de la société et en conséquence, ce qui en est exclu. Le symbolisme s'expliquerait par la capacité de l'être humain de produire de la *distinction*. Bref, le symbolique est l'aptitude imaginaire de pouvoir distinguer des choses dans le réel pour produire une réalité réifiée comme représentations sociales du monde. Ainsi, la culture émergerait d'une *lutte contre la nature* dans un processus

de distinction avec celle-ci. « La société est une modalité d'oubli de la nature²²⁸. » La réalité humaine se produirait au détriment du réel – pour Freud contre les instincts de vie – et en opposition avec l'ordre ontique du monde naturel. Éros, le désir, serait donc ainsi ennemi de la civilisation.

La pensée écologique contemporaine émerge justement par cette prise de conscience d'une crise anthropologique reliée aux rapports entre l'humain et son milieu. Avec la culture comme réalité qui se constitue dialectiquement, la place de l'être humain dans le monde n'est plus déterminée par un état de nature – l'individu doit même réprimer ses instincts pour intégrer l'ordre symbolique de la société. Pour une philosophe du politique telle qu'Hannah Arendt, la nature ne peut avoir de sens en soi, tout au contraire de la société, considérée comme un monde pour soi d'essence *a posteriori*. Cette essence serait tout le contraire de la nature dont la réalité phénoménologique ne serait qu'un fait brut. Du point de vue de l'anthropologie politique, l'idée d'une nature humaine déterminée devient une pure hypothèse idéologique, une conception qui contredit la non-nature indéterminée de l'être comme condition de possibilité d'une ouverture au monde qui caractérise l'originalité ontologique de la vie humaine.

Pour une perspective conservatrice, la nature humaine est conceptualisée d'un point de vue moral. La « nature » originelle de l'existence, c'est-à-dire les instincts, peut entraîner la société dans un état chaotique, une crise de la norme qui provoquerait une régression de la culture à un état pré-sociétal. C'est l'hypothèse d'une nature violente que l'Homme tenterait de contrer par la culture. La civilisation doit lutter contre toutes formes de *pulsion de vie* (Éros) et *mort* (Thanatos) chez les individus (Freud, Marcuse). Cependant chez Girard, ce rapport complexe entre Éros et Thanatos est réduit à sa forme la plus simple. Il produit une opposition entre un état de nature pré-sociétal, de l'ordre de la barbarie, et l'ordre de la culture pour expliquer anthropologiquement la condition humaine comme processus évolutif de la

²²⁸ Serge Moscovici, op. cit., p. 335.

civilisation. Selon cette perspective, la dichotomie nature-culture prend la forme d'une lutte entre le Bien et le Mal : *menace de l'animalité contre l'humanité*. Une conceptualisation de la réalité qui est en fait une interprétation typiquement métaphysique et idéologique, inspirée par une *parole prophétique*, pour légitimer l'autorité institutionnelle du pouvoir et l'existence de l'État comme une chose naturelle dans l'évolution de l'humanité. Herbert Marcuse va conceptualiser une perspective différente de la culture qui va reconnaître le rôle fondamental de la violence institutionnelle comme processus civilisationnel et antithèse d'Éros. « S'il justifie l'organisation répressive des instincts en affirmant que le principe de plaisir primaire et le principe de réalité sont inconciliables, il exprime le fait historique que la civilisation s'est développée en tant que *domination organisée*²²⁹. » C'est ce pouvoir extérieur à la société, vertical qu'horizontal comme dans les sociétés mythiques, qui viendrait contrer les instincts de mort des individus. « Eros sans garde-fou est tout aussi fatal que sa contrepartie mortelle, l'instinct de mort²³⁰. » Cependant, à l'origine, la culture, en tant que phénomène se référant à une autorité symbolique pour remplir son rôle de normalisation, n'a pas eu besoin de recourir à la violence institutionnelle pour imposer un certain ordre normatif. Ce n'est que progressivement, avec les sociétés mythiques et la pratique du rituel sacrificiel, que la violence va prendre une forme proto-institutionnelle sans toutefois représenter les caractéristiques d'un pouvoir étatique. En résumé, la culture finit par se confondre avec la dimension coercitive du pouvoir et les institutions culturelles de l'autorité politique dans le cadre d'une éthique civilisationnelle. On déduit ainsi subséquemment le pouvoir institutionnel d'une autorité symbolique naturelle pour la société sans laquelle le monde serait voué à une forme de chaos, la guerre de tous contre tous, donc à une violence sans limite.

²²⁹ Herbert Marcuse, op. cit., p. 42.

²³⁰ Ibid., p. 23.

À la différence de la thèse de Girard, grandement inspirée par celle de Freud, même s'il s'en dissocie, nous ne croyons pas que la culture en tant que réalité symbolique ait pour origine un meurtre fondateur – qui est à l'origine des institutions de pouvoir –, à moins de confondre la culture avec le phénomène structurant de la domination. Pour Freud, la violence serait le sujet de l'histoire, comme réalité dialectique, entre Éros et Thanatos, qu'une simple explication mécanique de l'anthropologie pour définir la condition humaine. « Selon Freud, l'histoire de l'homme est l'histoire de sa répression²³¹. » Nous pouvons adhérer à l'hypothèse de Freud seulement si nous reconnaissons que la violence fondatrice est à l'origine de la violence institutionnelle et que, contre Girard, le symbolisme ne peut être simplement le produit d'une violence collective. Le monde symbolique, provenant de la capacité intellectuelle de produire de la distinction, émerge à partir d'un rapport à l'autre et au monde, dans une logique de don et contre-don, c'est-à-dire de l'échange, mais également de la vie humaine par une conscience ontologique de la mort comme destin fatal, d'où proviendrait le fantasme d'immortalité qui marquera l'imaginaire symbolique de toutes formes de croyances religieuses²³². Pour Thierry Hentsch, qui s'est notamment intéressé aux textes historiques qui ont marqué l'imaginaire occidental, la culture en tant que récit aurait toujours cherché à créer un lien entre *la vérité et la mort*. Cette quête de vérité ne peut avoir lieu que par cette conscience de la réalité de la mort qui engendre chez l'humain le besoin de se raconter. Pour Hentsch, le texte produit l'histoire à la suite de la volonté d'un sujet de se raconter à travers la société. « Derrière la jonction de la vérité et de la mort se profile ainsi la double question de l'identité et de notre rapport au monde²³³. » L'anthropologie religieuse, telle que celle de Girard par exemple, se caractérise par l'absence de considération sur la question

²³¹ Ibid., p. 23.

²³² « Les religions ne sont pas une technique de survie ou la recette d'une vie meilleure, elles ne relèvent pas de l'action sociale ou de la psychothérapie; elles ne veulent pas davantage de vie, mais plus que la vie. Seule cette exigence pouvait donner un sens au sacrifice des premiers martyrs. » Rüdiger Safranski, op. cit., p. 111.

²³³ Thierry Hentsch, *Raconter et mourir. Aux sources de l'imaginaire occidental*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2005, p. 19.

du politique et par le fait même, elle délaisse toute forme de questionnement par rapport aux différents modes d'altérité inscrits dans les diverses réalités socio-historiques.

Les différents types de violence impliquent différentes conceptions symboliques et rapports à la mort. Cependant pour Girard, le sujet politique n'existerait que comme le fait qu'il n'est qu'une forme parmi tant d'autres d'exemples de la culture mimétique, ce qui viendrait corroborer la thèse d'une essence universelle de la violence. Il ne s'intéresse pas aux textes historiques comme des récits sous la forme de témoignages du passé, mais comme des signes d'une réalité inconsciente à laquelle sont soumis les acteurs de l'histoire. Il peut ainsi défendre une perspective évolutive de la société et de l'État, contre la violence des individus et légitimer une violence institutionnelle sans pour autant la conceptualiser théoriquement. Bref, Girard nie toute forme d'autonomie des individus par rapport à leur capacité à rationaliser leur rapport au monde.

L'anthropologie politique ne fait pas l'erreur théorique de sous-estimer un élément de l'analyse. Il ne peut être question d'un oubli du phénomène religieux en tant que fait social et culturel crucial pour le lien social. Dans la tradition durkheimienne, le fait religieux doit toujours être considéré comme le socle de toute société et davantage, le fait social qui nous permet de comprendre la dimension politique de la culture. La culture comme phénomène religieux n'est pas seulement une lutte contre l'état de nature mais également une caractéristique fondamentale de la condition humaine dans son mode existentiel : la conception du temps comme conscience de l'éphémère des choses et de la vie. Les sociétés sont toutes vouées à disparaître à un moment ou un autre de l'histoire comme toute vie biologique est déterminée à mourir. Dans ce sens, la culture serait une forme de lutte contre l'oubli. C'est ainsi qu'il faut comprendre le souci existentiel à l'origine de la philosophie politique dans la Grèce antique, celui de maintenir le lien social par la formation d'une société politique. « [C']est qu'ils

doutaient, à juste raison, des chances d'immortalité et même de durée de la "polis" [...]»²³⁴ » Les sociétés ne peuvent être éternelles et l'histoire nous rappelle que rien dans la condition humaine n'est à l'abri de la mort ou de l'oubli, de là, certainement, le désir de se raconter. Pourtant, cette réalité de la mort est absente de l'analyse de Girard, préférant la violence comme explication anthropologique du symbolisme.

Les principales caractéristiques de l'espèce humaine se trouveraient dans sa capacité à produire de la technique comme rapport original au monde et aux choses. Dans l'histoire, les spécificités de ce rapport au monde changent selon l'évolution des techniques, c'est ce que l'on nomme le progrès, notamment par la division du travail. En outre, ce rapport au monde se caractérise également par les types d'institutions et d'interactions sociales normalisées qui permettent de catégoriser différents modes de régulation et de reproduction sociale des sociétés dans l'histoire. À l'origine de cette régulation de la société, on retrouve le « besoin » d'association ou l'exigence du lien social nécessaire et même vitale pour, dans un premier temps, la survie de l'espèce et, par la suite, l'émancipation de la vie humaine du déterminisme ontique qui caractériserait l'état de nature. La vie humaine exigeant toujours plus que ce qui est ou existe dans la nature, elle peut même réclamer davantage que la vie, l'immortalité.

Pour le philosophe Slavoj Žižek, à la suite de Freud et Marcuse, la condition humaine se caractériserait par les excès de la vie que nous retrouvons dans l'idée d'une répression, par les diverses institutions de la société, des *structures instinctuelles*. « [La] vie humaine ne coïncide jamais avec elle-même, être *vraiment en vie* signifie être *plus grand que la vie*, et la négation morbide de la vie n'est pas la négation de la vie mais plutôt la négation de cet excès²³⁵. » Toutefois, cet excès ne se retrouve pas seulement dans les instincts, il prend forme également au plan politique, économique

²³⁴ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 56.

²³⁵ Slavoj Žižek, *La marionnette et le nain. Le christianisme entre perversion et subversion*, trad. Jean-Pierre Ricard et Jean-Louis Schlegel, Paris, Seuil, 2006, p. 126.

et technique. « Grâce à l'établissement du principe de réalité, l'être humain qui, sous la loi du principe de plaisir, était à peine plus qu'un faisceau de pulsions animales, devient un moi organisé²³⁶. » Le progrès civilisationnel est principalement acte de transformation et de destruction du monde matériel non pas seulement en tant que production de richesses mais également en tant que *dépense d'énergie* des ressources économiques et humaines de la société notamment par l'appareil coercitif qui caractérise la violence institutionnelle. Pour Georges Bataille, *l'économie générale* des sociétés, comme *mouvement d'énergie sur terre*, produit et consomme beaucoup plus que ce dont la vie a besoin pour survivre. Et cet excédent que la vie doit dépenser, elle doit le faire nécessairement dans une activité improductive et même déficitaire économiquement comme le pouvoir par exemple ou la guerre. La vie humaine serait ainsi toujours dans une forme d'excès qui exige des sociétés une réponse culturelle à cette énergie excédentaire dont résulte l'économie. Les civilisations se caractériseraient ainsi par la manière d'organiser la dépense de cet excès. « Les différents modes de domination (de la nature et de l'homme) ont pour résultat diverses formes du principe de réalité²³⁷. » Le progrès des conditions de production dans l'histoire par la technique, qui a eu un impact direct sur le type d'organisation sociale et la structure de la société, n'a pas pu se produire sans une complexification de la division du travail bien avant l'émergence d'un pouvoir étatique, à travers notamment la division sexuelle, l'invention de l'agriculture, de l'élevage et de la chasse, sans oublier le travail en tant que moyen de dominer l'autre et de produire de la plus-value.

La domination de l'homme par l'homme va prendre un caractère inusité avec l'émergence des sociétés historiques et d'un pouvoir institutionnel sur la société. « Le règne du père primitif est suivi, après la première rébellion, par le règne de ses fils, et le clan des frères se développe en une domination socialement et politiquement

²³⁶ Herbert Marcuse, op. cit., p. 25.

²³⁷ Ibid., p. 43 et 44.

institutionnalisée²³⁸. » C'est selon cette perspective que nous devons considérer les phénomènes de domination dans l'histoire, par le concept de violence institutionnelle : pouvoir et volonté de puissance (absents dans les sociétés mythiques). Et pour comprendre cette domination, nous ne pouvons réduire la question à la production matérielle malgré la place centrale du travail dans la soumission de l'autre. La domination est davantage un phénomène qualitatif que quantitatif. Tout au contraire du marxisme orthodoxe, l'économie n'est pas seulement un procès de production, mais également celui de la consommation en tant que dépense –, dont la forme dépend d'un choix de société défini par une volonté politique. La production est à l'économie ce que la dépense est à la politique, c'est-à-dire que l'économie politique du pouvoir forme l'institution de la domination sur la société. La prochaine citation de Marcuse sera fondamentale pour distinguer une violence de type culturel provenant d'une autorité d'une violence institutionnelle en tant que pouvoir de domination sur les individus et sur la société. De la domination va émerger un type de violence qui aura un impact déterminant sur le mode de régulation et de reproduction des sociétés dans l'histoire.

[La]répartition de la pénurie, ainsi que l'effort pour la dépasser (le mode de travail) ont été imposés aux individus, d'abord simplement par la violence, plus tard par l'utilisation plus rationnelle du pouvoir. Cependant, quelque utile qu'ait été cette rationalité pour les progrès de l'ensemble, elle a toujours été la rationalité de la *domination*, et la victoire progressive sur la pénurie fut inextricablement liée à l'intérêt de la domination dirigée par elle. La domination est différente de l'exercice rationnel de l'autorité. Cet exercice inhérent à toute division sociale du travail, provient du savoir et est limité à l'administration des fonctions et des institutions nécessaires aux progrès de l'ensemble. Au contraire, la domination est exercée par un groupe ou un individu particulier en vue de se maintenir dans une situation privilégiée et de s'y élever. Une telle domination n'exclut pas le progrès technique matériel et intellectuel dans la mesure où ce sont des sous-produits inévitables, mais elle maintient la pénurie, la misère et la contrainte irrationnelle²³⁹.

²³⁸ Ibid., p. 26.

²³⁹ Ibid., p. 43.

Le rituel sacrificiel dans les sociétés dites primitives est une forme particulière de violence collective structurée par une autorité archaïque de type horizontal qui exige des *rappports pratico-cognitifs au monde* partagés par l'ensemble des membres d'une communauté. Les sociétés traditionnelles se caractérisent par un ordre social structuré par une *norme intériorisée* par l'ensemble des individus d'une communauté. Cette norme produit une réalité réifiée qui s'impose aux pulsions de vie et de mort. « Le remplacement du principe de plaisir par le principe de réalité est le grand événement traumatique du développement de l'homme [...]»²⁴⁰ » La distinction que les rituels sacrés engendrent entre le monde profane et sacré a pour conséquence de produire une différenciation entre le réel et la réalité. Cette structure anthropologique de la réalité ne peut prendre un sens pour les individus que par la signification symbolique qu'ils partagent entre eux comme forme originale de solidarité sociale. « L'ordre social prend maintenant la forme du mythe, et c'est donc dans la récitation et l'interprétation de ce mythe qu'affleure déjà la fonction politico-idéologique en ce qu'elle aura, plus tard, de spécifique au sein des sociétés institutionnalisées²⁴¹. » La parole du sacrificateur comme autorité symbolique exige une obéissance comportementale normalisée à travers la mise en place d'une théâtralité sous une forme *proto-esthétique* de la vie collective. Cette autorité symbolique du sacrificateur, à la différence d'un pouvoir institutionnel, ne s'impose pas à la société, elle fait partie intégrante de la vie collective. L'autorité symbolique peut même être prise *endérision* par la communauté, quand elle ne menace pas directement la vie du chaman transformé en bouc émissaire²⁴². Cette dérision de l'autorité symbolique a également pour objectif d'éviter toute forme de servitude. Mais quel est le rôle de la violence collective dans les sociétés mythiques si nous considérons l'hypothèse qu'il n'existe pas de domination ? À la suite de Girard, nous devons reconnaître que le meurtre collectif est une forme de régression structurée de la norme culturelle dont

²⁴⁰ Ibid., p. 26.

²⁴¹ Michel Freitag, *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*, op. cit., p. 128.

²⁴² Pierre Clastres, *La société contre l'État*, op. cit., 1974.

l'objectif est de permettre une refondation politico-symbolique de la société. Cette réalité imaginaire de la violence est résumée par Georges Bataille : « Le monde du sujet est la nuit; cette nuit mouvante, infiniment suspecte, qui, dans le sommeil de la raison, engendre des monstres²⁴³. » Le chaman, médiateur du symbolisme considéré comme une forme d'excentricité dans ce type de société, peut devenir une victime de la violence collective. Dans ce sens, nous pouvons déjà considérer l'existence d'une forme de dialectique dans les sociétés mythiques entre la réalité du symbolisme et la représentation de celle-ci par la communauté.

D'un point de vue théorique, les représentations sociales précèdent toujours les faits sociaux bruts comme la violence. Le symbolisme serait une construction imaginaire de la réalité qui vient structurer notre rapport au monde tant positivement, par la recherche d'une refondation, que négativement, en tant que réponse à une crise anthropologique. Dans ce sens, la violence collective dans le cadre des rituels sacrificiels doit être considérée non pas comme l'institution des institutions mais comme une violence collective qui nous révèle un univers symbolique organisé, déjà complexe et structuré qui formera la genèse de l'État. Cependant elle se dissocie phénoménologiquement de la violence institutionnelle qui caractérise l'État en tant que phénomène de domination. Avec la violence institutionnelle, le mode de régulation de la société n'est plus nécessairement associé à la vie collective mais aux institutions politiques. À partir de ce moment, il devient difficile de concevoir la violence de type culturel indépendamment de la logique institutionnelle. Bref, le phénomène de la violence collective ne peut expliquer l'origine de la culture en tant que réalité symbolique, il serait plutôt relié à une expérience traumatisante pour la communauté. Elle peut, au plus, expliquer la généalogie d'une autorité institutionnelle, celui du pouvoir et de l'État.

²⁴³ Georges Bataille, *La part maudite* précédé de *La notion de dépense*, Éditions de Minuit, Paris, 1967, p. 96.

Le sacrifice est la chaleur, où se retrouve l'intimité de ceux qui composent le système des œuvres communes. La violence en est le principe, mais les œuvres la limitent dans le temps et dans l'espace; elle se subordonne au souci d'unir et de conserver la chose commune²⁴⁴.

Le symbolisme se construit toujours dans un rapport à l'autre et au monde, une chose que nous pouvons également dire de manière générale pour la violence. Cependant, ce qui caractériserait principalement l'humain c'est qu'*il est son propre produit*, de ses mains – notamment par la question de la médiation symbolique à travers la technique – mais également de son imagination qui lui permet de produire de la distinction; la capacité de nommer les choses, de se représenter le monde, de donner un sens à la vie par une symbolisation de la réalité et, fondamentalement, de développer une forme d'empathie envers les autres membres de la société entraînant par ce fait des pratiques concrètes de solidarité sociale et politique. Nous déduisons que l'empathie a joué un plus grand rôle que la violence dans la constitution du lien social. Cette même empathie, sous sa forme politique, peut également être une explication de la violence de type culturel comme dans le cas de la dérision de l'autorité comme refus de toute forme de *servitude volontaire*. Cette possibilité d'empathie est produite par notre capacité de nous représenter le monde. L'affect, à la distinction de la douleur, n'est pas une fermeture sur soi, tout au contraire, il s'agit d'une ouverture vers le monde. Tant pour Émile Durkheim, Sigmund Freud que Claude Lévi-Strauss, l'affect prend une place centrale dans la conception de la société et de la culture; trois auteurs sur lesquels se fonde la critique des sciences sociales de Girard. Pour Durkheim par exemple, le lien social serait le résultat d'une expérience de la douleur qui nous permet, par la suite, de considérer les autres comme des égaux. Ce ressenti comme mal-être de l'existence provenant du corps et de l'« âme » permet à l'individu de se « représenter » ce que l'autre vit comme expérience du monde. L'empathie, comme capacité de se « mettre » dans la peau de l'autre, produirait ainsi

²⁴⁴Ibid., p. 97.

un lien social permettant l'émergence de diverses formes de solidarité, ce que l'on nomme l'identité de groupe ou chez les marxistes, la conscience de classes. Dans ce sens, le lien social serait davantage le produit d'Éros (instinct de vie) que celui de Thanatos (instinct de mort) qui serait une explication théorique du monde civilisationnel.

Au contraire de la conception girardienne et du monde civilisationnel, malgré la présence de Thanatos dans les sociétés mythiques, à travers notamment les rituels sacrificiels, c'est Éros qui dominerait dans les cultures archaïques. Selon Marcuse, ce rapport dialectique entre Éros et Thanatos change selon les époques et la dynamique entre ces deux figures demeure d'une complexité anthropologique des plus obscures à saisir. Ce n'est qu'avec les sociétés historiques que Thanatos prend vraiment une importance dans le mode de régulation des sociétés, par l'émergence de la violence institutionnelle. Nous pouvons même parler d'une nette prédominance de Thanatos sur Éros dans le monde contemporain – à la limite émettre l'hypothèse d'une extermination de cette figure – à travers la violence systémique, ce qui n'implique aucunement qu'il n'est pas déjà présent dans l'histoire, notamment par la guerre. Dans les cultures archaïques, le recours à la violence prend des significations différentes selon les types de rituels. Il existe un autre type de rituel que le sacrifice dans les sociétés mythiques faisant également recours à la violence.

Dans certaines sociétés primitives, principalement dans les sociétés de chasseurs, le lien social structuré par des normes culturelles intériorisées peut parfois être produit par le recours à la torture comme dans le cadre de certains rituels initiatiques. Cependant, il ne s'agirait pas d'un « amour » sadique ou d'une passion irrationnelle pour la violence mais d'une expérience individuelle de la douleur provoquée par le collectif. La marque infligée sur le corps des jeunes initiés devient un symbole de la société sur l'individu, une forme de technique pour contrer toute forme d'oubli de la norme. En d'autres mots, le signe sur le corps, la blessure, devient un symbole de

l'autorité symbolique du collectif sur ses jeunes membres. Ce rituel s'adresse en exclusivité aux jeunes chasseurs pour que leur violence soit intimement liée aux nécessités de la vie du groupe et ne se retourne pas contre celui-ci. Dans certaines tribus, dont les Zafimaniry auxquels fait référence l'anthropologue Maurice Bloch, la violence n'a pas de connotation négative. Elle est interprétée comme une force dont dépend le groupe pour sa survie. On « tolère » ainsi certains excès de la jeunesse en tant que chasseur et acteur central dans l'économie de la communauté. Les Zafimaniry se considèrent même comme non-violents et par le fait même, ils tentent d'éviter toute forme de conflit public. Et c'est pour cette raison qu'ils ne recherchent aucun contact avec les États voisins et les sociétés modernes. On peut ainsi développer un autre type d'analyse de la violence dans les sociétés mythiques qui ne serait plus seulement axé sur le rituel sacrificiel. Bloch, à la suite de Lévi-Strauss, veut démontrer qu'il faut éviter d'analyser la violence simplement du point de vue du sacrifice et même de déduire les mythes des rituels. Cette perspective ne peut que créer un *réductionnisme fonctionnaliste des plus dangereux* en produisant une distinction entre une pensée sauvage et civilisée²⁴⁵. Dans les sociétés mythiques, la violence, comme l'autorité symbolique, n'est pas une sphère autonome de l'existence sociale mais une réalité intégrale dans la vie de la communauté. Cette violence ne peut aucunement être considérée comme moins civilisée que les autres formes de la violence telle que celle reliée à l'État ou à l'économie capitaliste. Ainsi, selon cette perspective, la barbarie ne serait pas une caractéristique des sociétés mythiques, au contraire, elle serait plutôt un élément qui définit l'histoire des civilisations et du progrès jusqu'à nos jours.

²⁴⁵ Nous pouvons déduire que Maurice Bloch fait référence à des analyses conceptuelles telles que développées, par exemple, par René Girard sur le rituel sacrificiel.

[C']est parce que les jeunes garçons sont puissants et violents comme des animaux sauvages qu'il faut les « tuer » . Leur force transformée par l'autorité des anciens et des ancêtres peut alors être transmise à la communauté tout entière comme la force émanant de la consommation de la viande de bœuf. [...] Pour que l'ordre et la vigueur règnent dans le village, il faut donc réunir deux éléments antagonistes. Les rituels opèrent cette combinaison bénéfique des qualités des jeunes avec celles des ancêtres en capturant dans un premier temps la vitalité animale et incontrôlée des garçons et des animaux, en la transformant ensuite en un élément qui, une fois consommée, unifie l'ensemble de la communauté²⁴⁶.

Dans un contexte anthropologique particulier, la douleur infligée dans un cadre rituel peut être créatrice du lien social. Si nous suivons la réflexion de Bloch dans le cas précis des Zafimaniry, l'expérience de la douleur serait ainsi davantage significative que la violence pour expliquer le lien social. Par contre, la douleur hors du cadre ritualisé, c'est-à-dire dans le monde profane, peut produire un effet complètement contraire. Dans les sociétés modernes, elle serait une expérience personnelle extrême qui isole l'être souffrant de la réalité. Pour Arendt, la douleur ne se réfère à rien d'objectif, ce qui la rend difficilement communicable ou représentable, donc objectivable. La douleur peut ainsi devenir l'obstacle principal pour un individu dans son rapport à l'autre et à la réalité²⁴⁷. L'être souffrant se retrouve en fait coupé du monde, replié sur lui-même, un phénomène similaire à l'aliénation par laquelle le travailleur est désapproprié de son existence dans un monde réifié. Hors de tout cadre ritualisé, dans la réalité quotidienne, la douleur (ou l'aliénation) ne peut produire de lien social. Ce n'est pas un hasard si le mot travail, *tripalium* en latin, se réfère à celui de torture. Le rituel initiatique avait pour objectif de transmettre l'expérience de la douleur aux plus jeunes du groupe, une réalité incommunicable au niveau du langage.

²⁴⁶ Maurice Bloch, « La "consommation" des jeunes hommes chez les Zafimaniry de Madagascar », dans Françoise Héritier (dir.), *De la violence I*, op. cit., p. 207, 221 et 222.

²⁴⁷ « Normalement l'absence de douleur n'est rien de plus que la condition corporelle nécessaire pour connaître le monde; il faut que le corps ne soit pas irrité, que par l'irritation il ne soit pas rejeté sur soi, pour que les gens puissent fonctionner normalement, recevoir ce qui leur est donné. » Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 161.

Mais, paradoxalement, comme nous l'avons déjà mentionné, cette expérience incommunicable serait à l'origine du sentiment d'empathie et même d'une conscience de soi. Bref, la douleur hors de tout cadre culturel est une expérience sensorielle qui devient un obstacle par rapport à la possibilité de faire l'expérience du monde mais qui, dans un cadre ritualisé et, également, par le traumatisme qu'elle provoque comme possibilité d'un souvenir, peut devenir un élément du mode de régulation culturel-symbolique ou une expérience centrale dans la formation de l'identité.

Ainsi, hypothétiquement, l'expérience de la douleur pourrait être considérée comme davantage fondamentale que celle de la violence dans la constitution originelle du lien social. Au demeurant, il s'agirait d'une dialectique entre ces deux éléments comparables à la tension entre Éros et Thanatos. En conséquence, il devient difficile d'expliquer l'origine du lien social simplement par l'expérience collective de la violence ou de l'expérience individuelle de la douleur car il s'agirait de donner une prédominance anthropologique soit à Éros (instinct de vie) ou Thanatos (instinct de mort).

La société serait le résultat d'une volonté collective de s'arracher de l'état de vulnérabilité de la vie humaine et de sa pauvre condition originelle d'existence d'*Homme nu* vivant sous l'emprise de *la tyrannie de la matière*, qui caractériserait la nature. À l'« origine », la culture est une volonté de dépassement des conditions ontiques de l'existence. Du reste, cette origine demeure toujours difficile à déterminer comme *événement*, un mystère dont seules une métaphysique ou une théologie peut établir comme doctrine de l'être et fondement d'une idéologie. « Toute l'étude de l'origine doit donc être considérée comme scientifiquement impertinente²⁴⁸. » Il s'agirait ici de l'idée de l'origine comme événement « historique », par exemple celui d'un meurtre fondateur qui permettrait l'émergence de la culture, et non pas comme réflexion ontologique de la condition humaine. Ainsi, pour Eugène Enriquez, le lien

²⁴⁸ Eugène Enriquez, op. cit, 1983, p. 239.

social ne serait pas associé au phénomène d'indifférenciation comme dans la théorie mimétique. Cette lutte contre l'indifférenciation mimétique émergerait d'un *fantasme du chaos* et de l'ordre, et serait proprement idéologique. Dans la théorie girardienne, c'est par le crime du fils que le père, comme symbole, est sacralisé et idéalisé. Mais si le meurtre donne un sens sacré à la figure du père, comment peut-il être assassiné en tant que figure patriarcale, c'est-à-dire comment peut-il représenter la symbolique du père avant même d'être assassiné ? Nous ne pouvons pas répondre à cette aporie dans la pensée de Girard car de toute manière, l'idée d'un meurtre fondateur comme explication anthropologique nous explique non pas la culture en tant que telle, mais la dimension politique des institutions du pouvoir qui émerge avec l'assassinat du père. En fait, il ne s'agirait pas de l'origine de la communauté comme fait culturel mais des sociétés dans un cadre historique et civilisationnel²⁴⁹.

C'est dire que l'état d'indifférenciation de la violence qui caractériserait le monde pré-sociétal selon Girard n'est rien de plus qu'une hypothèse ayant des implications hautement normatives et politiques. L'idée d'un meurtre fondateur doit être relativisée en tant que fait. « Le père est toujours mort. Le père mort est un père mystique²⁵⁰. » L'autorité traditionnelle fait toujours référence à la figure des ancêtres. Comme nous avons pu le remarquer avec Girard, le *désir du meurtre*, Thanatos semblerait être, davantage qu'Éros, au fondement de l'humanité. En fait, la première violence de type institutionnel ne peut être que celle d'un chef(ou d'un clan de frères) dans un *refus d'amour et de reconnaissance* de l'autre comme égal. Ainsi Thanatos serait davantage une explication de la violence institutionnelle que de la violence de type culturel plus près de la figure d'Éros. Le chef empêche la culture de se développer de manière autonome par une forme d'oppression d'Éros. Le premier meurtre serait un *refus de l'amour*, le premier crime, un *crime d'amour*. La

²⁴⁹ « Par conséquent, au sens strict, la civilisation ne commence qu'avec le clan des frères, au moment où les tabous que les frères régnants s'imposent maintenant à eux-mêmes, exécutent la répression dans *l'intérêt commun* de la préservation du groupe en tant que tout. » Herbert Marcus, op. cit., p. 64.

²⁵⁰ Eugène Enriquez, op. cit., p. 44.

civilisation se constituerait contre Éros. Et par conséquent, par cette opposition à Éros, la civilisation finit par se confondre avec Thanatos. « Le moment de gloire des civilisations est le début de leur décadence²⁵¹. » Chez Freud, le désordre serait en lien avec la *toute-puissance de l'Un*. Pour Girard, au contraire, seule la *fonction paternelle* du pouvoir nous empêcherait de sombrer dans le cercle vicieux qui caractériserait la violence mimétique des sociétés primitives. L'ordre culturel devient ainsi tributaire du pouvoir institutionnel.

Les sociétés ont toujours été dans une quête de libération par rapport à l'emprise de la réalité ontique comme forme déterminée du monde naturel. « Elle est toujours peu ou prou entrée sur un mouvement de fuite et de désertion, davantage que sur une intention solennelle de (re)fondation²⁵². » Cette fuite est contre-nature et caractériserait la condition humaine dans sa pulsion de vie et de mort qui exige toujours davantage que les conditions originelles de l'existence. Cet état de fait est reconnu par Émile Durkheim comme une réalité propre à l'être humain. « Seul, l'homme a la faculté de concevoir l'idéal et d'ajouter au réel²⁵³. » On ne peut en ajouter au réel que par excès. Éros et Thanatos sont ainsi deux figures distinctes de ce phénomène et l'État ne peut être que le produit de cet excès. Ainsi, selon une conception idéologique de l'histoire et du progrès largement répandu dans les sciences sociales, l'évolution des techniques de production aurait permis la libération progressive de la vie humaine de l'exigence du travail reliée à la satisfaction des besoins élémentaires, c'est en quelque sorte l'utopie de *la fin du travail*. Cependant, cette utopie est un fait social bien réel de l'histoire.

Le progrès technique libère une élite des exigences quotidiennes reliées aux besoins élémentaires et soumet le reste de la société au fardeau du travail pour mieux s'investir dans le commerce, la politique et la guerre, et\ou dans la religion. Pour

²⁵¹ Ibid., p. 179.

²⁵² Alain Brossat, *La résistance infinie*, op. cit., p. 178.

²⁵³ Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, op. cit., p. 602.

Marcuse, le progrès serait synonyme de la domination de l'homme sur l'homme. Et cette domination débute en premier lieu par le travail. « Cependant, le développement du progrès semble être lié à l'intensification de la servitude. Dans tout l'univers de la civilisation industrielle, la domination de l'homme par l'homme croît en étendue et en efficacité²⁵⁴. » Le progrès ne libère pas les masses du travail, il renforce le pouvoir qui, pour dominer la société, « produit » de la rareté. En outre, ce concept de rareté résulte plutôt de l'idéologie que de la réalité.

Cette conception de la technique qui nous libérerait du travail entre en contradiction avec les thèses de l'anthropologue Marshall Sahlins. Selon ses hypothèses, qui semblent très plausibles, les sociétés primitives ne seraient pas des sociétés de travail vouées à combler le problème économique de la rareté et, en conséquence, les individus ne seraient pas soumis à l'exigence d'un effort physique quotidien colossal. Nous sommes à des lieux du servage représenté par exemple dans les romans d'Émile Zola. Les sociétés primitives auraient été des sociétés d'abondance, libre de faire la fête ou la guerre, c'est-à-dire de produire la réalité de l'*échange symbolique*. Dans les sociétés industrielles, la rareté devient un principe économique par lequel l'idéologie tente de nous persuader qu'il s'agirait d'une réalité immuable dans l'histoire de la condition humaine²⁵⁵. Or, il est de l'ordre de l'idéologie de faire croire que tout ce qui est actuel est toujours mieux que le passé et que nos sociétés auraient réglé en partie un problème fondamental qui a, cependant, été créé par le développement du capitalisme, celui de la rareté, donc du manque. C'est le capitalisme qui produirait ce manque notamment par la société de consommation de masse dont sa principale fonction est de produire des « besoins » inutiles pour l'existence. Ainsi nous évitons les questions de fond par rapport à l'horreur de la violence systémique du monde

²⁵⁴ Herbert Marcuse, *Eros et civilisation*, op. cit., p. 15.

²⁵⁵ Pour comprendre, par exemple, comment l'impérialisme produit de la rareté et par la suite des famines et des catastrophes humanitaires : Mike Davis, *Génocides tropicaux. Catastrophes naturelles et famines coloniales. Aux origines du sous-développement*, trad. Marc Saint-Upéry Paris, La Découverte, 2006.

contemporain. La rareté résulterait du progrès et ne serait pas une description crédible de la réalité économique des sociétés mythiques. Et cette rareté peut très bien confirmer l'hypothèse d'un désir d'appropriation qui serait à l'origine de la violence mimétique. Girard a le très grand défaut de prendre une réalité produite par le libéralisme et l'économie capitaliste comme un fait anthropologique. Cependant, nous devons reconnaître chez cet auteur la très grande habileté avec laquelle il détourne l'intuition forte émise par Freud et reprise par l'École de Francfort selon laquelle la culture contemporaine serait toujours déterminée par l'*héritage archaïque*. En revanche, celle-ci, à la distinction de la conception de Marcuse de la culture, serait davantage définie par Thanatos que par Éros dans l'idéologie girardienne.

La civilisation est encore déterminée par son *héritage archaïque*, et cet héritage comme Freud l'affirme, comprend, « non seulement des formes, mais aussi des contenus idéels, des traces mnémoniques des expériences qu'ont vécues les générations précédentes ». La psychologie individuelle est ainsi en soi une psychologie collective dans la mesure où l'individu lui-même est encore en identité archaïque avec l'espèce. Cet héritage archaïque sert de pont sur le « précipice entre la psychologie individuelle et la psychologie de masse »²⁵⁶.

Délaissions la perspective de la violence conceptualisée par Girard et présentons d'autres perspectives anthropologiques de la culture qui, par ses différentes formes idéal-typiques, vont nous permettre de mieux comprendre l'évolution de la violence dans l'histoire. Dans ce chapitre, nous allons, entre autres, évoquer la conception de Durkheim du phénomène religieux. Il est également possible, pas sa conception de la culture, de saisir la nature du « pouvoir » dans les sociétés primitives. Nous considérons la conception de la culture chez Durkheim beaucoup plus réaliste, ce qui nous permettra d'expliquer davantage le monde contemporain que la conception de Girard centrée sur l'individu et les interactions sociales structurées par les désirs égoïstes des individus, une perspective très proche de Raymond Boudon,

²⁵⁶ Herbert Marcuse, op. cit., p. 59.

*l'individualisme méthodologique*²⁵⁷. Nous ne pouvons déduire de la théorie de Girard qu'une catégorie idéal-typique, celle de la violence de type culturel, sans considération sérieuse pour la violence institutionnelle, une perspective idéologique construite par mépris du politique et qui s'accorde également bien avec la perspective fonctionnaliste à propos de la question sur la légitimité de la violence institutionnelle. Dans ce chapitre, nous aborderons d'autres théories de la culture qui considèrent l'affect que les désirs égoïstes des individus et qui valorisent une approche anthropologique et critique de la politique. Sur une note davantage méthodologique, ce chapitre n'est pas construit selon des thématiques précises mais à partir de la conception théorique des auteurs. L'objectif n'était pas de structurer le chapitre pour offrir une conception sur l'évolution de la culture et de la société, mais de problématiser diverses conceptions théoriques qui nous permettront de comprendre les débats théoriques sur la violence. Bien entendu, il est acquis que les conceptions théoriques des auteurs qui seront traités proposent des conceptions sur l'évolution qui diffèrent radicalement de celle de Girard.

4.2 Représentation sociale et constitution sacrée de la société politique

Dans l'un des ouvrages fondamentaux de la sociologie anthropologique, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Émile Durkheim considère le phénomène religieux comme un élément intégral des sociétés. Les *religions primitives* seraient un « témoignage » des formes les plus anciennes de la culture. Par l'étude des religions, Durkheim prétend découvrir une *même signification objective* de la culture. Cependant, à travers l'évolution des religions, le développement de la philosophie et de la science, la complexification du problème de la culture déformerait la question des origines pouvant se résumer, comme dans le cas de Girard par exemple, à un

²⁵⁷ « [Le] principe de *l'individualisme méthodologique* énonce que, pour expliquer un phénomène social quelconque – que celui-ci relève de la démographie, de la science politique, de la sociologie ou de toute autre science sociale particulière –, il est indispensable de reconstruire les motivations des individus concernés par le phénomène en question, d'appréhender ce phénomène comme le résultat de l'agrégation des comportements individuels dictés par ces motivations. », Cité par Jean-Pierre Durand et Robert Weil, *Sociologie contemporaine*, Paris, Vigot, 1990, p. 107.

événement tel qu'un meurtre collectif, une forme de *big bang* du fait social. D'un point de vue théorique, nous devons distinguer la question des origines, de nature ontologique, à celle d'un commencement, davantage de l'ordre d'un récit théologique ou mystique. Comme le mentionne Rüdiger Safranski :« Les récits des origines sont des mythes et, à l'époque moderne, des modèles théoriques qui possèdent une valeur normative²⁵⁸. » Le commencement (ou les récits) dans les sociétés mythiques n'est pas une fondation ou un événement que nous pouvons dater historiquement, elle est la mémoire de quelque chose qui serait advenue dans le passé et qui aurait marqué radicalement la condition humaine. Elle n'est aucunement un mystère identifiable, celui du meurtre fondateur, comme le dirait René Girard dans son hypothétique question sur la violence. En réalité, l'idée d'une fondation dans les sociétés primitives ne serait pas reliée à un contenu nouveau, par exemple la fondation d'une cité, mais à une action décisive dans une période de crise anthropologique, transformant un état de « désordre » en un ordre culturel par le déploiement d'une autorité symbolique. Pour Slavoj Žižek, il s'agit d'une dimension « magique » du maître qui, sans produire quelque chose de complètement nouveau réussit à créer une situation où les choses ne sont plus pareilles. « [Le] geste du maître est le geste fondateur de tout lien social²⁵⁹. » La culture est une réalité du temps présent qui se distingue de ce qui était dans le passé. Cela ne peut être possible que par la capacité de l'être humain d'en rajouter à ce qui existe déjà.

En un mot, au monde réel où s'écoule sa vie profane, il en superpose un autre qui, en un sens, n'existe que dans sa pensée, mais auquel il attribue, par rapport au premier, une sorte de dignité plus haute. C'est donc, à ce double titre, un monde idéal²⁶⁰.

²⁵⁸ Rüdiger Safranski, op. cit., p. 11.

²⁵⁹ Slavoj Žižek, *Irak : Le chaudron cassé*, trad. Christophe Rosson, Paris, Climats, 2005, p. 155.

²⁶⁰ Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, op. cit., p. 603.

Les différents récits des origines impliqueraient une conception de la vie et de la mort à travers l'existence de la société. Au plan factuel, l'idée de l'origine de la culture ne signifierait rien d'autre que l'exemple d'une religion connue, la plus primitive qui soit et dont l'observation de ses croyances, notamment par les rituels, nous permettrait de conceptualiser les premières représentations humaines du monde et de la société à partir de l'idée d'une forme originelle de la culture. Dans ce sens, l'œuvre de René Girard a pour principale qualité de nous démontrer les enjeux politiques et idéologiques reliés à l'interprétation des récits sur les origines de la société. Du point de vue de l'analyse sociohistorique, cette compréhension des origines à des implications directes sur la *méthode comparative* utilisée déterminant notre interprétation de l'histoire et notre conception de la société ainsi que son évolution jusqu'à aujourd'hui. Comme nous l'avons déjà mentionné, la conception de la culture chez René Girard est en lien direct avec une perspective idéologique que l'Occident se fait de lui-même. Au-delà de tous ces débats, l'analyse du phénomène religieux nous permet de comprendre la structure symbolique des sociétés mythiques et traditionnelles ainsi que la dynamique de ces sociétés à travers les croyances et les rituels. Une compréhension de la société et du monde qui, du point de vue théorique, serait une volonté de dépassement des perspectives individualistes et holistes toujours présentes et prédominantes de nos jours dans les sciences sociales par le fait même que les individus se constituent par la société et que celle-ci dépend de l'apport de ceux-ci comme processus évolutif.

Jusqu'à présent, deux doctrines seulement étaient en présence. Pour les uns, les catégories ne peuvent pas être dérivées de l'expérience : elles lui sont logiquement antérieures et la conditionnent. [Pour] les autres, au contraire, elles seraient construites, faites de pièces et de morceaux, et c'est l'individu qui serait l'ouvrier de cette construction²⁶¹.

²⁶¹ Ibid., p. 18.

Pour Durkheim, ces deux perspectives sont problématiques d'un point de vue de la sociologie : « deux sortes de connaissances qui sont comme aux deux pôles contraires de l'intelligence²⁶². » La Raison implique une dimension collective qui va au-delà de la simple expérience individuelle du réel. Par le fait même, toutes catégories de la pensée ont une *origine sociale* qui se crée par un échange symbolique entre les individus. Ces échanges, qui ne sont passivement un acte de communication, sont produits par une expérience partagée du monde sensible déterminé par la tradition en tant que cadre culturel à la réalité qui s'impose aux consciences individuelles et collectives. On doit considérer *l'autorité même de la société* sur la Raison. « [Si] la société est une réalité spécifique, elle n'est cependant pas un empire dans un empire; elle en est la manifestation la plus haute²⁶³. » L'individu utilise des catégories mentales qui ont une existence sociohistorique et qui viennent structurer sa pensée et son rapport au monde; il ne peut donc être question d'une simple analyse de la conscience (ou une psychologisation du sujet) pour saisir la dimension objective des catégories utilisées par les individus, ni définir l'expérience de ceux-ci à partir d'une forme de déterminisme (biologique ou historique par exemple). Chaque époque est marquée par des enjeux socio-historiques que les individus doivent assumer politiquement, ce qui doit impliquer un espace de liberté à l'intérieur même de la société. Dans ce sens, nous pouvons catégoriser la pensée de Durkheim comme une forme de dialectique par laquelle il nous devient possible d'analyser les représentations sociales et politiques des acteurs sociaux en tant que reflet de la société pour ainsi dépasser les perspectives idéologiques de la société.

Une religion est un système solidaire de croyance et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent²⁶⁴.

²⁶² Ibid., p. 19.

²⁶³ Ibid., p. 25.

²⁶⁴ Ibid., p. 65.

Nous distinguons deux approches dans les sciences sociales par lesquelles nous pouvons expliquer différemment les conditions ontologiques de la société en tant que réalité contre-nature. À la suite de l'analyse de Marcuse, nous pourrions parler d'une première approche qui considère la culture à partir de Thanatos, c'est-à-dire négativement et par une conception péjorative des acteurs de changements sociaux et politiques. Au niveau de l'histoire des idées, cette perspective peut être caractéristique de la tradition des anti-Lumières auxquelles nous croyons que Girard se réfère. La seconde perspective, de l'ordre d'une pensée critique et dialectique, s'inspire davantage d'Éros comme modèle explicatif recourant à l'affect des acteurs selon une tension dialectique entre le réel et la réalité. La dimension négative se trouverait dans le progrès civilisationnel comme menace pour l'humanité qui doit être encadré par un projet politique –, tel que les idéaux modernes d'une république, pour limiter cette tendance civilisationnelle à la violence. Éros est ainsi, pour la pensée des Lumières, ce que Thanatos est pour les anti-Lumières. Éros, par les instincts, provient du monde profane et Thanatos, du côté de la sphère sacrée (ou du pouvoir), est interprété comme un rempart contre les pulsions de désirs des individus qui menaceraient le progrès de l'ordre civilisationnel.

4.2.1 Révolution néolithique et sédentarisation des sociétés

Notre espèce, l'*homo sapiens sapiens*, aurait environ 100 000 ans. Jusqu'à il y a environ 10 000 ans les sociétés auraient été quasi homogènes, vivant approximativement de la même manière, c'est-à-dire qu'elles partageaient les mêmes styles de vies, de techniques de cueillette et de chasse. Il y a 10 000 ans – se produisit un important changement, la révolution néolithique qui allait transformer radicalement la condition humaine par, entre autres, la sédentarisation des communautés. Ce phénomène permet aux différents groupes humains de se distancer avec le monde dit de la nature. La sédentarisation devient propice au développement

de villages et à l'augmentation démographique des groupes. Le *lieu de l'homme* devient un espace géographique construit par une délimitation imaginaire créant d'une ligne de démarcation entre le monde de la nature et la société. Suite à la sédentarisation, plusieurs progrès techniques ont été produits. Le développement de l'agriculture et de l'élevage devient également possible grâce aux techniques de conservation de la nourriture, à la construction d'habitation, à la connaissance des plantes, etc. C'est également à partir de ce moment qu'émergeraient les premières formes de la guerre. Un âge de pierre dans lequel une tribu peut chercher à acquérir ce que l'autre tribu détient : des femmes, des animaux, de la nourriture, de la poterie, des ustensiles, etc. Chris Harman, marxiste britannique, considère ces premières sociétés sédentaires comme de l'ordre d'un *communisme primitif*, c'est-à-dire des sociétés sans pouvoir et sans domination malgré l'existence d'une division sexuelle qui se développent progressivement. Dans ce type de société, il serait question d'un altruisme plaçant l'égoïsme au centre de la nature humaine. L'espèce humaine, dépourvue d'une génétique spécialisée, a développé une caractéristique particulière, celle de s'adapter à son environnement par une *flexibilité* dans sa manière de vivre le monde. Cette adaptation se produit par le *désir de socialiser*. « Leur intérêt résidait dans la coopération mutuelle, et non dans la compétition²⁶⁵. » Ce désir de socialiser serait davantage important que celui du désir égoïste d'appropriation des individus pour expliquer la norme qui soutient le lien social. C'est donc sur le caractère ontologique et symbolique de la culture que nous devons nous attarder pour comprendre la réalité anthropologique des sociétés mythiques.

La sédentarisation des sociétés primitives engendre une distinction ontologique entre un monde intérieur et extérieur. Dans un premier temps, par l'activité de la cueillette et, par la suite, celle de la chasse, les humains entretiennent déjà un mode de vie semi-sédentaire vivant au rythme des saisons et selon les possibilités qu'offre la nature. Ce n'est qu'avec la pratique de l'agriculture et de l'élevage que les sociétés

²⁶⁵ Chris Harman, op. cit., p. 20.

vont se sédentariser. Ce phénomène va entraîner une complexification dans la conception même du monde. L'une des caractéristiques originales de l'espèce humaine est celle de pouvoir distinguer, par des catégories mentales, différentes sphères de la réalité comme synthèse du monde. Cette construction mentale du monde se transmet entre les générations par la tradition en tant que processus culturel et civilisationnel. Le mot culture provient du terme latin *colere* qui signifie cultiver la terre. Cependant, cette idée de culture n'a pas simplement pour sens l'activité agricole, l'idée de rendre habitable un lieu précis et délimité pour le collectif. Ce lieu va également devenir l'environnement de prédilection des cultes. La sédentarisation se produit par une certaine « opposition » à un extérieur appréhendé comme le lieu de la nature, de l'inconnu, l'espace sauvage qui deviendra avec les sociétés de pouvoir, l'espace géographique de l'étranger et des *barbares* distinct du groupe. Le symbolisme se produirait donc dans les sociétés mythiques par un lien identitaire d'inclusion et un processus d'exclusion de certains éléments qui ne sont cependant pas au plan politique d'un *rapport ami-ennemi* comme dans les sociétés de pouvoir. Il se crée également un espace intermédiaire. L'environnement immédiat de la société va notamment devenir une *nature cultivée* de l'ordre d'une chose connue mais non maîtrisée; la bête sauvage sera toujours autonome de l'humain à la distinction de l'animal domestiqué tout comme les plantes cueillies versus celles qui sont cultivées.

L'intérieur représente le monde de la culture dans lequel la société prend racine, un espace géographique qui devient le lieu déterminé de la société. Ce rapport à l'espace va se complexifier, par la sédentarisation des sociétés, avec le développement de l'agriculture et particulièrement avec la domestication des animaux qui exigera notamment le recours au meurtre à l'intérieur de l'espace de vie quotidienne de la communauté. Ainsi, dans la société, il va se produire une sphère profane d'une sphère sacrée. Tout comme la chasse a précédé la guerre, le meurtre de l'animal serait antérieur à celui du meurtre humain. Le sacrifice humain ne peut qu'être postérieur au sacrifice animal. Dans les sociétés primitives, on ne banalise jamais le meurtre d'un

animal domestiqué, qui peut parfois être considéré comme un membre de la société et même être vénéré comme dans l'exemple classique des vaches sacrées en Indes; le meurtre de l'animal doit toujours se produire dans le cadre d'un rituel. Bref, l'ensemble des rituels sont de l'ordre de la sphère sacrée. C'est tout le contraire de ce qui se produit dans les rapports ami-ennemi qui, poussés au paroxysme du politique, entraînent la méprise de la mort de l'autre en tant qu'*ennemi objectif*. La guerre serait une violence du monde profane dans lequel la frontière entre le bien et le mal peut s'effacer. Le rituel sacrificiel émergerait donc avec l'élevage d'animaux et comme dans l'activité de la chasse, il ne s'agit aucunement d'un meurtre mimétique mais d'une nécessité de la vie encadrée par un mode de régulation culturel-symbolique. À travers le rituel, les sociétés mythiques reconnaissent leur déficit envers la nature, c'est-à-dire que les sociétés sont chargées d'une dette symbolique envers la vie et le monde qui les entoure.

Avant la révolution néolithique, à l'époque des sociétés de chasseurs-cueilleurs semi-sédentaires, il aurait été très peu question de guerres; les conflits internes se résoudraient par la séparation du groupe en sous-groupes. Ce n'est qu'avec la sédentarisation que la guerre va devenir progressivement un phénomène notoire entre diverses tribus pour la conquête des biens d'une autre tribu. En revanche, la guerre dans les sociétés primitives est également un moyen d'installer, par des échanges, un rapport à l'autre. Ce rapport privilégié que les hommes vont développer avec le monde extérieur, que se soit par la chasse ou la guerre, va avoir des répercussions à l'intérieur même des sociétés. Par le mythe, la violence des chasseurs et par la suite, celle des guerriers, va être valorisée et interprétée comme des exploits, une forme de reconnaissance du groupe qui donne un certain « prestige » symbolique aux acteurs des succès de la chasse et progressivement aux actes guerriers. Ces succès de la chasse, dans les sociétés mythiques, ne sont pas individuels mais toujours collectifs. Cette reconnaissance du groupe va permettre à certains individus de se distinguer. Le mythe donne un sens à la mort et au meurtre. Toutefois, l'autorité institutionnelle, qui

émergera progressivement de cette autorité symbolique, va avoir pour principale conséquence de remplacer le mode de régulation et de reproduction de la société qui a caractérisé les sociétés mythiques. Le mode de reproduction culturel-symbolique du monde traditionnel, de par le mythe, ne produit pas le même rapport à la mort que les sociétés de pouvoir. Dans celles-ci, il sera également question de doctrines religieuses et politiques qui sauront apporter un nouveau sens à la mort pour la gloire de la cité et de ses institutions. Avec l'autorité institutionnelle, la violence va se mettre au service du pouvoir et lui obéir selon une conception normative de la culture, de l'ordre et de la société qui va déplacer l'importante distinction entre la sphère du sacrée et du profane vers celle entre la sphère publique et privée.

4.2.2 Distinction sociale et division sexuelle, du chasseur au maître

La chasse, cette activité qui se produit dans le monde sauvage de la nature, peut certainement être considérée comme l'une des premières formes de « valorisation » d'une violence collective organisée. Elle a pour principale originalité que, dès son origine, elle a été une activité qui se produit en groupe et qui, à la distinction de la cueillette comme activité passive et individuelle, exige un ensemble de savoirs techniques ainsi qu'une division du travail. « La séparation de la chasse et de la cueillette coïncide avec cet écart que marque l'homme entre son univers et celui de l'animal²⁶⁶. » Pour Moscovici, la cueillette serait une simple activité individuelle dans le sens qu'elle n'implique pas la participation de l'autre et serait caractérisée comme *pré-humain*. De 350 000 à 11 000 ans avant notre ère, la cueillette et la chasse sont les deux principales activités économiques. Durant cette très longue période, les techniques de la chasse vont se développer lentement mais progressivement. Par cette activité, il y a une *division sexuelle des tâches* qui se produit et qui permettra de diversifier les rôles dans une complémentarité économique de la vie collective. « L'égalitarisme et le partage restait dominant. Les individus qui avaient un statut

²⁶⁶ Serge Moscovici, op. cit., p. 354.

élevé devaient servir le reste de la communauté, non en profiter²⁶⁷. » Mais dans les faits, la réalité est beaucoup plus complexe. La chasse va devenir le monde des hommes tandis que les femmes vont être dans la production artisanale, la transformation des denrées alimentaires, les soins des enfants, etc. Par cette complémentarité des tâches, il se crée une première distinction élémentaire à l'intérieur de la communauté. Il y a dans les sociétés mythiques un espace masculin et féminin qui produira un « déséquilibre des relations économiques entre les chasseurs et leurs épouses²⁶⁸ ». Le déséquilibre se produit dans le don du produit de la chasse. Cette activité implique un savoir-faire, une force et des habiletés beaucoup plus techniques que pour une activité telle que la cueillette. « L'homme débute ainsi dans sa carrière de faiseur d'homme²⁶⁹. » Ce ne serait pas un hasard si l'un des principaux sujets dans les premières illustrations que l'on retrouve dans l'art préhistorique représente des scènes de chasse. Ce don du chasseur à la communauté, permis par ses habiletés et sa force, va devenir une marque de prestige social, signe distinctif de celui qui peut dominer la bête. Avec l'activité de la chasse, l'espace social dans le monde primitif n'est plus homogène car elle permet autant la distinction sexuée dans la société que la possibilité pour certains individus de se distinguer du groupe par leurs exploits.

4.2.3 Rituel sacrificiel et mode de régulation de la violence collective

Dans la sociologie durkheimienne, tout culte est constitué d'une dimension négative et positive. Le rite, comme nous l'avons déjà mentionné dans le chapitre précédent, a pour fonction de séparer le sacré et le profane. Les rites négatifs font référence aux interdits : « ils dictent des incompatibilités entre certaines choses et prescrivent de séparer les choses²⁷⁰. » Le lien entre le sacré et le profane est déterminé par la capacité de produire des interdits. « Il y a des interdits religieux qui ont pour objectif

²⁶⁷ Chris Harman, op. cit., p. 33.

²⁶⁸ Pierre Clastres, *La société contre l'État*, op. cit., p. 92.

²⁶⁹ Serge Moscovici, op. cit., p. 123.

²⁷⁰ Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Op. cit., p. 429.

de séparer, les uns des autres, des choses sacrées d'espèces différentes²⁷¹. » Il y a les choses *sacrées pures* et les choses *sacrées impures*. Dans le sacré, tout ce qui réfère à la vie « ordinaire » de la quotidienneté est interdit – ou en d'autres mots, de l'ordre de l'impur. Le travail est exclu de la sphère sacrée : *l'institution universelle du chômage religieux*. Le travail ou l'effort physique relié aux besoins vitaux du corps organique est proprement profane et devient même l'une des principales caractéristiques de cette sphère. Le sacré ne doit jamais se confondre avec la quotidienneté de la réalité du monde profane. Le sacré est une sphère libérée de la servitude que l'existence matérielle impose à la vie quotidienne. L'origine des institutions politiques et sociales s'expliquerait par cette distinction fondamentale qui a structuré l'univers culturel des sociétés mythiques. Une toute autre perspective que l'anthropologie économique et l'approche fonctionnaliste que nous propose notamment Bronislaw Malinowski, pour qui tout besoin élémentaire engendrerait une réponse culturelle, donnant ainsi lieu à une institution sociale²⁷². C'est l'idéologie et non le mythe qui met au centre de l'organisation sociale les besoins élémentaires. C'est également cette même « science » qui transforme le problème de l'esthétisme en une question secondaire dans la culture. Nous ne pouvons réduire Durkheim à une perspective fonctionnaliste telle que formulée par Malinowski par exemple. Son analyse de la douleur et de son rôle dans la constitution de la société nous révèle en réalité une perspective critique qui nous offre notamment une description anthropologique de l'autorité symbolique dans les sociétés mythiques.

Le pur ascète est un homme qui s'élève au-dessus des hommes et qui acquiert une sainteté particulière par des jeûnes, des veilles, par la retraite et le silence, en un mot par des privations, plus que par des actes de piété positive (offrandes, sacrifices, prières, etc.)²⁷³.

²⁷¹ Ibid., p. 430.

²⁷² Bronislaw Malinowski, op. cit.

²⁷³ Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, op. cit., p. 445.

Le culte positif s'accompagne d'une expérience de la douleur que la collectivité impose à l'individu pour qu'il puisse constituer son mode d'être au monde et à la société. « Le culte positif n'est donc possible que si l'homme est entraîné au renoncement, à l'abnégation, au détachement de soi et par conséquent, à la souffrance²⁷⁴. » La présence de la douleur dans les rituels, comme expérience de l'« oubli » de soi, serait centrale pour l'expérience religieuse et la constitution de normes sociales. « Il faut qu'une élite mette le but trop haut pour que la foule ne le mette pas trop bas. Il faut que quelques-uns exagèrent pour que la moyenne reste au niveau qui convient²⁷⁵. » Pour Durkheim, il ne peut y avoir de société sans un certain *mépris de la douleur*. C'est donc, paradoxalement, par une forme de « négation » de la vie organique que la condition humaine devient possible. « Ainsi, il y a un ascétisme qui, inhérent à toute vie sociale, est destinée à survivre à toutes les mythologies et tous les dogmes; il fait partie intégrante de toute culture humaine²⁷⁶. » Néanmoins, pour comprendre cette dynamique sociétale, il faut toujours considérer le sacré et le profane comme deux moments différents de la vie collective. Pour Durkheim, il est même question d'un *abîme* entre ces deux mondes. Il s'agirait de deux formes de processus mental complètement distinct. Le sacré se caractérise par des *forces religieuses* qui doivent être considérées comme *éminemment contagieuses* et auxquelles l'ensemble des individus ne peut se soustraire. La violence du monde sacré (ritualisé) se distingue de la violence du monde profane, elle doit impliquer un mode de régulation qui exige une efficacité symbolique, dont le sens partagé par l'ensemble des membres d'un groupe, pour qu'une autorité puisse produire un monde commun.

L'autorité symbolique dans les sociétés archaïques doit être analysée à partir de la pratique du culte positif. Il y a certains rites qui ont pour principale fonction de maintenir le lien social durant des moments de crise. L'un de ces rites qui doit être

²⁷⁴ Ibid., p. 451.

²⁷⁵ Ibid., p. 452.

²⁷⁶ Ibid., p. 452.

considéré comme *une grande institution religieuse* est celui du rituel sacrificiel que Durkheim nomme une *institution sacrificielle*. « [II] faut pouvoir établir que le culte a réellement pour effet de recréer périodiquement un être moral dont nous dépendrons comme il dépend de nous. Or cet être existe; c'est la société²⁷⁷. » Et les rituels positifs ont également pour fonction un rôle de mémoire envers les ancêtres. Ces derniers incarneraient un *idéal collectif*. Ces rituels, parfois sous forme de fêtes, ont également pour fonction de créer une périodicité dans la collectivité en assurant une *reproduction de l'espèce totémique*. L'origine primitive de la culture se définirait donc, comme nous l'avons mentionné précédemment, par un travail de mémoire qui vient structurer le monde symbolique. « Et ce besoin n'est pas d'un temps, il ne dépend pas de croyances de telle ou telle religion; il est essentiellement humain²⁷⁸. » D'un point de vue de la *théorie de la connaissance*, il y aurait dans ce phénomène mimétique une *loi de causalité* : « la relation causale est impliquée dans le pouvoir qui est ainsi attribué au semblable de produire son semblable²⁷⁹. » Pour Durkheim, on peut expliquer les principes de la causalité à partir des *rites mimétiques*. Le mode de régulation culturel-symbolique des sociétés mythiques serait une forme de pouvoir qui ne s'actualiserait jamais dans le monde profane. Le rituel aurait pour fonction de mettre en scène la croyance collective en un univers symbolique transcendantal. « En fait, la notion de force est manifestement grosse d'éléments spirituels qui ne peuvent avoir été empruntés qu'à notre vie physique²⁸⁰. » Et ces premières forces créées par l'homme sont de l'ordre de l'imaginaire; des *puissances anonymes*. « [Les] seules forces que nous puissions directement atteindre sont nécessairement des forces morales. Mais en même temps, il faut qu'elles soient impersonnelles, puisque la notion de pouvoir impersonnel s'est constituée la première²⁸¹. » Ce que Durkheim nomme les forces collectives sont en réalité une autorité symbolique qui se légitime

²⁷⁷ Ibid., p. 496.

²⁷⁸ Ibid., p. 512.

²⁷⁹ Ibid., p. 518.

²⁸⁰ Ibid., p. 520.

²⁸¹ Ibid., p. 521.

par l'imaginaire du sacré, une forme d'autorité de la société sur elle-même, un proto-pouvoir par sa dimension personnelle.

Au surplus, l'idée de force porte, d'une manière apparente, la marque de son origine. Elle implique, en effet l'idée de pouvoir qui, à son tour, ne va pas sans celles d'ascendants de maîtrise, de domination, et corrélativement, de dépendance et de subordination; or, les relations que toutes ces idées expriment sont éminemment sociales. C'est la société qui a classé les êtres en supérieurs et en inférieurs, en maîtres qui commandent et en sujet qui obéissent [...] ²⁸²

Le mode de reproduction culturel-symbolique qui caractérise les sociétés traditionnelles est structuré par une mémoire collective. Les rites ne peuvent se réduire à un phénomène autoréférentiel. Dans le même sens, la violence n'a pas pour logique la violence mais la culture. Par ailleurs, les rituels ne peuvent être réduits à leur dimension morale, ils impliquent également un *élément récréatif et esthétique*. L'expérience esthétique peut même être associée à l'expérience de la transcendance. Par le rituel, les individus sont transposés dans un monde imaginaire et esthétique qui se distingue nettement du monde profane de la vie quotidienne. « Entre la société telle qu'elle est objectivement et les choses sacrées qui la représentent symboliquement, la distance est considérable²⁸³. » Par la dimension esthétique, la culture mythique ne peut se figer dans le temps. La diversité des mythes, malgré des structures symboliques communes, va de pair avec la complexité de la réalité à laquelle l'humain doit s'adapter. Et plus les sociétés évoluent, par leur forme historique, plus elles vont finir par toutes se différencier moralement, politiquement et esthétiquement malgré une certaine structure commune qui est celle de la symbolique.

Mais, en définitive, toutes ces pratiques diverses ne sont que des variantes d'un seul et même thème : partout, on retrouve le même état d'esprit interprété

²⁸² Ibid., p. 522 et 523.

²⁸³ Ibid., p. 544 et 545.

différemment suivant les situations, les moments de l'histoire et les dispositions des fidèles²⁸⁴.

4.3 Le phénomène de la mort dans la culture, un processus symbolique et civilisationnel

4.3.1 Le meurtre par-delà du sacrifice humain

Nous pouvons reprendre la théorie évolutive de l'institution sacrificielle de Girard mais nous devons renverser son analyse sur le passage d'un sacrifice humain à un sacrifice animal pour saisir le problème du symbolisme dans la culture qui proviendrait davantage du lien que produit le collectif avec le phénomène de la mort. Ce rapport symbolique à la réalité donnerait notamment un sens moral au meurtre. Selon Jean Baudrillard²⁸⁵, il s'agit de tout le contraire de ce que prétend Girard. Le sacrifice animal aurait nécessairement précédé le sacrifice humain, une logique qui concorde avec l'analyse anthropologique de Moscovici sur la place centrale de l'activité de la chasse dans la culture. Cependant, il ne faut pas omettre le rôle de l'élevage d'animaux au moment de la sédentarisation des sociétés par lequel il est plus facile d'imaginer les origines du sacrifice ritualisé. Le meurtre ritualisé, à la distinction de la chasse, se produit à l'intérieur de la communauté et n'est plus seulement l'affaire des chasseurs en tant que « société secrète » pratiquant le meurtre dans la nature, loin de la vie communautaire. Le chasseur doit être un initié. Avec l'élevage, c'est l'ensemble de la société qui participe au meurtre d'un animal qui a été, à la distinction de la proie du chasseur, intégré à la vie quotidienne de la communauté. Nous pouvons donc produire un facteur de corrélation entre la sédentarisation des sociétés et l'émergence du rituel sacrificiel. Dans le cadre de l'élevage, on doit encadrer l'assassinat des animaux par une théâtralité, le rituel collectif, pour éviter de banaliser le meurtre d'un animal avec lequel on a notamment

²⁸⁴Ibid., p. 555

²⁸⁵Jean Baudrillard, *L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 1976.

développé un lien affectif. La chasse et le rituel sacrificiel sont structurés par une forme de théâtralité qui permet de développer des techniques collectives de meurtres.

Le rituel sacrificiel, à la distinction de la chasse, se produit dans la collectivité sous l'initiative d'un sacrificateur et la présence d'une communauté comme témoin. À l'origine du meurtre comme fait social, il aurait été davantage question de celui d'une espèce qui se distingue de l'humain pour répondre à certains besoins de la communauté, donc pour des raisons utilitaires, que d'une violence produite par la structure symbolique des interactions sociales comme nous le démontre l'interprétation sur l'origine de la culture par un meurtre fondateur. L'animal est sacrifié pour permettre la régénérescence de la vie et devient ainsi sacré pour éviter entre autres de banaliser le meurtre. Il est nécessairement question de la production d'une norme qui ne serait nullement au niveau des institutions politiques mais comme un phénomène dont le processus de régulation repose sur une réalité anthropologique mettant en scène un imaginaire symbolique qui rend possible la condition humaine.

Le mythe, à partir d'une construction mémorielle des ancêtres, permet de développer une éthique dans notre rapport au monde, une reconnaissance morale d'une dette symbolique et de sens envers la tradition, la nature et la vie. Même si nous considérons hypothétiquement le meurtre à l'origine de la culture, il ne peut s'agir de l'assassinat du père ou du frère mais bien celui d'un animal. Dans une perspective davantage logique qu'hypothétique, nous devons considérer le meurtre en tant que fait social qui exige de la technique. Comment l'acte technique de tuer peut-il précéder l'émergence du meurtre en tant que phénomène culturel originel et comment la figure du père peut-elle exister avant son assassinat? Bref, comme il en a déjà été question précédemment, la question ontologique des origines ne se retrouve pas dans l'idée métaphysique d'une fondation, c'est-à-dire dans les institutions, mais dans des faits sociaux en tant qu'activités qui ont structuré notre rapport au monde et aux choses, notamment en traçant une limite entre le monde de la culture et la nature. Par

conséquent, pour une explication anthropologique, de manière générale, l'idée de la mort serait beaucoup plus cohérente pour expliquer la culture que celui d'un meurtre fondateur, qui serait l'une des principales caractéristiques des sociétés étatiques comme violence fondatrice d'une institution politique dont les premières formes remonteraient aux premières révolutions urbaines en Mésopotamie et en Égypte, environ 3 000 ans avant Jésus-Christ. Un processus civilisationnel qui se produira également en Éthiopie, en Chine et également en Amérique centrale. Le symbolique fait nécessairement référence à un type d'institution archaïque. Cependant, quand nous voulons parler de violence institutionnelle, il est question de l'État dans lequel le « pouvoir » passe de la société à l'incarnation d'une autorité dans une personne, c'est-à-dire le Roi ou une quelconque divinité terrestre, et entourée d'une oligarchie.

Selon Baudrillard, le phénomène du symbolisme serait le résultat d'une idée (ou d'une « conscience ») de la mort qui caractérise l'essence de la vie humaine avant même le déploiement d'une morale quelconque. La mort est intimement liée au phénomène de l'oubli dont la culture comme mémoire collective tente de remédier. Le phénomène de la mémoire sera central dans la vie de l'esprit de Hegel selon Marcuse. « [Le] passée demeure présent, il est la vie même de l'esprit, ce qui a été décidé de ce qui est²⁸⁶. » La mémoire à travers le mythe serait donc la première forme ethnologique connue par laquelle on se transmet des représentations et une conception du monde d'une génération à l'autre. Dans ce sens, le mythe à travers la culture archaïque fait partie de l'ADN de la condition humaine. La mort comme fait social structure les premières formes d'expériences symboliques du monde. L'absence d'un être ou d'une chose, c'est-à-dire le vide laissé par le retrait définitif de l'être et par le manque que produit son absence engendre une expérience sensible de la réalité brute de la mort. Cette expérience sensible qui caractérise l'être humain était à l'origine une expérience pleinement collective. La mort d'un individu est en premier lieu le retrait d'un membre du collectif. Toutefois, cette conscience collective

²⁸⁶ Herbert Marcuse, op. cit., p. 108.

de la mort va également se reproduire dans l'activité de la chasse par laquelle le rapport à la nature sera structuré par une symbolique dont le meurtre de l'animal ne sera jamais considéré comme une simple banalité. Tout comme la mort retire l'individu du collectif, l'animal tué et mangé est soustrait de la nature par laquelle l'être humain demeure toujours avec une dette de sens, une réalité symbolique qui structure le mythe et qui se reproduira par un « devoir » de l'être prenant la forme d'une éthique envers la vie, la société et le monde.

Peut-être que le langage est né ainsi d'une mise en scène progressive d'une réalité inactuelle faite d'expériences, de sentiments, que de là est née l'idée intemporelle qu'est le symbole, le concept. Cela supposait l'émergence d'une solidarité d'un autre type que celle qui s'exprime dans l'interdépendance immédiate, une reconnaissance distancée des autres qui n'est plus immédiatement celle de la simple habitude ou de l'instinct²⁸⁷.

Pour que la chasse et l'élevage d'animaux deviennent des activités centrales dans la vie de groupe, il faut une transmission de la *spécialisation des habiletés* entre les générations. C'est ainsi que le savoir de plusieurs générations, par cumulation d'expériences et de techniques, devient une réalité objective à travers la culture. La chasse notamment implique un cadre normatif par lequel peut se déployer l'agressivité des chasseurs dans l'espace de la vie collective. «[La] chasse est d'abord maîtrise de soi, résistance, mais surtout ruse²⁸⁸. » La ruse représentait un état original de l'être, une stratégie pour combler une situation de vide existentiel causée par sa « pauvre » condition génétique originelle. C'est pour combler ce vide ontologique que les sociétés seraient ainsi entraînées dans un processus évolutif. Ce qui est à l'origine un « handicap » ontique deviendrait, par une volonté de combler ce vide existentiel, une ouverture ontologique de l'être au monde qui rend, paradoxalement, l'être de l'étant indéterminé, ce qui veut dire sans forme fixe tant du point de vue de

²⁸⁷ Michel Freitag, «Actualité de l'animal, virtualité de l'homme », *Conjonctures*, no. 33-34, automne 2001- hiver 2002, p. 105 et 106.

²⁸⁸ Serge Moscovici, op. cit., p. 128.

la culture que de la société dans le temps, chaque époque démontrant une manière originale d'habiter le monde.

La chasse et l'élevage impliquent le recours à une violence, le meurtre de l'animal. La violence du chasseur, pour les services rendus à la communauté, est valorisée par la société. Avec l'agressivité qu'exige la chasse, le besoin d'encadrer culturellement la violence des chasseurs, et particulièrement des jeunes par notamment les rituels initiatiques, devient une donnée culturelle incontournable dans les sociétés mythiques. La force des jeunes chasseurs ne doit pas devenir un élément nuisible qui pourrait se retourner contre la communauté mais être à son service par une forme d'instrumentalisation de leur agressivité à des moments particuliers de la vie collective. Le rituel initiatique des chasseurs, qui a pu horrifier certains observateurs occidentaux, permet l'expression d'une violence dans des excès qui ne sont aucunement nuisibles à la vie de la communauté ou aux individus qui la subissent, et sans conséquence psychique pour les observateurs-participants de la scène, tout au contraire. Cette violence symbolique se met au service de l'ensemble de la communauté – avec la participation de ses membres – comme événement qui produit une forme de transcendance par les actes produisant ainsi une haute dimension significative et concrète de la réalité. « Grâce à la punition qu'ils administreront, ils prendront contrôle du produit de la force et du travail des jeunes hommes²⁸⁹. » Les rituels ont notamment pour objectif, au plan normatif, que la jeunesse renonce à la souveraineté que peut lui procurer sa force à l'avantage de l'intérêt de la communauté dans une solidarité intergénérationnelle. L'*initiative sociale* serait ainsi considérée comme un produit du sacré tandis que l'*initiative individuelle* serait caractérisée comme maléfique dans le sens où elle n'est pas socialisée. L'essence de l'être archaïque se trouve nécessairement dans le collectif. Etc'est seulement par une autonomisation de la violence que le pouvoir va organiquement se dissocier du social.

²⁸⁹ Maurice Bloch, «La "consommation" des jeunes hommes chez les Zafimaniry de Madagascar », dans Françoise Héritier, *De la violence I*, op. cit., 2005.

La violence, avec l'émergence du pouvoir comme institution politique, donnera progressivement une importance significative à certaines individualités qui imposeront leur souveraineté par leur force au reste du groupe. Le pouvoir ne peut alors avoir pour origine que la transgression de certaines normes sociales qui ont caractérisé les sociétés mythiques. Par exemple, la guerre comme expérience du monde est davantage valorisée et significative pour les sociétés historiques que la chasse, le rapport au monde n'étant évidemment plus du tout le même. Georges Bataille décrit cette réalité : Éros comme instinct de vie devient indistinct de Thanatos.

[Le] problème du Mal, je dirai de l'être que nous sommes qu'il est d'abord être fini (individuel mortel). Ses limites, sans doute, sont nécessaires à l'être, mais il ne peut toutefois pas les endurer. C'est en transgressant ces limites nécessaires à le conserver qu'il affirme son essence²⁹⁰.

Par la chasse, l'arme devient un prolongement du corps et, la flèche, plus qu'une technique, une représentation symbolique de l'être dans sa quête d'ouverture vers le monde, une brèche temporelle tracée dans l'espace. « Le cerveau humain est le fils de la main humaine. Il est surtout le fils de la chasse²⁹¹. » Les habiletés des chasseurs et la ruse comme tactique vont nécessairement être récupérées dans l'activité guerrière, c'est-à-dire dans une lutte contre d'autres groupes. Par contre, le recours à la violence n'a plus le même sens phénoménologique et ne peut plus être considéré au même plan qualitatif. La chasse a pour objectif de procurer des ressources alimentaires pour nourrir l'ensemble de la communauté. Par cette dimension pratique, cette activité n'exige aucune haine de l'animal, tout au contraire. Le chasseur ne cherche pas à dominer la nature, il en est même redevable.

²⁹⁰ Georges Bataille, *La littérature et le mal*, op. cit., p. 76.

²⁹¹ Serge Moscovici, op. cit., p. 141.

La guerre primitive, au contraire de la chasse, est déjà une forme de recherche de domination sur l'autre, parfois pour se procurer des denrées, mais principalement à l'origine pour accaparer les femmes d'un autre clan. La chasse et la guerre sont donc deux réalités phénoménologiques complètement distinctes de la violence malgré le recours d'une mise à mort. Par les échanges qui se produisent entre différentes communautés à travers la guerre, il y a en quelque sorte une première forme de quête pour une plus-value primitive; le travail des femmes étant dans le quotidien plus élevé que celui des hommes, elles deviennent un symbole de prestige et de pouvoir. Cet exemple démontre l'hypothèse qu'à l'origine du « commerce » se retrouverait non pas le lien social mais la guerre dans l'intérêt de l'exploitation de la femme par l'homme. Les sociétés mythiques instituent un rapport de domination sur la femme, elles peuvent devenir un enjeu économique dans les relations entre les tribus et par le fait même, un symbole de richesse. Elles deviennent un enjeu politique et économique. Le partage des femmes peut, entre autres, permettre d'éviter des conflits à l'intérieur du groupe mais également, de minimiser les *rivalités permanentes* entre différents clans. « [L']homme instaure le social sur une violence dont il ne pourra jamais se dépendre et qui l'atteindra lui-même au plus vif de son être²⁹². » Les hommes organisent donc la société par des *relations asymétriques* qui s'intensifieront tout au long de l'histoire et qui caractériseront les sociétés étatiques. Que les femmes en soient les premières victimes est certainement un fait anthropologique. Il ne faut cependant pas comprendre la violence institutionnelle comme simplement un phénomène patriarcal structuré par la distinction de genre mais comme une violence d'un groupe sur des sous-groupes et entre les clans pour l'autorité du pouvoir contre la société.

[La] première violence a été celle du chef de la horde contre ses fils pour l'accaparement des femmes, la réponse étant le meurtre et la dévoration de la

²⁹² Eugène Enriquez, op. cit., p. 317.

mort par les fils. Les premières interdictions sont celles du meurtre du père et du cannibalisme²⁹³.

Avant l'émergence de la chasse, tout anthropoïde aurait été très peu agressif. La chasse serait à l'origine de la valorisation de l'agressivité, mais également de la force comme élément vital pour la société. C'est également par cette activité que l'humain développe progressivement un rapport de dualité avec la nature. « On croit souvent que notre espèce a pour destin, depuis toujours, de lutter contre la nature [...] Cette lutte est en réalité provoquée par l'homme²⁹⁴. » Il produit son propre monde constitutif d'un rapport à la nature, à l'Autre et au monde. « À partir d'un certain moment [...] la reproduction devient une invention²⁹⁵. » Cette volonté de domination de la nature a également un impact sur les interactions à l'intérieur même d'une communauté. Les regroupements de chasseurs sont en réalité les premières sociétés secrètes réservées aux hommes sont les premiers sous-groupes qui se distinguent du groupe. Cependant, la culture mythique a pour effet de contrer le potentiel de souveraineté des chasseurs puisqu'ils sont des sociétés contre le pouvoir. L'autorité symbolique n'est donc pas déterminée par la force, comme dans le cas d'une autorité institutionnelle, mais d'un désir de normaliser la pratique de la violence par un mode de régulation culturel pour l'intérêt général de la société.

4.3.2 La mort comme réalité ontologique

Il faut distinguer deux niveaux d'analyse dans le phénomène religieux, celui des croyances (représentation du monde) et celui des rites (pratiques). Et ce phénomène religieux nous permet de créer une seconde distinction, celui du sacré (pratiques religieuses) et celui du profane (vie quotidienne). À l'encontre d'une idée prédominante, la sphère sacrée dans les sociétés mythiques ne prédomine pas sur le

²⁹³ Ibid., p. 359.

²⁹⁴ Serge Moscovici, op. cit., p. 150.

²⁹⁵ Ibid., p. 164.

profane comme il adviendra avec les sociétés politiques. Il ne s'agit pas de deux réalités distinctes mais complémentaires. Dans ce sens, le rapport entre le sacré et le profane doit être analysé d'un point de vue dialectique notamment entre les nécessités de la vie biologique et la réalité symbolique de la mort que le rituel met en scène pour élever la vie collective au-dessus de la condition de mortel de profane tout en encadrant celle-ci dans sa quotidienneté. « L'événement réel de la mort est de l'imaginaire²⁹⁶. » La réalité de la mort dans le contexte d'un rituel produit, à travers le sacrifié, une maîtrise du phénomène par la communauté et comme nous avons pu le constater avec Girard, une régulation de la violence qui permet de maintenir une certaine permanence dans la condition humaine par la création d'une norme culturelle. La culture dépend de l'existence des structures symboliques provenant des signes et du langage mais également, dans la vie collective comme expérience esthétique aussi bien dans le quotidien du monde profane que dans les rituels de la sphère sacrée. La sphère sacrée a pour principale caractéristique d'être une réflexivité de la société sur elle-même en voulant consciemment se distinguer de la réalité dite profane par un mysticisme qui va jusqu'à « accepter » l'existence de la douleur et de la mort. Ce qui peut horrifier notre regard contemporain, c'est que certains phénomènes que nous considérons comme tabous, par exemple le suicide, peuvent être intégrés, dans des cas extrêmes, dans le processus normatif de la culture.

De là l'ascétisme mystique dont l'objet est d'extirper de l'homme tout ce qui peut y rester d'attachement au monde profane. De là, enfin, toutes les formes du suicide religieux, couronnement logique de cet ascétisme; car la seule manière d'échapper totalement à la vie profane est, en définitive, de s'évader totalement de la vie²⁹⁷.

La réalité de la mort crée le « besoin » d'une conceptualisation de la vie à partir de l'idée d'une séparation entre le corps et l'âme, un fait social directement en lien avec l'existence d'une mémoire collective qui transforme les morts en esprits « éternels ».

²⁹⁶ Jean Baudrillard, *L'échange symbolique et la mort*, op. cit., p. 207.

²⁹⁷ Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, op. cit., p. 55.

« Il[la société] tombe sur la dépendance de ces forces spirituelles qu'il a créées de sa propre main et sa propre image²⁹⁸. » Nous devons considérer les premières formes de croyances religieuses comme un dialogue mystique avec les ancêtres. C'est par ce « dialogue » que se développe un sentiment d'immortalité en lien avec l'existence d'une norme sociale transmise et partagée entre les générations. Les cultes aux morts auraient pour objectif de produire un lien symbolique normatif avec les ancêtres par une première forme élémentaire de la mémoire à travers une pratique concrète, les rituels mortuaires. Pour Durkheim, les premiers rituels étaient donc en lien direct avec la mort. « Ainsi, les premiers rites auraient été des rites mortuaires; les premiers sacrifices auraient été des offrandes alimentaires destinées à satisfaire aux besoins des défunts; les premiers autels auraient été des tombeaux²⁹⁹. » Nous ne pouvons réduire la religion à sa simple dimension animiste qui interprète les phénomènes sociaux comme de purs fantasmes, de l'ordre du rêve et de l'imaginaire, comme une forme de psychose collective et non pas en tant que représentation sociale structurante de la réalité permettant à l'humain de se distinguer des conditions ontiques de l'existence.

Il serait maladroit de limiter la religion à une forme de mensonge (ou pour Girard, par le christianisme, à un *discours de vérité*). L'origine même du langage serait le produit du religieux comme processus social permettant de se représenter un monde commun. En d'autres termes : pas de phénomènes religieux, pas de société. Ce qui distinguerait fondamentalement la perspective de Durkheim de celle de Girard, c'est que ce dernier, malgré une certaine analyse anthropologique présente à travers son œuvre, se limiterait à des conclusions sur la culture de l'ordre de la morale d'une « bonne » conscience qui fait de la violence un élément contre-nature de la condition humaine. Pour Durkheim, il ne peut simplement être question d'une morale par laquelle nous pouvons dessiner un destin pour l'humanité. Il s'agit d'établir les fondements anthropologiques qui ont permis l'émergence de la société à travers une conscience

²⁹⁸Ibid., p. 73.

²⁹⁹ Ibid., p. 73 et 74.

collective entendue comme une transcendance qui, par une mémoire des anciens, permet de déterminer des normes culturelles dont les rituels ont notamment eu pour fonction symbolique la *métamorphose* de l'âme en un esprit, c'est-à-dire en une substance concrète que l'on nomme société. Il y a une certaine structure logique dans l'évolution de l'humanité à la fois déterminée par les conditions matérielles de l'existence et d'autre part, par les représentations sociales qui structurent le rapport symbolique au monde caractérisant l'originalité de l'espèce humaine. Une structure qui, nécessairement, ne peut être conceptualisée qu'a posteriori.

L'âme ne pouvait donc devenir un esprit qu'à condition de se transformer : la simple application des idées précédentes au fait de la mort produit tout naturellement cette métamorphose³⁰⁰.

4.4 Les formes phénoménologiques de la violence dans les sociétés mythiques

4.4.1 Le cadre culturel de l'activité de la chasse

Il n'y a pas de lien direct à produire, une forme de cause à effet, entre l'expérience phénoménologique de la violence dans le cadre de la chasse ou celle d'un rituel sacrificiel avec la violence guerrière malgré leur recours à la force ou à une quelconque forme d'agressivité dans chacun des cas. Les seuls éléments communs seraient en fait que ces deux activités demandent une forme organisationnelle et que les armes des chasseurs ou les outils pour l'agriculture deviendront nécessairement les instruments du sacrificeur et des armes pour les guerriers. Le défrichement des terres va également procurer des armes pour la guerre, la hache en est un très bel exemple sans oublier le râteau qui deviendra un symbole des révoltes paysannes et populaires. Cependant, il est plus aisé de penser que les chasseurs se transformeront

³⁰⁰ Ibid., p.72.

plus facilement en guerrier qu'un simple cueilleur ou agriculteur. En somme, la fin et les moyens de la violence guerrière ne seront jamais les mêmes qu'à la chasse.

Comme à la guerre, la chasse implique une organisation du groupe. Toutefois, la violence guerrière exige un niveau d'agressivité inconnu dans la chasse, le recours à une forme d'intimidation et de haine pour soumettre l'autre à sa volonté ou pour l'exterminer. Dans l'élevage des animaux il s'agit, malgré la dimension affective qui se développe et qui transforme parfois l'animal en un membre de la communauté, d'un simple rapport pragmatique pour combler les besoins vitaux de la communauté. Le rituel sacrificiel d'un animal a notamment pour fonction de réduire la violence à cette dimension pragmatique et cérémoniale du meurtre. On utilise des espèces qui, une fois apprivoisées, deviennent une ressource disponible pour combler les besoins élémentaires de la société. D'un point de vue phénoménologique, la violence de la chasse, dont la fin est de trouver des denrées alimentaires pour nourrir le groupe, se distingue de la violence déployée durant une guerre dont l'objectif est de s'approprier les femmes ou les richesses d'une autre tribu. La chasse et la guerre ont cependant en commun la volonté d'*extraire* des ressources de la nature ou des richesses d'une autre tribu par la ruse et la force. Il n'est pas nécessaire d'approfondir la comparaison entre ces deux types de violences car la chasse ne nous apprend rien sur l'émergence et la nouveauté de la violence institutionnelle dans l'histoire. Rappelons que dans les théories sociales qui tentent de naturaliser la culture, on explique les causes de la violence par un instinct des individus que les institutions viendraient remédier. L'histoire anthropologique de l'*Homo sapiens sapiens* vient contredire ce type de théorie et démontre par le fait même la dimension hautement idéologique de cette conception de la culture. Avant l'émergence de la guerre, nous pouvons émettre l'hypothèse que la haine de l'autre était un sentiment inconnu des primitifs, et serait au fondement des sociétés dites historiques. À la limite, l'être archaïque serait davantage inscrit dans un mode qui privilégie la crainte (ou du moins la méfiance) de l'autre. Avec la guerre, c'est le désir de dominer l'autre comme source potentielle de

pouvoir qui émerge et qui finira par donner lieu à la naissance de l'État en tant que force organisatrice de la violence institutionnelle.

Notre espèce (l'être humain moderne, ou *Homo sapiens sapiens*) a plus de 100 000 ans d'existence. Pendant la quasi-totalité de cette période, elle n'a absolument pas été caractérisée par les formes de comportements imputées aujourd'hui à la *nature humaine*³⁰¹.

Les groupes de chasseurs dans les sociétés primitives seraient inclusivement constitués d'initiés, tout comme les sociétés secrètes. Cependant pour Girard, cette activité doit également être analysée à partir de la même logique que celle du bouc émissaire dans le cadre des rituels sacrificiels, c'est-à-dire comme un phénomène mimétique. « Le gibier est perçu comme un remplaçant de la victime originaire, monstrueuse et sacrée. C'est à la poursuite d'une victime réconciliatrice que les hommes se lancent dans la chasse³⁰². » L'organisation de la chasse exige le meurtre collectif mais peut-il réellement être question d'une activité comparable au rituel sacrificiel? Peut-on réduire l'animal à un symbole de bouc émissaire qui viendrait mettre fin à la violence mimétique? La violence de la chasse se distingue de la violence sacrificielle et de la violence guerrière tout comme le sacrifice humain se distingue du meurtre d'un animal. Ce qu'il faut notamment retenir de l'apport de la chasse comme activité, c'est son cadre organisé qu'elle exige. C'est seulement par cette dimension organisationnelle que nous pouvons produire une certaine association entre la chasse et la guerre.

Et pourtant, pour le jeune, la chasse constitue un élément essentiel de l'éducation, de cette *paideia* qui l'intègre à la cité. À la lisière du sauvage et du civilisé, elle introduit l'adolescent dans le monde des bêtes féroces. Mais la chasse s'exerce en groupe et avec discipline [...]³⁰³

³⁰¹ Chris Harman, op. cit., p. 20.

³⁰² René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, op. cit., p. 100.

³⁰³ Jean-Pierre Vernant, *La mort dans les yeux. Figure de l'Autre en Grèce ancienne*, Paris, Hachette, 1998, p. 18.

Dans le cadre des sociétés mythiques, la possibilité de tuer un animal n'implique aucunement le privilège, le droit de dominer ou même une volonté de puissance sur la bête et le monde de la nature. La chasse est encadrée par des normes qui permettent aux chasseurs de se distinguer de la sauvagerie du règne animal malgré l'étroite relation qu'entretient le chasseur avec le monde de la nature. À la distinction de l'animal prédateur, le chasseur a pleinement conscience qu'il peut subir ce qu'il inflige à l'animal et devenir victime de sa proie. Il est dans une disposition pour déduire et se représenter la peur qu'il peut provoquer par sa propre crainte de devenir lui-même la proie de la bête. Il y a donc, comme nous l'avons mentionné précédemment, une dimension hautement symbolique dans la chasse par l'empathie des chasseurs envers l'animal assassiné. La chasse qui entraîne une conscience envers le monde serait même un élément fondamental qui nous permettrait de distinguer la culture comme processus civilisationnel de l'animalité sauvage du meurtre dans le règne animal.

En fait l'humain se distingue de certaines espèces prédatrices par l'absence d'un instinct agressif, c'est en autre pour cette raison que les techniques de chasse ont évolué, l'humain a dû apprendre à cultiver cette agressivité contre-nature. Par exemple, au début de la chasse, l'une des premières techniques consistait à entraîner un troupeau vers une falaise et de pousser les animaux dans le précipice. « En poussant la bête pour les tuer, le chasseur s'avance dans le domaine de la sauvagerie³⁰⁴. » Il y a donc eu une recherche pratique pour faire de la chasse un « art » qui limite cette sauvagerie. Et de cette conscience des possibilités de sauvagerie émerge le besoin de distinguer des sphères de la vie pour éviter que cette violence contamine le vivre ensemble du monde profane. Avec le meurtre, ce n'est pas l'essence ontique de la nature qui peut se reproduire mais le caractère sauvage d'une animalité prédatrice que l'être humain se donne. La violence comme phénomène n'est donc pas inscrite dans l'essence ontique de la nature mais dans un

³⁰⁴ Ibid., p. 18.

processus évolutif qui caractérise et différencie cette nature de l'animalité sauvage de la bête.

Cette animalité sauvage n'est ni l'essence d'une nature ontique, ni l'essence ontologique de l'être mais une caractéristique de la vie par rapport à un état évolutif du règne animal. De la chasse émergera certainement l'un des premiers tabous civilisationnels, celui de l'interdit du meurtre inutile de l'animal. Même à l'extérieur des frontières de la communauté, la violence doit être limitée à la satisfaction des besoins alimentaires du groupe et toujours dans une empathie du chasseur envers la bête, qui se distingue de la haine guerrière de l'autre. Nous pouvons même nous imaginer que les premiers meurtres furent ceux d'animaux qui menaçaient le groupe bien avant que la horde de chasseurs se mette à la poursuite de la bête.

Dans la mythologie grecque, la figure d'Artémis représente la déesse de la chasse. Son personnage incarne celui qui a la capacité de distinguer la frontière entre la nature et la culture, et qui développe une disposition qui lui permet de se promener d'un monde à l'autre. Même si la chasse est une activité qui se produit dans l'espace de la nature, comme technique, elle est une activité qui exige le groupe: « art contrôlé et réglementé³⁰⁵ ». La figure d'Artémis incarnerait cette fragile fracture entre le monde de la civilisation et celui de la nature. « [Les] pulsions de la sexualité et l'ordre social, la vie sauvage et la vie civilisée³⁰⁶. » La violence du chasseur, au service de la communauté, ne peut être que bénéfique pour la société – mais elle doit être ritualisée du moment que le chasseur réintègre le groupe pour éviter toute forme de désordre et par le fait même, s'assurer une distribution juste des ressources de la société entre les membres du groupe. C'est dans ce sens que nous devons considérer la fonction de la norme sur la violence, celle de contenir les effets dévastateurs de Thanatos sur les sociétés.

³⁰⁵ Ibid., p. 18.

³⁰⁶ Ibid., p. 22.

La force des chasseurs peut également être récupérée pour la guerre contre d'autres groupes, mais dans ce cas, on doit ajouter une agressivité à la force jusque-là inconnue. Dans ce dernier cas, il s'agit d'un tout autre type de violence. La violence devient un réel danger pour les sociétés seulement avec la guerre par laquelle peut se produire un abus de la force hors de tout cadre normatif qui a caractérisé le mode de reproduction et de régulation culturel-symbolique des sociétés mythiques et qui permet de distinguer la violence de la sauvagerie. C'est pour cette raison que même la guerre finira par se dérouler selon des codes culturels reconnus entre les différents clans qui limiteront la tendance à l'extermination. La figure d'Artémis représente également cette fragile frontière entre la norme et la barbarie dans le phénomène de la guerre, elle serait même une représentation mythologique du rapport complexe entre Éros et Thanatos.

Artémis se mobilise quand, par l'emploi excessif de la violence au cours de l'affrontement, la guerre sort du cadre civilisé à l'intérieur duquel la maintiennent les règles de la lutte militaire et bascule brutalement du côté de la sauvagerie³⁰⁷.

4.4.2 Réinterprétation contre-idéologique des sociétés mythiques

C'est seulement au XIX^e siècle avec notamment le développement de l'ethnologie, dans le contexte du colonialisme, que les sociétés primitives sont appréhendées comme un monde dominé par la misère et que l'on réduirait ce type de culture à une *économie de subsistance* orientée vers la violence. Cette rareté des ressources expliquerait l'origine d'une compétition entre les individus ou des sous-groupes qui exigeraient la mise en place d'un pouvoir, celui d'une autorité institutionnelle pour contrer les conflits internes et les instincts égoïstes. Toutefois, si nous nous intéressons à la violence collective, nous ne pouvons pas limiter notre analyse à la violence mimétique. Il faut également et même principalement considérer le

³⁰⁷ Ibid., p. 23.

phénomène de la guerre. Nous pouvons même considérer l'hypothèse inverse d'une violence collective qui distinguerait la condition humaine de la vie animale. « La violence collective a faussé ou brisé les mécanismes qui règlent le combat entre animaux des autres espèces³⁰⁸. » La guerre dans les sociétés mythiques peut être interprétée comme une *lutte pour la vie*. Cependant, cette hypothèse nous révèle une contradiction qui ne peut expliquer anthropologiquement l'émergence de la guerre dans les sociétés mythiques. Le phénomène guerrier comme duel entre deux groupes organisés ne peut se produire dans une société qui doit déployer son énergie pour sa survie. « Il serait difficile de comprendre d'où les Sauvages, engagés à plein temps dans une recherche épuisante de nourritures, dégageraient l'énergie et le temps supplémentaires pour guerroyer contre leurs voisins³⁰⁹. » Pour Pierre Clastres, cette théorie de la rareté ne peut être valide et rend caduque toute tentative d'explication de la violence guerrière par le désir d'appropriation des individus. Comme nous l'avons déjà mentionné, il faudrait même considérer l'hypothèse inverse, les sociétés primitives étaient des sociétés d'« abondance » dont le premier souci serait de savoir comment on doit disposer des ressources qui sont à la disposition du groupe. Dans ce type de société, il était davantage question de solidarité, comme nous le propose la jolie expression utilisée par Chris Harman de *sociétés communistes primitives*, par le fait de l'interdépendance entre les membres d'un groupe. Le phénomène de la guerre était en conséquence un phénomène très rare, voire même exceptionnel relié à des contextes particuliers que nous ne pouvons malheureusement pas étudier au plan historique mais que nous pouvons tenter de conceptualiser d'un point de vue anthropologique. La guerre va prendre de l'importance comme phénomène social et politique en même temps que l'histoire en tant que processus civilisationnel qui accompagnera l'émergence de l'État. C'est par la violence institutionnelle des premières civilisations que Thanatos fait son entrée sur la scène de l'histoire. Dans le

³⁰⁸Serge Moscovici, op. cit., p. 336.

³⁰⁹ Pierre Clastres, *Archéologie de la violence. La guerre dans les sociétés primitives*, Paris, Éditions de l'aube, 2005, p. 33.

cadre des sociétés historiques, avec la guerre et l'émergence de la violence institutionnelle, l'humain deviendrait davantage agressif, une perspective qui diverge de la conception idéologique qui nous présente la marche civilisationnelle comme processus de pacification des sociétés qui résultent d'un progrès économique contre la rareté des ressources. Toutefois, cette conception idéologique viendrait contredire les conditions de vie des sociétés archaïques.

Les humains vivaient en groupes peu structurés de trente ou quarante individus, pouvant occasionnellement fusionner avec d'autres groupes dans des rassemblements allant jusqu'à deux cents personnes. Mais la vie dans ces « sociétés de bandes » n'était certainement pas plus dure que celle des millions de personnes ayant évolué dans des sociétés agricoles ou industrielles plus « civilisées ». L'éminent anthropologue Marshall Sahlins l'a même appelée la « société d'abondance originelle »³¹⁰.

4.4.3 Religion totémique et société sans État

L'anthropologie politique s'intéresse autant à la nature du pouvoir qu'à ses origines religieuses, en tant que phénomène culturel, ainsi qu'à la philosophie de l'histoire. Par l'étude du pouvoir, nous pouvons conceptualiser les diverses transformations des modes de reproduction de la civilisation occidentale dans l'histoire. Ce que l'on nomme la culture « sauvage » ou primitive est en réalité une forme particulière de « pouvoir » structuré par l'autorité de la société sur elle-même. Du point de vue fonctionnaliste, le pouvoir se confond avec l'idée d'un commandement corrélatif à un comportement d'obéissance, une définition qui nous permet de prétendre que les sociétés mythiques sont des sociétés sans pouvoir, donc des sociétés préhistoriques. On analyse le pouvoir selon sa dimension coercitive par exemple chez Weber qui interprète la violence institutionnelle à partir de l'*usage légitime de la violence* de l'État. Par ce type d'interprétation, on a souvent conceptualisé les sociétés tribales du Nouveau Monde, par exemple, comme des sociétés pré-politiques, donc sans autorité.

³¹⁰ Chris Harman, op. cit., p. 22.

Mais cette perspective ethnologique est complètement fautive, l'autorité symbolique de la société se distingue du pouvoir institutionnel de l'État bien que celui-ci implique toujours une dimension symbolique qui caractérise toute forme d'autorité. Toute société implique l'existence d'une autorité, du moins dans sa dimension symbolique, qui structure les modes concrets d'interactions sociales significatives. La dimension coercitive de la violence institutionnelle, l'État, serait ce qui définit les sociétés historiques par rapport aux sociétés a-historiques, une distinction qui va nous permettre de conceptualiser la transformation de l'autorité symbolique en pouvoir institutionnel sans qu'il soit question d'une évolution logique provoquée par une série de causes à effets comme progrès civilisationnel, c'est-à-dire des sociétés sans État dont le concept de sociétés a-historique est plus juste que celle de sociétés préhistoriques.

Les diverses sociétés qui constituaient le continent en Amérique et sur lesquelles se fonde l'observation depuis les premiers voyageurs jusqu'aux études ethnologiques sont déjà, pour la très grande majorité, des sociétés avec une certaine complexité. Dans certains cas, on peut parler de la présence d'un État avec lequel même les sociétés les plus reculées du continent avaient déjà eu un contact ou entretenaient des relations sporadiques. La majorité du continent de l'Amérique, que les colons ont « découvert », n'était pas uniquement constituée que par des sociétés de chasseurs-cueilleurs mais, et même davantage, par des agriculteurs et des éleveurs sédentaires dont un bon nombre vivait sur le bord des côtes pratiquant également la pêche. Dans toute société, certaines figures telles que le chef, le chamane, le sorcier ou peu importe la forme, se distinguent des autres membres et représentent bien cette absence d'homogénéité démontrant une certaine stratification élémentaire de la société. L'autorité symbolique d'un personnage, à l'origine, proviendrait de son recours au langage, un pouvoir de parole, celui de nommer le monde et ses normes qui régissent le Cosmos ainsi que l'organisation de la société. Néanmoins, le langage ne peut pas être considéré comme un pouvoir au sens propre. C'est dans ce sens que

le symbolique comme technique du langage se dissocie du concept de symbolisme de l'existence d'une autorité institutionnelle, par exemple dans le cas de la religion³¹¹.

Toutes les formes de pouvoir en tant qu'autorité, par leur dimension sociale, ont un caractère sacré, la figure du roi en est un bel exemple. Mais il y a des formes d'autorités qui ne sont pas un pouvoir, ce qui n'est pas antinomique à l'idée de l'existence d'un énorme. Par exemple, l'idée d'esprit des ancêtres ne peut être séparable d'une *expression figurée de la société* qui permet sa reproduction en créant une forme de stabilité symbolique dans la condition humaine qui structure le rapport au monde et à la vie. Il ne peut aucunement être question de politique avec un cadre social disciplinaire hiérarchisé qui orienterait le comportement des individus vers l'obéissance des lois. Les sociétés mythiques représentent un état de la culture qui serait non problématique pour l'être. « En d'autres termes, il n'y a pas dans la société primitive d'autonomie pour la sphère de la violence³¹². » La violence est un élément intégral de la vie en communauté qui participe à structurer le cadre normatif des interactions sociales des sociétés totémiques et elle n'est surtout pas cette *guerre de tous contre tous* décrite par Hobbes qui serait davantage une expression des guerres civiles qui ont marqué le début du monde moderne en Angleterre et l'émergence du Léviathan.

Selon Pierre Clastres, les sociétés primitives sont des *sociétés contre la violence*. Ce type de société chercherait à minimiser l'impact de la violence dans de la vie quotidienne en neutralisant l'émergence de toute forme d'autorité institutionnelle qui permet notamment des rapports de domination. La tyrannie d'un individu était perçue comme une chose maléfique. Par le fait même, il est erroné de considérer les sociétés mythiques (ou les sociétés sans État) à partir de l'idée d'une guerre permanente. Et

³¹¹ « Il y a eu un passage entre les deux : celui de la création du langage conceptuel et l'institution de la culture symbolique. » Michel Freitag, « Actualité de l'animal, virtualité de l'homme », op. cit., p. 101.

³¹² Pierre Clastres, *Archéologie de la violence. La guerre dans les sociétés primitives*, Paris, Éditions de l'aube, 1999, p. 11.

pourtant, les philosophes d'une théorie de la nature vont présenter les sociétés primitives comme des sociétés d'une extrême violence perpétuelle vivant une *guerre de tous contre tous* à laquelle le Léviathan viendrait remédier une bonne fois pour toutes. « [Cette] guerre imaginaire ne concerne en rien la réalité empirique, ethnographique de la guerre dans les sociétés primitives³¹³. » Cette guerre est une pure invention pour légitimer idéologiquement l'existence de l'État moderne et sa violence; ce que Hobbes a décrit comme phénomène anthropologique (ou politique) de son époque, dans un contexte de guerre civile, est devenu une idéologie qui vient légitimer l'État moderne. Il ne s'agit donc pas d'étudier l'humain sous l'angle de la zoologie comme une bête assoiffée de sang ou un sujet égoïste comme chez Girard. Une anthropologie politique se doit de considérer les rapports de force et l'évolution des structures de domination.

4.4.4 Le symbolisme de la mort

Dans les sociétés mythiques, la mort exige une *intervention symbolique* qui structure notre imaginaire et notre rapport au monde. Pour Jean Baudrillard, le symbolique doit toujours se définir comme un *acte d'échange* qui « met fin au réel, qui résout le réel, et du même coup l'opposition entre le réel et l'imaginaire »³¹⁴. Le symbolique réfère donc à un acte d'autorité. Par la symbolique d'un échange, l'imaginaire finit par se confondre avec le réel, ce qui va donner une prédominance à l'imaginaire comme structure de la réalité qui vient se superposer sur le réel. Cet imaginaire symbolique produit de la réalité structurée par des oppositions, par exemple celui de la femme qui est défini par rapport à l'*imaginaire de l'homme*. La mort, c'est l'absence d'échange et ce qui s'oppose le plus au réel. Il s'agit du fait social le plus irrémédiable et fatidique, et par le fait même qui marque radicalement l'imaginaire social et politique. Le phénomène de la mort n'est pas simplement la fin de la vie, la mort est une exclusion de l'échange symbolique et le meurtre d'un humain, une volonté

³¹³ Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, op. cit., p.72.

³¹⁴ Jean Baudrillard, *L'échange symbolique et la mort*, op. cit., p. 204.

d'exclure définitivement du réel ce que l'on perçoit comme une menace, un danger et/ou un ennemi. Pour qu'il soit question d'exclusion, il faut la présence d'une autorité qui est celle de la société en tant que telle et non pas celle du père comme dans la perspective psychanalytique de la culture.

Ainsi la *fonction symbolique* dans les sociétés primitives ne s'articule pas sur la loi du Père et le principe de réalité psychique individuel, mais d'emblée sur un principe collectif, sur le mouvement collectif des échanges³¹⁵.

Les cultures primitives, comme nous l'avons déjà mentionné, ne peuvent s'expliquer simplement par le meurtre du père. La loi des sociétés mythiques ne propose pas la possibilité de tuer le père car il est déjà mort, la figure des ancêtres est constamment présente pour nous le rappeler. Pour Baudrillard, l'idée du meurtre du père dans la psychanalyse n'aurait donc aucun sens explicatif pour les cultures mythiques. « Le primitif est une relation duelle, et non aliénée, avec son double³¹⁶. » Quand il est question du meurtre du père, il est davantage question des possibilités d'émergence d'une autorité institutionnelle que d'une autorité symbolique. C'est dans une compétition entre des frères, comme ennemi mimétique, pour prendre la place du père en tant qu'autorité institutionnelle que naît le meurtre comme constance de l'histoire des sociétés. L'évolution des sociétés historiques se produit à travers une suite de meurtres et d'alliances pour la mainmise monopolistique de la violence qui donne lieu à l'État. « [D']un état de nature à un État de droit où la loi est incarnée par celui-là même qui représenterait l'arbitraire total³¹⁷. » L'autorité symbolique ne s'impose pas à la société, elle est l'esprit même de la communauté. En résumé, toute autorité institutionnelle appartient à celui qui recourt à la violence et la force comme puissance de sa volonté sur la société. Évidemment, cette autorité ne dépendrait pas seulement de la force, elle exigerait un recours à l'imaginaire qui structure les

³¹⁵Ibid., p. 209.

³¹⁶Ibid., p. 217.

³¹⁷ Eugène Enriquez, op. cit., p. 48.

représentations sociales du pouvoir et de la société au plan symbolique notamment par la *menace de la mort*.

Le pouvoir institutionnalisé se fonde également sur une *discrimination sociale des morts* par l'institutionnalisation d'une mémoire collective. La mort devient ainsi une institution centrale qui caractérise le pouvoir de l'État. Dans l'histoire, cette institution serait une « conquête tardive des castes de prêtres et des Églises : c'est sur la gestion de cette sphère imaginaire de la mort qu'elles fondent leur pouvoir ³¹⁸ ». Jean Baudrillard définit l'État à partir d'une *gestion du corps mort du socius*. Avec l'Église, au Moyen-âge, apparaît l'*économie politique du salut individuel* qui viendra transformer notre conception de la mort. Avant le XVI^e siècle, le phénomène de la mort aurait été le lieu d'un *théâtre collectif*. Tous étaient relativement égaux devant la fatalité de ce phénomène et le jugement de Dieu. Ce n'est que dans le monde moderne que la mort va devenir une chose psychologisée, de l'ordre de l'intimité, par notamment une intériorisation individuelle de la peur qu'elle peut provoquer. Elle devient progressivement une expérience personnelle qui perd de son sens collectif. La mort perd sa dimension socio-culturelle. « La séparation même de la vie et de la mort est investie par le désir³¹⁹. » Et ce désir se transforme jusqu'à aujourd'hui en fantasme individuel d'immortalité. Pour Baudrillard, avant la modernité, il devient difficile d'expliquer la culture par une pulsion de la mort car celle-ci n'apparaîtrait seulement qu'avec l'individu moderne comme angoisse de la vie mais également comme *éternel procès du désir* auquel doit se confronter le sujet moderne.

La mort devient avec Freud une opposition à Éros et à la vie. De son côté, Éros ne s'est pas toujours confondu à Thanatos. Le tragique du monde moderne transforme Éros en un principe de la mort. « La pensée de Freud joue au fond elle-même comme pulsion de mort dans l'univers théorique occidental³²⁰. » Éros se met au service de la

³¹⁸ Jean Baudrillard, *L'échange symbolique et la mort*, op. cit., p. 221.

³¹⁹ Ibid., p. 226.

³²⁰ Ibid., p. 230.

mort comme pulsion menant à la violence. « La mort, étant la condition de la vie, le Mal, qui se lie dans son essence à la mort, d'une manière ambiguë, un fondement de l'être³²¹. » Cependant, cette chose ne saurait être vraie que pour le monde contemporain. La conception de la culture, chez Baudrillard, mènerait vers la barbarie du moment où elle s'institutionnalise à travers l'économie politique³²². Cette barbarie s'accompagne d'une volonté de dominer la mort. La mort devient ainsi le refoulé non pas de l'inconscient collectif comme dans les sociétés prémodernes, mais celui de l'individu.

L'économie politique moderne serait une *économie de mort*. « Telle qu'elle est, la pulsion de mort est le négatif le plus radical du système actuel, mais elle ne fait que tendre un miroir à l'imaginaire funèbre de l'économie politique³²³. » La mort n'est pas reliée à l'imaginaire de la sexualité ou à l'érotisme comme chez Bataille³²⁴. C'est la culture contemporaine de l'interdit qui fait de la sexualité une pratique de la transgression et d'un rapport étroit avec un instinct de mort refoulé. L'instinct de mort ne se retrouve donc pas dans celui de la vie, mais bien dans l'instrumentalisation politique de cet instinct par l'économie politique au quelle même la violence dite terroriste ne serait qu'un sous-produit. Ce n'est pas Éros qui serait responsable de la barbarie, mais Thanatos à l'aide de l'idéologie centrée sur l'économie politique si chère aux sociétés libérales qui se targuent de civiliser les mœurs. Il serait davantage question d'une pulsion de vie que de mort pour expliquer la pulsion de destruction et même la violence collective : « s'aimer les uns les autres pour détruire *l'homme en trop*³²⁵ ». Il faut donc relier la libido à la violence, la logique sacrificielle au désir de

³²¹ Georges Bataille, *La littérature et le mal*, op. cit., 1957, p. 32.

³²² Sur le phénomène de barbarie qui accompagne la civilisation moderne : Max Horkheimer et Theodore W. Adorno, op. cit. Pour ces auteurs, la barbarie entraînerait *l'autodestruction incessante de la Raison* soumise à la science et au *processus global de la production*.

³²³ Jean Baudrillard, *L'échange symbolique et la mort*, op. cit., p. 236.

³²⁴ Georges Bataille, *Madame Edwarda – Le mort – Histoire de l'œil*, Paris, 10-18, 1995.

³²⁵ Eugène Enriquez, op. cit., p. 250.

l'autre et la sexualité à l'altérité mais jamais selon une pulsion de mort, mais comme possibilité d'ouverture au monde comme forme de *natalité*.

4.5 La guerre dans les sociétés mythiques et l'avènement des civilisations

4.5.1 Un rapport à l'Autre et au monde

La guerre dans les sociétés mythiques ne peut s'expliquer par des arguments économiques, par exemple la théorie de la rareté, mais par une ontologie politique comme rapport au monde et aux choses. Est-ce que la théorie mimétique peut expliquer la guerre? La violence n'est aucunement une sphère autonome de la vie à laquelle une autorité viendrait remédier par sa propre violence symbolique ou institutionnelle pour contrer le risque de rivalités mimétiques entre les individus. La violence dans sa dimension institutionnelle devient, notamment avec l'émergence de l'État, un élément intégral de l'autorité par laquelle va s'exercer une violence sur la société. C'est notamment avec les grandes civilisations qu'apparaissent les premiers corps militaires professionnels, des gens dans la société qui se dévouent complètement à la guerre. La finalité des guerres menées par ces civilisations se distingue des conflits entre différentes sociétés primitives car elle consiste à la domination de l'autre. Mais cette guerre se distingue des conflits entre différentes sociétés primitives. « La société primitive, c'est l'espace de l'échange, appartient à l'être social primitif³²⁶. » Clastres conceptualise la culture primitive à partir de la violence mais non pas, comme dans le cas de Girard, comme une négation du lien social ou un désordre chaotique de la société, la « guerre » était pour les sociétés primitives une forme de possibilité d'échange entre les groupes. « Hobbes manquait l'échange, Lévi-Strauss la guerre³²⁷. » Il est donc fondamental de comprendre la violence des sociétés mythiques et son rapport à la guerre qui se distingue de la violence institutionnelle par le fait même qu'il ne serait jamais question d'une

³²⁶ Pierre Clastres, *Archéologie de la violence. La guerre dans les sociétés primitives*, op. cit., p. 44.

³²⁷ Ibid., p. 44.

extermination de l'ennemi. Par exemple, la guerre primitive ne pouvait mener au génocide.

Il est difficile d'imaginer une société primitive orientée par un projet axé sur l'extermination de l'autre et qui, de toute manière, ne détenait ni les conditions démographiques, techniques ou organisationnelles pour accomplir un tel projet. Dès l'émergence des hautes civilisations et de l'État, la guerre prend un tout autre sens culturel et politique. Avec l'émergence d'une caste de soldats dans la société, il n'est plus uniquement question que de défendre la cité mais bien de mener des guerres pour la conquête de terres, de richesses et soumettre l'ennemi à sa volonté en le transformant parfois en esclave ou en allié. La guerre devient donc un moyen d'expansion et d'enrichissement des premiers empires ainsi qu'une domination avec ses armées professionnelles. Cette réalité transforme la violence en une technique de mise à mort par l'organisation du corps militaire en force politique qui s'autonomise de la société à sous la figure d'un empereur, d'un roi ou chef.

La guerre dans sa forme étatique doit être interprétée à partir d'une *fin politique* qui a pour objectif la domination de l'autre. Dans les sociétés primitives, la vie en communauté était organisée dans un espace qui incluait un territoire de chasse et de cueillette qui devait demeurer exclusif au groupe. Pour des raisons notamment démographiques, les communautés n'ont pas recherché à empiéter le territoire d'une autre tribu. « [Chaque] groupe comptant sur son propre territoire d'où il n'a aucune raison de sortir³²⁸. » Dans ce type de société, le monde matériel ne peut nullement être considéré comme une source de conflit majeur. L'autorité symbolique, à la distinction d'une autorité institutionnelle, est dans une forme de symbiose avec l'ensemble de la communauté, c'est-à-dire que la personne détenant un « pouvoir » n'est pas dans un rapport de domination par rapport aux autres membres de la communauté. « [Si] le chef sauvage est sans pouvoir, c'est parce que la société

³²⁸ Ibid., p. 50.

n'accepte pas que le pouvoir se sépare de son être [...]»³²⁹ » Son pouvoir est une autorité symbolique pour orienter normativement la vie de la communauté non pas selon sa propre volonté ou ses intérêts. Le chef primitif, contrairement à un chef d'État, n'a pas le pouvoir de déclencher des guerres de conquête et de prendre des décisions que l'on impose à la société. Le chef d'État a l'obligation de constituer une *unité politique* pour qu'émerge la possibilité de la guerre comme conquête de l'autre, de ses richesses et de son territoire. L'identité collective est donc construite dans les sociétés étatiques par une opposition avec le monde extérieur. Dans les sociétés étatiques une minorité élitiste est dépositaire du pouvoir et de la loi. Le détenteur de la force impose, à l'autre et à sa propre société, sa volonté de puissance – qui définit le pouvoir en tant que tel – par la violence comme droit de vie ou de mort sur ses propres sujets.

Avec la sédentarisation des sociétés, le fondement onto-politique de toute communauté se produit par l'identification à un territoire. Cette identification à un lieu permettrait d'exclure celui qui proviendrait de l'extérieur, l'étranger, qui ne fait pas partie du groupe. Dans la culture occidentale, ce rapport à l'autre va structurer l'imaginaire politique jusqu'à nos jours avec l'État-nation. L'identité occidentale se fonde donc par l'exclusion de cet autre qui, dès le VIII^e siècle avant J.-C., avec un texte considéré comme fondateur de la civilisation occidentale, l'*Illiade*, produira une dichotomie entre le monde civilisé et le monde barbare. Le barbare chez Homère et Hérodote ne fait cependant pas référence à l'idée d'une barbarie ou à une forme d'ethnocentrisme comme il sera question, par la suite, dans la culture moderne, mais à *celui dont on ne comprend pas le langage*, l'autre étranger à soi. C'est seulement avec la philosophie platonicienne que la notion prendrait une connotation négative. Le *logos* civilisationnel comme valeur universelle des Grecs – dont les origines se trouveraient dans les civilisations égyptienne et phénicienne notamment sur le plan des figures mythologiques, mais qui, à la distinction de la culture grecque, sont des

³²⁹ Ibid., p. 55.

sociétés caractérisées et déterminées par leur particularisme régional – s’articule comme une vérité en opposition à un monde barbare replié sur soi. Par cette altérité que développe le logos grec, nous pouvons considérer l’hypothèse d’une civilisation qui s’oppose à ses origines anthropologiques et historiques. Le monde grec, en tant que logos, se construit à partir mais, également, aux dépens du monde barbare, du non-civilisé. Ainsi le logos occidental se constitue par la violence et la domination de l’autre.

Pour Héraclite, l’homme libre ne peut exister sans l’esclave.« La guerre est mère de toutes choses, reine de toutes choses, et elle fait apparaître les uns comme dieux, les autres comme hommes, et elle fait les uns libres et les autres esclaves³³⁰. » (Héraclite)Le vainqueur dans la guerre transformera l’autre en esclave suite à sa défaite militaire, cette dichotomie se transposera à l’intérieur du monde grec qui tient à l’écart des sous-groupes de personnes de l’agora (les esclaves, les étrangers, les commerçants, les femmes et les enfants), le lieu public dans lequel s’institue la politique en tant que temple du *logos*. Pour Hésiode, l’esclave ne serait qu’un sujet archaïque définit comme un *idion*, l’*idiotie*, qui, laissé à lui-même, peut reproduire une forme de *chaos primitif* axé sur les choses mortelles et la démesure de l’*hubris* que la gloire éternelle par la mort glorieuse des héros par exemple. L’esclave refuse le danger de la mort et renonce à la gloire qui caractériserait le sujet libre; le barbare soumis à la démesure de l’existence du monde matériel s’oppose à l’idéalité de *la mesure des limites de l’homme* dans la Cité.

C’est chez Platon que le barbare prendrait pleinement une connotation négative avec l’idée d’une maladie de l’âme pouvant menacer la Cité. Pour Héraclite, cette barbarie peut également se retrouver à l’intérieur du monde grec. En fait par cette opposition, c’est la structure imaginaire politique qui se construit par une mise en forme des figures d’altérités comme rapport au monde et qui légitime la domination sur l’autre.

³³⁰Jean Voilquin (comp.), *Penseurs Grecs avant Socrate. De Thalès de Milet à Prodicos*, trad. Jean Voilquin, Paris, Flammarion, 1964, p.77.

C'est uniquement avec la romanité, dans le contexte du déclin de l'Empire romain, au IV^e siècle, que va se développer la notion latine de *barbaria* qui a pour signification une force extérieure qui menace l'unité de l'empire, produisant ainsi une séparation imaginaire entre l'Occident et l'Orient, et entre Civilisation et Barbarie. Il s'agit de tous les peuples à l'extérieur de l'Empire romain en tant qu'*ennemi extérieur*. Cet imaginaire politique va se transposer dans l'idéologie de l'Occident. « [L']Orient imaginaire constitue l'antithèse de l'Occident et n'a pas de limites précises; il est susceptible d'englober tout le reste du monde, c'est-à-dire tout ce que l'Occident ne considère pas comme sien ou comme une extension directe³³¹. » C'est seulement avec la modernité des Lumières, au XVIII^e siècle, que cette distinction va émerger dans sa forme idéologique qu'elle prend encore aujourd'hui, c'est-à-dire qui représente l'Orient comme le monde du despotisme et, à partir du XIX^e siècle, comme l'antithèse radicale de la démocratie de l'Occident. Bref, quelle est l'implication de l'existence d'un grand Autre dans le débat qui divise la civilisation du monde barbare? Comment se caractérise cette question du grand Autre dans l'histoire?

Slavoj Žižek définit le grand Autre ainsi :« [La] substance symbolique de nos vies : cet ensemble de règles non écrites qui contrôlent de fait nos paroles et nos actes³³². » L'avènement de la civilisation et de l'histoire s'explique par une transformation du grand Autre qui a un impact direct sur le type d'autorité qui prédomine dans la société. Le conflit armé vient pour ainsi dire remplacer le rituel sacrificiel comme moyen d'identification du groupe comme unité et totalité qui se fonde dans une expérience commune de la violence. La guerre, comme phénomène ayant un impact sur la solidarité du groupe, va en quelque sorte jouer le même rôle que le rituel sacrificiel. Par contre, ce n'est plus l'ensemble de la société qui est impliqué comme dans le rituel sacrificiel mais seulement une élite formée par l'ensemble des hommes

³³¹ Thierry Hentsch, *L'Orient imaginaire. La vision politique occidentale de l'Est méditerranéen*, op. cit., p. 9.

³³² Slavoj Žižek, *Vous avez dit totalitarisme? Cinq interventions sur les (més) usages d'une notion*, op. cit., p. 166.

de combats sous les ordres d'un Chef. Cette violence produit ses propres mythes et ses légendes par les actes héroïques des guerriers qui viendront remplacer les récits mythiques et glorifier les institutions politiques. Dans les sociétés mythiques, la violence du sacrificateur ne peut être que celle de l'autorité de la société sur elle-même. Les sociétés mythiques, sans qu'il soit question de la politique dans son mode institutionnel, connaissent le politique par le fait même qu'ils peuvent catégoriser leur rapport aux autres groupes selon le schéma *ami-ennemi*. « [Abolie] la distinction du Nous et de l'Autre, c'est la société primitive elle-même qui disparaîtrait³³³. » Dans les sociétés primitives, le grand Autre est structuré par la présence de l'autre, c'est-à-dire par un rapport d'altérité direct qui n'est non médiatisé par des institutions. « [La] société primitive est le lieu de l'état de guerre permanente³³⁴. » Il faut remarquer qu'il s'agit d'un *état* et non d'une guerre comme un *fait* permanent. « C'est au travers de la guerre que l'on peut comprendre l'échange, et non l'inverse³³⁵. » Le rapport à l'autre est un rapport d'hostilité potentielle qui va entraîner la création d'alliances et ainsi des échanges tant matériels que symboliques qui neutralisent toute possibilité d'une violence exterminatrice. « L'état de guerre est permanent, mais les Sauvages ne passent pas pour autant leur temps à faire la guerre³³⁶. » Dans un rapport à l'autre et au monde, l'état de guerre serait une condition pour l'autonomie du groupe comme *volonté d'existence* de la société. La représentation de l'autre en tant que groupe distinct, un rival ou un ennemi, parfois une menace potentiellement mortelle et la possibilité d'alliance par des échanges sporadiques – notamment les échanges de femmes pour composer avec la prohibition de l'inceste – sont des éléments cruciaux chez les sociétés mythiques pour la formation d'une identité du groupe. Ce rapport à l'autre en terme ami-ennemi sera une donnée anthropologique constante de la condition humaine dès les sociétés mythiques et tout au long de l'histoire. Par contre, elle prendra des formes distinctes selon les époques dans la manière de se représenter

³³³ Pierre Clastres, *Archéologie de la violence. La guerre dans les sociétés primitives*, op. cit., p. 61.

³³⁴ Ibid., p. 68.

³³⁵ Ibid., p. 75.

³³⁶ Ibid., p. 80.

l'ennemi. Dans le prochain chapitre, nous allons démontrer que l'absence d'un rapport ami-ennemi entraîne une dépolitisation de la violence qui caractérise le totalitarisme.

4.5.2 *La part maudite*, l'économie politique de la guerre des sociétés dites « civilisées »

Le texte de Georges Bataille, *La part maudite*, est un commentaire sur Marcel Mauss et son texte *Essai sur le don*³³⁷. Pour Bataille, le phénomène du *potlach*, le don à sens unique, implique nécessairement une perte sur le plan des ressources matérielles pour celui à l'origine de l'acte en tant que geste symbolique. « [Si] une partie des richesses [...] est vouée à la perte [...] il est même inéluctable de céder des marchandises sans contrepartie³³⁸. » L'accumulation de richesse n'est donc pas une possibilité anthropologique dans les sociétés pré-historiques. Toute civilisation est fondée sur des pertes matérielles considérées comme des *dépenses improductives* qui définissent la souveraineté d'un individu ou d'un groupe. Les civilisations prennent une forme politico-esthétique par leur rapport au monde matériel et la manière qu'elles produisent, mais elles se particularisent également par la forme que prend le partage des ressources collectives et particulièrement, par la manière de consommer les richesses de la société. Par exemple, que faire avec les surplus qu'une société produit, les orienter vers la guerre, les fêtes collectives et/ou religieuses, la concentrer entre les mains de certains individus ou de la partager collectivement ? L'économie ne doit pas simplement être abordée sous l'angle de la production de richesses et la conservation des ressources. Dans un premier temps, il y a dans la vie d'un groupe la recherche d'une production d'une certaine richesse, de sa transformation et de la conservation par le travail quotidien, c'est ce qui fait référence à la sphère profane dans les sociétés archaïques. Par la suite, il s'agit de considérer l'économie comme

³³⁷ Notre intention n'est aucunement de produire un résumé de la thématique du potlach chez Marcel Mauss mais seulement de démontrer les thèses de Georges Batailles sur l'économie politique qui nous permettra, par la suite, de développer une critique de la guerre comme phénomène civilisationnel.

³³⁸ Georges Bataille, *La part maudite* précédé de *La notion de dépense*, op. cit., p. 64.

une activité improductive, celle de dépenser la richesse accumulée à travers le luxe, les guerres, les cultes religieux, les fêtes populaires, etc. Dans les sociétés mythiques, cette réalité économique fait référence à la sphère sacrée.

Ce qui est sacré, comme ce qui est désiré, l'est par l'absence de la chose. L'animal ou le bouc émissaire sacrifié à qui l'on retire la vie représente une perte et par le fait même devient sacré. Il s'agit toujours du mythe de quelque chose qui a été et qui n'est plus. Le rapport symbolique au monde est donc central pour comprendre les sociétés archaïques que toutes conceptions institutionnelles ou économiques. Il s'agit de critiquer la perspective économique sur la supposée rareté des richesses dans les sociétés primitives, une analyse qui disqualifie toute étude de la violence d'un point de vue d'un rationalisme économique. « [La] misère humaine n'a jamais eu une emprise suffisante sur les sociétés pour que le souci de conservation [...] l'emporte sur celui de la dépense improductive [...] »³³⁹ » La misère ne ferait donc pas partie des préoccupations existentielles ou politiques des sociétés mythiques. La seule rareté était la conséquence de catastrophes naturelles, c'est-à-dire par des causes externes à la société.

Dans le prochain chapitre, nous allons analyser le rôle des institutions politiques sur la culture et la société. La guerre par exemple – comme phénomène social qui a pris un tout autre sens dans les sociétés historiques – va subir plusieurs transformations tout au long de l'histoire. Ce que Hobbes a décrit comme phénomène anthropologique, par l'observation des guerres civiles de son époque, est devenu une idéologie que l'on prend généralement pour acquise mais qui ne peut aucunement être prise comme une forme de déterminisme anthropologique dans l'histoire. Il ne s'agit pas d'étudier l'humain sous l'angle de la zoologie comme une bête assoiffée de sang ou un sujet égoïste comme chez Girard. Une anthropologie politique se doit de considérer les rapports de force et les structures de domination interne à toute société.

³³⁹Ibid., p. 32.

« La gloire, ou la glorification intérieure ou le triomphe de l'esprit, est la passion qui procède de l'idée ou de la conception de notre propre pouvoir comme étant au-dessus du pouvoir de qui s'oppose à nous³⁴⁰. » Avec notamment le colonialisme à l'ère moderne, il n'y pas que la violence institutionnelle qui se radicalise. En effet, la représentation de l'autre en tant que barbare mais également en tant qu'ennemi de la civilisation va légitimer idéologiquement les premiers génocides modernes, une forme de laboratoire de la violence qui va caractériser les phénomènes totalitaires qui se dérouleront sur le territoire européen au XX^e siècle. Les génocides sont toujours précédés de représentations sociales qui viennent légitimer la violence exterminatrice. Chez les Grecs, quand il était question du barbare, il ne s'agissait pas encore de cette idée d'une étrangeté à la condition humaine mais ce qui était contraire à ce qui est autochtone.

La proximité du mot *barbarus* a poussé peut-être les Romains à traduire le terme chinois *Tha-ta*, qui désignait une tribu mongole, par le terme *Tartarus*, sous l'influence du grec *Tartaros*, « Tartare », qui désignait chez Homère le lieu infernal où sont précipités les Titans. Tous ces peuples se presseront, culbutés par d'autres hordes de barbares qui viennent de plus loin encore, le long du *limes* impérial, cet immense chemin de ronde qui enclôt l'Occident³⁴¹.

Les transformations sociales dans l'histoire ne doivent pas être interprétées comme un processus évolutif naturel. Les changements de modes de reproduction et de régulation de la société sont souvent marqués, depuis l'ère moderne, par des dynamiques de régression de la norme et de crise qui provoqueraient la nécessité d'une refondation de la société par les institutions politiques. Il s'agit en fait d'un processus beaucoup plus complexe que ce que nous propose la théorie fonctionnaliste pour expliquer les transformations du type de société. « L'histoire n'est pour eux que

³⁴⁰ Thomas Hobbes cité par Marcus Rediker, Peter Linebaugh, *L'hydre aux milles têtes. L'histoire cachée de l'Atlantique révolutionnaire*, trad. Christophe Jaquet et Hélène Quiniou, Paris, Éditions Amsterdam, 2008, p. 131.

³⁴¹ Jean-François Mattéi, « Barbarie », dans Michela Marzano (dir.), *Dictionnaire de la violence*, Paris, PUF, 2011, p. 134.

“ changement ” ou “ rupture ”, les conflits que “ déviance ” et “ arbitraire ”³⁴². » Tant pour une certaine interprétation de l’interactionnisme symbolique telle que conceptualisée par Girard que pour la perspective fonctionnaliste dans son ensemble, l’évolution des sociétés devient une interprétation de l’histoire qui se confond à une chose naturelle, un logos universel de la société, des institutions et du monde. Mais cette perspective omet la problématique d’un rapport symbolique complexe de l’être humain à la société et de celle-ci avec son milieu qui caractérise chaque époque et chaque civilisation. Ainsi, pour une perspective critique, la nature humaine ne doit aucunement être considérée comme une évolution linéaire ou une cause inéluctable des transformations matérielles et sociales qui nous mènerait vers la fin de l’histoire. Une perspective que l’on ne peut aucunement qualifier de scientifique, mais de normative et de politique.

Cette image d’homme des cavernes est destinée à expliquer le bain de sang sur le front occidental au cours de la Première Guerre mondiale et l’Holocauste au cours de la Seconde. Mon point de vue est très différent. La « nature humaine » telle que nous la connaissons est le produit de notre histoire, et non sa cause. Notre cause est aussi celle de la formation de natures humaines différentes, chacun remplaçant la précédente au cours de grandes luttes économiques, politiques et idéologiques³⁴³.

³⁴² Michel Freitag, *L’oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*, op. cit., p. 127.

³⁴³ Chris Harman, *Une histoire populaire de l’humanité. De l’âge de pierre au nouveau millénaire*, Op. cit., p. 12.

CHAPITRE V

DE LA VIOLENCE INSTITUTIONNELLE À SYSTÉMIQUE, UNE DÉPOLITISATION DE LA SOCIÉTÉ

[Ni] l'évolution laïque des temps modernes ni le renversement connexe de la hiérarchie traditionnelle séparant action et contemplation ne suffirent à sauver de l'oubli la quête d'immortalité qui avait été à l'origine le ressort essentiel de la *vita activa*³⁴⁴.

La question du mal quitte le temps sacré et le temps des origines, dont la matrice symbolique fut fournie par le Paradis et le récit de la chute, pour s'installer dans un devenir profane. Le présent l'emporte sur le passé et s'ouvre lui-même sur l'avenir où, dans la succession des siècles, le temps offre à la raison de l'emporter sur la barbarie. Déconnectée de la Providence, l'aventure humaine doit découvrir en elle-même sa propre finalité et ses propres ressorts. À l'interrogation sur l'origine et le sens du mal, se substitue ainsi à la quête des causes inombrables malheurs dont les hommes s'accablent eux-mêmes et dans lesquels leur histoire risque de sombrer³⁴⁵.

5.1 La violence à l'aube d'un nouveau millénaire

Dans le chapitre précédent, nous avons analysé ce qui distingue les sociétés historiques des sociétés mythiques : l'émergence des institutions du pouvoir qui transforme le type d'autorité ainsi que le mode de régulation et de reproduction des sociétés. Dans ce chapitre, nous allons problématiser la violence institutionnelle qui

³⁴⁴ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 57.

³⁴⁵ Bronislaw Baczko, *Job mon ami. Promesses du bonheur et fatalité du mal*, Paris, Gallimard, 1997, p. 382-383.

définit les sociétés historiques selon une transition progressive vers les sociétés modernes et une violence systémique qui caractérise l'ordre organisationnel du monde contemporain comme idéal-type de la *fin de l'histoire*. Cependant, ce type de violence ne dépendrait pas simplement de l'État, elle serait même caractérisée par l'évolution de l'économie capitaliste et le cadre juridique des démocraties libérales³⁴⁶. Nous proposons, pour ce chapitre, l'hypothèse suivante : la violence de l'État de type institutionnel va devenir secondaire pour l'analyse idéal-typique de la violence contemporaine par rapport au systémisme de la puissance produite par le capitalisme et l'idéologie néo-conservatrice (ce qui inclut le néo-libéralisme). Ainsi, notre conception de la violence systémique s'accorde avec celle de Slavoj Žižek : « liée aux rouages bien huilés de nos systèmes politico-économiques dont elle traduit les effets dévastateurs³⁴⁷. » La violence systémique est essentielle pour comprendre les particularités idéologiques du monde contemporain dans le cadre historique de la globalisation de l'économie et d'une crise civilisationnelle produite par la réalité postmoderne des démocraties libérales capitalistes.

La violence systémique, dans sa tangente totalitaire, ne peut être définie par un type de régime politique particulier (comme tenteraient de nous démontrer les analyses comparées produites par le révisionnisme historique qui caractérise le néo-conservatisme³⁴⁸), ni par la violence politique et les guerres civiles dans l'histoire de l'Europe qui se sont produites depuis les guerres de religions. En ce qui concerne la

³⁴⁶ « Même si le monde aujourd'hui est plus que jamais formé d'État-nations, on nous répète sans cesse que le rayonnement du capitalisme sur tout le globe a rompu le lien qui, hier encore, rattachait ce système à ces États-nations. Les pays, affirme-t-on, sont peu à peu mis à l'écart par des forces qui les transcendent et par la mondialisation, lesquelles affaiblissent leur pouvoir. » Ellen Meiksins Wood, *L'origine du capitalisme. Une étude approfondie*, trad. François Téreau, Montréal, Lux, 2009, p. 277.

³⁴⁷ Slavoj Žižek, *Violence. Six réflexions transversales*, trad. Nathalie Peronny, Paris, Au diable vert, 2012, p. 8.

³⁴⁸ Pour Georges Corm, le néoconservatisme serait l'idéologie par excellence de la puissance impériale américaine qui se présente comme le *nouvel humanisme* du XXI^e siècle : « mariage du retour du religieux avec le monde des prouesses scientifiques et technologiques et celui de la globalisation économique ». Georges Corm, *La question religieuse au XXI^e siècle. Géopolitique et crise de la postmodernité*, op. cit., p. 15.

violence politique, depuis la fin des années 70, il y a une forme de consensus dans les sociétés démocratiques, elle n'est plus considérée comme une chose pouvant donner lieu à un projet de société quelconque. Elle est éthiquement rejetée comme un moyen archaïque du type d'un *éternel retour* comme réalité anthropologique négative³⁴⁹. Bref, la violence systémique ne s'expliquerait pas par ce que l'on conceptualise souvent, du point de vue de l'idéologie, comme de la *violence totalitaire* qui est, dans le contexte d'une guerre civile par exemple, de l'ordre d'une violence politique³⁵⁰. La violence systémique est par définition post-politique et une négation de ce que Žižek nomme la *violence subjective*³⁵¹. Car la violence politique du monde réel, du point de vue de l'idéologie, ne peut être que le résultat d'un acte moralement condamnable

³⁴⁹ Sur la question de la disparition de la violence politique en Occident : Isabelle Sommier, op. cit., 2008. « Une fois désinvesti le terrain de la violence, on voit peu à peu tomber toutes les certitudes et "vérités" d'hier : le primat de la classe ouvrière est battu en brèche par l'émergence des "subjectivités"; l'objectif politique classique de la révolution cède la place à une "révolutionnarisation" éclatée dans les rapports interpersonnels; le mouvement et la révolte tournent à la routinisation; le militantisme même est accusé de faire obstacle à l'épanouissement individuel... Ce phénomène de désengagement/désenchatement se traduit par la crise des organisations d'extrême gauche et la défection croissante de leurs militants. » Ibid, p. 211.

³⁵⁰ La violence dite totalitaire est complexe à saisir en tant que phénomène social. Par exemple, la violence dite nazie n'est pas la même lors de la crise de l'État de Weimar, de type culturel, ou de la prise du pouvoir par le national-socialiste, de type institutionnel, et pendant la Seconde Guerre mondiale, de type systémique. Avant les années 30, il est question d'une guerre civile et jusqu'à la Seconde Guerre mondiale, d'une violence institutionnelle caractérisée, selon Freitag, par le *totalitarisme archaïque*. La violence durant la guerre prend la forme, notamment à travers les camps d'extermination et les bombardements aériens, d'un *totalitarisme systémique*. C'est entre autre ce que démontre la biographie de Hitler en deux volumes écrite par Ian Kershaw. Le premier volume a pour titre *Hitler. 1889-1936 : Hubris*, et le second, *Hitler. 1936-1945 : Némésis*. Dans le premier volume, il est question d'une violence politique caractérisée par une démesure, Hubris, qui est défini par Éros. Tandis que dans le second volume, il est sujet d'une violence post-politique. Némésis serait fille de la nuit et correspondrait plutôt à Thanatos, le fils également de la nuit. Bref, la violence nazie, peut être caractérisée par la violence politique (de type culturel) et institutionnelle jusqu'à la veille de la Seconde Guerre mondiale. Mais durant la Seconde, il s'agirait davantage d'une violence systémique. Voir Ian Kershaw, *Hitler. 1889-1936 : Hubris et Hitler. 1936-1945 : Némésis*, trad. Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, 2000.

³⁵¹ Žižek développe une topologie de la violence qui diffère de celle produite dans cette thèse par son approche davantage philosophique que sociologique. Cependant, nous considérons que sa topologie n'est pas en contradiction avec les concepts idéal-typiques que nous développons. Il distingue trois catégories de la violence. La première, *subjective*, est celle qui considère comme *visible*, se distingue des deux catégories suivantes. Et il y a deux formes objectives de la violence (*invisible*) : *symbolique* (Heidegger, Bourdieu) et *système*. La violence subjective fait référence à la violence de type culturel, c'est-à-dire aux interactions sociales sous forme d'altérité produite dans le monde réel, et la violence institutionnelle à la violence symbolique et systémique.

causé par l'hydre aux mille têtes ou par un « loup-garou » contre la civilisation. Alain Brossat a analysé ce phénomène de bestialisation de l'autre par l'idéologie conservatrice. « Le nom de l'animal surgit chaque fois que des hommes, en politique notamment, font l'expérience de leur insupportable étrangeté ou altérité à eux-mêmes, chaque fois que la différence s'enregistre comme scandale irréductible aux ressources du langage³⁵². » À défaut de pouvoir nommer adéquatement la « chose », toute forme de révolte sociale et politique est considérée comme un acte terroriste. Ce processus de déshumanisation de l'ennemi est en lien direct avec le phénomène de dépolitisation de la violence et de la société. Jean-Pierre Le Goff a donné une perspective intéressante de cette dépolitisation de la violence dans le cadre des démocraties contemporaines.

La gouvernance de l'État, depuis plus d'une trentaine d'années, a rendu quasi indistinct le clivage gauche/droite tout en remettant en question les capacités de l'action politique à transformer le monde. « En opposant l'éthique à la politique, le soupçon a été jeté sur la possibilité d'une action politique transformatrice, considérée comme potentiellement totalitaire³⁵³. » Cette dépolitisation de la société se produit en même temps que celui d'un écart de plus en plus grand entre les populations et les élites nationales notamment en condamnant tout retour du réel (ou de la société) dans la sphère publique – seuls les canaux parlementaires de la démocratie électorale représentative sont tolérés. Il s'agit d'un rejet de ce qui caractérise le sujet moderne ou politique dans sa volonté de produire la société en tant que sphère autonome de l'État. « Mais de tous les crimes sociaux, aucun ne devra être regardé comme pire que l'impertinente prétention de vouloir encore changer quelque chose dans cette société, qui pense qu'elle n'a été jusqu'ici que trop patiente et trop bonne; mais qui *ne veut plus être blâmé*³⁵⁴e. » La dépolitisation de la société produit une pacification des rapports sociaux qui s'accompagne de la production d'un *ennemi objectif* (Arendt).

³⁵² Alain Brossat, *Le corps de l'ennemi. Hyperviolence et démocratie*, Paris, La fabrique, 1998, p. 26.

³⁵³ Jean-Pierre Le Goff, *La démocratie post-totalitaire*, Paris, La Découverte, 2003, p. 108.

³⁵⁴ Guy Debord, *Commentaires sur la société du spectacle*, Paris, Gallimard, 1988, p. 43 et 44.

« Cette démocratie si parfaite fabrique elle-même son inconcevable ennemi, le terrorisme³⁵⁵. » Dans ce contexte, la *barbarie douce*³⁵⁶ des démocraties libérales, par une logique sécuritaire qui caractérise la lutte contre le terrorisme, crée une *érosion de la figure de l'ennemi* tant au plan intérieur qu'extérieur. Cette situation des démocraties libérales serait la cause principale d'une *résurgence des totalitarismes du passé*. « La question du "fascisme" serait de nouveau posée au sein même des sociétés démocratiques³⁵⁷. » Ce que Jean-Pierre Le Goff veut signifier, c'est que le fascisme ne se réfère pas seulement à des types de régimes politiques qui ont caractérisé la montée de l'extrême droite dans l'entre-deux-guerres, c'est-à-dire une forme de totalitarisme archaïque. Le problème du « fascisme » prendrait dorénavant la forme de l'État moderne à travers une société sécuritaire structurée comme un panoptique. « La conception du pouvoir de Michel Foucault peut ainsi servir de référence. Pour ce dernier, le pouvoir ne procède pas seulement par une répression directe et n'est pas seulement lié à l'idéologie³⁵⁸. » En fait, ce que Foucault tente de nous décrire n'est plus du pouvoir au sens propre, c'est-à-dire une violence de type institutionnelle, mais une puissance qui soumet la totalité à la logique systémique par une négation de la dimension dialectique de la société et de sa propre dimension idéologique.

L'État moderne à l'européenne, stade suprême de la « Raison » et de l'« Esprit », tel que décrit par Hegel, a bel et bien conduit aux boucheries des deux guerres mondiales et à la folie nazie antisémite et antibolchevique³⁵⁹.

³⁵⁵Ibid., p. 40.

³⁵⁶Le concept de *barbarie douce* de Le Goff est un concept critique de la notion de *despotisme doux* chez Tocqueville. « Je n'ai pas rencontré, en Amérique, de si pauvre citoyen qui ne jetât un regard d'espérance et d'envie sur les jouissances des riches, et dont l'imagination ne se saisît à l'avance des biens que le sort s'obstinait à lui refuser. » Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Paris, Robert Laffont, 1986, p. 517

³⁵⁷Jean-Pierre Le Goff, op. cit., p. 92.

³⁵⁸Ibid., p. 92 et 93. Thèse d'Adorno et de Horkheimer que nous retrouvons dans *La dialectique de la Raison* : « Le théorie de Freud selon laquelle la croyance dans les revenants a pour origine les mauvaises pensées des vivants envers les morts, et le souvenir de désirs de mort formulés dans le passé, est trop schématique. » Max Horkheimer et Theodore W. Adorno, op. cit., p. 225.

³⁵⁹Georges Corm, *La question religieuse au XXI^e siècle. Géopolitique et crise de la postmodernité*, Op. cit., p. 125.

C'est dans cette perspective que nous devons politiquement comprendre la lutte contre le terrorisme, celui d'un universel qui tente de se transformer en totalité par la création d'un panoptique planétaire. Rüdiger Safranski relie cette humanité à un impérialisme économique qui se présente comme un projet éthique. Cependant, à la distinction de Foucault, Safranski considère que l'idéologie n'est pas secondaire et qu'elle joue toujours un rôle central dans le mode de régulation des sociétés. Mais son rôle, par sa dimension consensuelle dans les démocraties libérales, change par rapport à l'ère moderne caractérisée par les conflits politiques existants dans la société. Nous devons donc rejeter toute forme de thèse qui défend l'idée d'une *fin des idéologies* dans un univers post-industriel (Bell, Touraine, Giddens³⁶⁰) comme une chose proprement idéologique. C'est la caractéristique principale du néo-conservatisme, celui de produire, à travers la figure du terroriste, un ennemi consensuel.

Quand l'État combat son ennemi politique au nom de l'humanité, ce n'est pas une guerre de l'humanité qui est en jeu; un État donné cherche à s'annexer un concept universel pour lutter contre son adversaire, de même qu'on peut abuser de la paix, de la justice, du progrès et de la civilisation en en revendiquant l'exclusivité et le refusant à l'ennemi. L'«humanité» est un instrument idéologique particulièrement propice à l'expansion impérialiste, et, dans sa forme éthico-humaniste, il est un véhicule spécifique de l'impérialisme économique³⁶¹.

La violence systémique doit être contextualisée selon la réalité politique reliée à la globalisation économique dans le contexte impérialiste postcolonial qui émerge après la Seconde Guerre mondiale. « Le néoconservatisme triomphant n'est pas seulement l'œuvre de George W. Bush et de son équipe; c'est une idéologie qui se répand dans

³⁶⁰ Jean-Guy Lacroix et Jacques Mascotto, « La pensée molle de Touraine et Giddens », *Possibles*, vol. 24, no 2-3, printemps-été 2000, p. 27-49.

³⁶¹ Carl Schmitt cité par Rüdiger Safranski, op. cit., p. 150.

le monde depuis plusieurs décennies et que les médias et intellectuels à succès alimentent en permanence³⁶². » Cette idéologie, dans sa forme dominante, suite à la disparition de l'ennemi communiste au début des années 90, avec la fin de la Guerre froide, va prendre un nouvel élan avec les événements du 11 septembre; à partir de ce moment, il va devenir légitime, dans le cadre du droit international, de recourir à l'état d'exception dans la lutte contre le terrorisme³⁶³. Cependant, l'idéologie néo-conservatrice ne doit pas se limiter aux particularités historiques de cette lutte, elle concerne même particulièrement une conceptualisation de l'État de droit comme un outil de la puissance qu'elle défend au nom d'un ordre civilisationnel. Pour comprendre les différents types et phénomènes de la violence contemporaine, nous devons donc conceptualiser autant la réalité systémique du capitalisme financier que l'idéologie néo-conservatrice comme tendance idéologique dominante des civilisations et des sociétés dans le contexte de la globalisation de l'économie capitaliste.

Le système capitaliste marche, en réalité, de façon très satisfaisante pour une partie non négligeable de la population mondiale qui a, effectivement, déjà beaucoup gagné, et s'apprête à gagner plus encore, à une «mondialisation» dont toutes les statistiques existantes établissent, par ailleurs, qu'elle ne cesse, depuis deux décennies, d'accroître les inégalités – entre les nations, comme à l'intérieur de chaque nation – et même de recréer des zones de *paupérisation absolue*³⁶⁴.

³⁶²Georges Corm, *La question religieuse au XXI^e siècle. Géopolitique et crise de la postmodernité*, op. cit., p. 183.

³⁶³ Pour certains penseurs du « droit », dont Alan Dershowitz, professeur à Harvard, si le gouvernement américain doit pratiquer la torture, elle doit se produire dans un cadre légal. Mais cette légalité a pour effet de rendre juridiquement acceptable une pratique asymétrique de la violence qui est moralement condamnable – il est interdit par le droit international de torturer un prisonnier politique ou militaire. On veut transformer un interdit, qui va à l'encontre des droits humains, en un principe universel au service de l'humanité. Quels sont les objectifs de la torture? Il est erroné de croire que le recours à cette pratique permet de soustraire à l'ennemi des informations capitales. Les objectifs de la torture sont de punir l'ennemi, de le terroriser et à moyen ou long terme, d'effrayer des populations entières pour les soumettre à sa volonté impériale.

³⁶⁴Jean-Claude Michéa, *Impasse Adam Smith, brèves remarques sur l'impossibilité de dépasser le capitalisme sur sa gauche*, Paris, Flammarion, 2002, p. 19 et 20.

La violence systémique a pour principal effet de remettre en question l'être humain dans son mode d'existence comme rapport aux choses, à la société, à la civilisation et au monde. Au plan militaire, la violence n'est plus seulement une question de conflit au sens d'un duel ou d'une possibilité d'un état de « guerre » ou de « paix », ou un moyen au service d'une fin. En tant que fait social, la violence systémique se produit à l'encontre de toute possibilité d'un rapport symbolique à l'autre et au monde impliquant une forme d'altérité politique comme reconnaissance de l'ennemi en tant que sujet humain. « [La] réalité n'a pas d'importance, c'est la situation du capital qui compte...³⁶⁵ » Pour Žižek, le *capital virtuel* (capitalisme financier) transformera la réalité en une *abstraction véritable* par laquelle le réel devient un sous-produit (ou un sous-système) de la réalité (des systèmes). Et cette chose virtuelle qui s'impose comme réalité ne peut être en fait que le produit de l'idéologie comme vecteur de la matrice civilisationnelle. Mais par cette absence d'altérité produite par la réalité virtuelle, c'est le rapport ami-ennemi qui devient impossible³⁶⁶. Le *dernier homme* de Nietzsche serait une « créature apathique dépourvue d'engagement et de passion véritable³⁶⁷. » Le problème de la violence n'est plus alors celui de la domination à travers des institutions et une structure hiérarchique comme dans l'exemple hégélien d'un rapport dialectique *maître-esclave*. Dans le cas de la guerre, la question juridique de la *violence légitime* ne permet plus de considérer l'échange symbolique de la mort selon des *rapports de pouvoir* et une politique d'une reconnaissance de l'autre. Le problème de la violence systémique, en comparaison à la violence de type

³⁶⁵ Slavoj Žižek, *Violence. Six réflexions transversales*, op. cit., p. 25.

³⁶⁶ Le politique ne fait pas référence à quelque chose de particulier, il s'agirait plutôt d'un ensemble de dynamique sociale impliquant une certaine intensité dans son rapport à l'autre comme représentant d'un grand Autre qui produit des associations ou des dissociations, ouvrant le lien social au rapport ami-ennemi. On ne peut échapper au politique par une conception objective ou neutre de la société. Et la question du politique pour Schmitt ne peut être que celle de *la réalité d'un ennemi*. Un ennemi *a priori* qui peut devenir également un ami *a posteriori*. Mais la question de l'altérité dans le monde contemporain, selon Eugène Enriquez, « va être résolu par la mise au point d'un système de classification qui va se muer en système de séparation et enfin de domination. » Eugène Enriquez, op. cit., p. 259. En fait, la domination ne se produit plus nécessairement dans des interactions concrètes du quotidien mais à travers des institutions et une réalité systémique qui donne lieu à une stratification de la société qui tente de réduire à néant les luttes de classes qui définirent le politique.

³⁶⁷ Slavoj Žižek, *Violence. Six réflexions transversales*, op. cit., p. 45.

culturel ou institutionnelle, ne se référerait plus aux mêmes types de phénomènes sociaux, c'est-à-dire à une autorité comme pouvoir reconnu par la société. Nous devons intégrer ce type de violence à une compréhension de l'histoire pour conceptualiser, par une approche sociohistorique, la complexité systémique qui détermine les sociétés contemporaines. Par exemple, autres que la guerre, nous devons considérer la question de la pauvreté structurelle au niveau mondial et national, mais également la crise écologique causée par les diverses pratiques reliées à l'économie capitaliste du monde industriel et financier comme l'une des causes principales de la misère humaine.

La guerre (comme dans le cas de la lutte contre le terrorisme) ne serait plus seulement une question d'un conflit entre organisation militaire professionnelle intégrée, comme dans le cas du droit moderne, dans un cadre national et diplomatique. « Il n'y a plus de roi qui décide la guerre, celle-ci éclate, personne ne le voulant (pas même Hitler!) par suite de la réunion d'un certain nombre de conditions³⁶⁸. » Bref, nous devons conceptualiser la violence systémique par les possibilités techniques et organisationnelles d'une *violence exterminatrice*³⁶⁹ tant de l'*ennemi objectif* que des lieux de vies (les villes ainsi que de leurs infrastructures), mais également des milieux écologiques dont dépend toute existence biologique. Pour Harald Welzer, les problèmes environnementaux deviendraient centraux pour comprendre les causes des nouveaux types de conflits socio-politiques³⁷⁰. Cependant, nous ne croyons pas, à l'encontre de sa conception de la violence au XXI^e siècle, que l'environnement serait l'une des principales causes des conflits sociaux et politiques mais la conséquence de

³⁶⁸Jacques Ellul, *Autopsie de la révolution*, op. cit., p. 305.

³⁶⁹ La violence exterminatrice implique une bestialisation (ou naturalisation) de l'ennemi qui peut être *mortellement dangereux*. Une conception de l'ennemi qui marquera la violence politique au XIX^e siècle jusqu'à nos jours. « Il s'agit d'en finir avec un ennemi naturel [...] » Alain Brossat, *Le corps de l'ennemi. Hyperviolence et démocratie*, op. cit., p. 121.

³⁷⁰ Welzer se réfère au problème de la rareté des ressources naturelles pour expliquer la violence. « Les collectivités humaines de survie, comme la signalé Nibert Elias, sont toujours également des collectivités de destruction, et les conséquences sociales du changement climatique semblent confirmer cette intuition. » Harald Welzer, *La guerre du climat. Pourquoi on tue au XXI^e siècle*, trad. Bernard Lortholary, Paris, Gallimard, 2008, p. 289.

siècles de colonisation des sociétés et de la planète par un monde industriel et capitaliste axé sur la modernisation des sociétés et qui, dans le contexte de la globalisation, se produirait au détriment des sociétés anthropologiques, c'est-à-dire du réel vécu en tant que réalité empirique de la vie dans ce qu'elle a de singulier. L'environnement demeure un facteur majeur pour comprendre la réalité géopolitique et les nombreux conflits de la planète, mais, en tant que conséquence écologique de la production industrielle et du mode de vie des sociétés de masse, ne peut être une explication sociologique de la violence systémique.

Nous allons défendre l'hypothèse suivante : la violence institutionnelle, par sa dimension verticale qui caractérise l'État dans l'histoire, d'un point de vue dialectique, se distingue de la violence horizontale des sociétés préhistoriques, comme nous l'avons amplement démontré dans le chapitre précédent, mais également de la violence systémique qui se caractériserait par le passage d'un pouvoir, comme autorité institutionnelle structurée par des coutumes et des traditions, à une logique de puissance comme rapport de dépolitisation du politique et de la société à partir de l'économie capitaliste. Mais cette dépolitisation de la réalité ne daterait cependant pas de l'ère moderne selon Jacques Rancière. « Dépolitiser, tel est le plus vieux travail de l'art politique, celui qui tient son achèvement au bord de sa fin, sa perfection au bord du gouffre³⁷¹. » Bronislaw Baczko, historien de la pensée politique des Lumières, donne une définition qui va dans le même sens que Rancière : « Le vrai sens de la politique n'est pas l'art de gouverner les hommes mais celui d'abolir leurs cœurs et leurs âmes³⁷². » La conception de la violence dans les sciences sociales démontre cette thèse d'une dépolitisation de la société par laquelle la question du politique se réduirait au bon fonctionnement des institutions et à la reproduction du pouvoir ou au mode organisationnel et opératoire de l'économie politique des sociétés

³⁷¹ Jacques Rancière, *Au bords du politique*, Paris, Gallimard, 1998, p. 47.

³⁷² Bronislaw Baczko, op. cit., p. 268.

capitalistes³⁷³. Et les conceptions fonctionnalistes de la violence vont précisément dans le sens de l'idéologie, celui de produire un discours éthique qui défend autant le droit libéral et son principe de liberté individuelle que la *violence légitime* de l'État dans un contexte de crise et de mutation anthropologique des sociétés capitalistes. Cette mutation vient chambarder les sociétés dans leur mode d'existence culturelle, traditionnel ou dans leur aspiration utopique d'un sujet moderne, celui de l'autonomie et de l'autodétermination des peuples.

Dans les sociétés démocratiques, la violence institutionnelle (coercitive) n'est jamais remise en question, normalisée et considérée comme une chose essentielle pour l'existence de notre civilisation. L'objectif d'une telle non-perspective critique de la violence serait de conserver un ordre politique et civilisationnel défini par un État de droit. Mais cette posture idéologique, dans le contexte de la lutte contre le terrorisme, peut avoir de graves conséquences selon Žižek. « De manière similaire, de nombreux guerriers libéraux sont si déterminés à combattre le fondamentalisme antidémocratique qu'ils finiront par se débarrasser de la liberté et de la démocratie elles-mêmes pourvu qu'ils puissent combattre la terreur³⁷⁴. » *L'état d'exception*, concept extrajuridique de légitimité de la violence auquel tout pouvoir démocratique peut recourir en période de « crise », n'est jamais réellement problématisé par l'idéologie autrement que par une défense de l'État, en tant que gardien de l'ordre et

³⁷³ « Cet idéal unilatéral fut essentiellement celui de la liberté individuelle, et c'est lui qui fut au cœur des révolutions modernes [...] Il en est allé de même de notre rapports avec la nature, qui fut catégoriquement objectivée et instrumentalisée. Cette libération qui s'opérait non seulement dans l'"esprit" des individus, mais dans toutes leurs pratiques et donc dans la texture même des rapports sociaux, a conduit finalement à une "mobilisation généralisée" (la *totale Mobilmachung* de Jünger en est une bonne expression synthétique) dont les flux eux-mêmes se sont maintenant autonomisés sous la forme de régulations systémiques autoréférentielles auxquelles nous nous soumettons, auxquelles on nous somme avec de plus en plus d'insistance de nous soumettre (le marché, la spéculation financière, la compétitivité, la croissance économique, etc.). » Michel Freitag, *L'impasse de la globalisation. Une histoire sociologique et philosophique du capitalisme*, Montréal, Écosociété, 2008, p. 373.

³⁷⁴ Slavoj Žižek, *Que veut l'Europe? Réflexions sur une nécessaire réappropriation*, trad. Frédéric Joly, Paris, Flammarion, 2007, p. 16.

de son autorité, à recourir à la force pour maintenir l'État de droit³⁷⁵. En résumé, l'état d'exception est l'abolition du droit par le recours à la violence pour soit, paradoxalement, conserver l'état de droit ou fonder un nouveau type de pouvoir. L'un des rares conservateurs qui aient osé développer une analyse critique sur la violence légitime de l'État, Carl Schmitt, théorise la crise du droit européen, suite à la Révolution française, par une abolition des limites de la violence dans le cadre de la révolution et de la guerre³⁷⁶. Cette *guerre civile internationale* provoquée par la Révolution française aurait mis fin au *jus publicum europeum* qui encadrait juridiquement les relations entre les différentes souverainetés en Europe. Mais au-delà de cette question sur les origines d'une crise du monde « moderne », il reconnaît le potentiel dictatorial de tout pouvoir dans le cadre de l'État moderne. « Schmitt, d'une certaine façon, s'accordait avec Lénine pour penser que même le plus libéral des gouvernements, devant une menace suffisamment grave, devait être capable de se transformer en dictature “ non assujettie aux lois ”³⁷⁷. » Et c'est certainement pour cette raison qu'il est mal aisé de se référer à cet intellectuel allemand dans les milieux intellectuels libéraux. « [S]chmitt disait, sans le dire, que la souveraineté populaire n'était pas l'ultime source de légitimité de la Constitution³⁷⁸. » Et pourtant, sa perspective du problème politique, malgré son affiliation historique au nazisme, n'est pas nécessairement en contradiction avec les théories critiques de la violence. Il aurait même eu un impact positif sur la conception de Walter Benjamin et plusieurs autres.

³⁷⁵ Slavoj Žižek donne la définition suivante du concept d'*état d'exception* : « En d'autres termes, il donne au pouvoir souverain le droit de vie et de mort sur ses sujets, sans limitation, transformant du même coup les États en machine à tuer, et définissent simultanément la “biopolitique” comme le cœur de la politique [...] » Slavoj Žižek, *Irak : Le chaudron cassé*, op. cit., p. 178 et 179. Et cette caractéristique de l'État, dans le même sens que l'analyse arendtienne du totalitarisme, ne repose pas sur un régime politique en particulier mais sur la nature même du pouvoir et des sociétés « modernes ». Cette même analyse se retrouve par exemple chez l'historien Howard Zinn : « Sévère, absolue, la loi est appliquée de manière inflexible par tous les gouvernements, que ceux-ci soient fascistes, communistes ou libéraux. » Howard Zinn, *La mentalité américaine. Au-delà de Barak Obama*, Montréal, trad. Nicolas Calvé, LUX, 2009, p. 42.

³⁷⁶ Carl Schmitt, *Le nomos de la terre*, trad. Lilyane Deroche-Gurcel, Paris, PUF, 2001.

³⁷⁷ Gopal Balakrishnan, *L'ennemi. Un portrait intellectuel de Carl Schmitt*, trad. Diane Meur, Paris, Éditions Amsterdam, 2006, p. 74.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 214.

« Comme Walter Benjamin allait l'exposer dans ses *Thèses sur le concept d'histoire*, en une formule qui révèle à la fois l'influence de Lénine et de Schmitt, toute l'histoire des classes relève d'un état d'urgence [...]»³⁷⁹ » Pour Schmitt, l'essence de toute constitution politique repose sur la possibilité de recourir à une violence dont la légitimité ne proviendrait pas de la souveraineté populaire mais dans la possibilité de nier celle-ci par l'utilisation de la force dans une situation considérée comme un *état d'urgence* pour le pouvoir et l'ordre établi.

L'État se définirait par le *pouvoir exécutif* que par le *pouvoir législatif*, ce qui fait de la justice et du droit des instruments du pouvoir et non pas le fondement ou l'origine d'un ordre culturel ou civilisationnel proprement démocratique. Cependant, cette réalité ne nous semblerait évidente seulement dans des moments de crise politique. Pour Wolfgang Sofsky, dans les sociétés modernes, le droit finit même par se confondre avec la société: « [Le] droit est un procédé de contrôle et de persécution par la société³⁸⁰ ». On confondrait la forme opérationnelle de la violence avec le cadre juridique des sociétés démocratiques en tant que moment décisionnel de la puissance de l'État. Face à cette puissance organisationnelle et systémique de la société, la violence politique serait traitée, par l'idéologie, comme un fait social illégitime et juridiquement condamnée, comme une chose indésirable car étant de l'ordre de l'exception, donc de l'ingouvernable.

Le sujet terroriste, même s'il est le produit de la société, devient un criminel, ennemi de l'humanité. Et ce n'est même plus seulement les actes en tant que tels qui sont criminalisés dans le cadre de la lutte contre le terrorisme mais les intentions des acteurs. Le droit entraînerait ainsi une dépolitisation de l'ennemi en tant que sujet

³⁷⁹Ibid., p. 65.

³⁸⁰ Wolfgang Sofsky, *L'ère de l'épouvante*, op. cit., p. 80. La conscience de la mort à l'origine de l'empathie se transforme, chez Sofsky, en une *peur de la mort* qui vient légitimer le droit. Le droit ne fonctionne pas comme une religion et n'impliquerait aucunement une *foi en sa légitimité*. C'est la *menace de la mort* qui viendrait fonder l'autorité institutionnelle. « Le respect et la peur de la mort sont très étroitement liés dans la connaissance du pouvoir. » Ibid.

porteur d'une altérité, réduit à un phénomène mimétique, une incarnation du Mal. Cependant, cette réalité mimétique fait référence à des rapports asymétriques dont la puissance de l'un serait inattaquable par la violence politique de l'autre. De toute manière, du point de vue de l'idéologie, l'ennemi ne serait plus intime à soi-même mais une négation de sa propre négation. Le sujet de cette violence deviendrait ainsi un élément *étranger* à l'humanité, diabolisé pour devenir l'origine du Mal comme obstacle principal à l'épanouissement des démocraties libérales et du monde civilisationnel dit libre.

Ce chapitre sera divisé en trois sections. Dans un premier temps, nous allons traiter du problème de la crise de l'Autorité dans le monde contemporain. Par la suite, il sera question du biopouvoir qui servira au développement de la puissance systémique. Et finalement, nous allons aborder la question extrajuridique de l'*état d'exception* et des transformations de la guerre dans le cadre de la lutte contre le terrorisme notamment par l'utilisation du drone³⁸¹.

5.2 Crise de l'autorité, de la tradition et de la modernité

L'origine historique de la notion d'autorité se trouve dans la Rome antique. Pour les Romains, elle incarne la fondation sacrée de la cité : « récit fondateur d'une nouvelle légitimité politique³⁸² ». Mais l'origine d'une autorité politique précède la période historique de l'Antiquité romaine. Sans qu'il soit directement question de ce concept dans la Grèce antique, le problème était déjà présent en philosophie depuis l'*Apologie de Socrate*. On peut conceptualiser une forme de crise de l'autorité dès la Grèce antique, dans la « démocratie » athénienne. « Après Socrate, la philosophie se retrouvera, à l'intérieur de la Cité, exilée dans un monde régi par des lois structurelles

³⁸¹ La question de l'état d'exception, par son importance centrale, mériterait davantage de développement conceptuel et historique que ce qui est produit dans cette thèse. Nous reconnaissons le fait que nous faisons que survoler cette thématique. Cette question est certainement l'un des problèmes centraux de la philosophie politique au XX^e siècle.

³⁸² Thierry Hentsch, *Raconter et mourir. Aux sources narratives de l'imaginaire occidentale*, op. cit., p. 76.

qui en sont la négation même³⁸³. » Le problème philosophique que soulève le *deuil de Socrate*, celui d'une autorité juridique qui le condamne à l'exil – lui un homme juste et « sage » – est en fait un « scandale » sur lequel se fonde toute autorité institutionnelle. Socrate devient un « ennemi » du monde commun condamné par les institutions du pouvoir à l'exil, une impossibilité d'être qui le mènera à son suicide.

Déjà dans la Grèce antique, on retrouve différentes formes de violence qui existent toujours à notre époque : tyrannie, guerre (civile), massacre, déportation de masse, esclavagisme, etc. Nous pensons que la question phénoménologique de l'autorité peut s'expliquer parallèlement au problème de la violence sous la forme d'une dialectique entre le pouvoir, en tant que mode de régulation politico-institutionnel, et la société. Par la perspective idéal-typique, nous pouvons conceptualiser les transformations de la violence au niveau des modes de régulation de la société. Par exemple, dans les sociétés mythiques, qui ne connaissent pas l'État, l'autorité symbolique se produit par la parole et non par le respect de lois écrites auxquelles doit se conformer le monde profane. L'autorité est, ontologiquement, davantage culturelle que politique. Pour Alexandre Kojève, toute autorité implique un pouvoir qui résiste au réel en exigeant une obéissance quasi absolue de la société. Cependant, cette description fait référence à une autorité institutionnelle qu'à une autorité symbolique. Si l'autorité est un élément universel, elle doit donc également considérer la forme primitive qu'elle a eue dans les sociétés mythiques définies comme sans pouvoir.

Dans la tradition psychanalytique, la première autorité est celle du père sur la famille. Le meurtre du père représenterait un acte fondateur par lequel se produirait une autorité, celui du chef, comme refondation d'une forme originale, ou évolutive, du pouvoir et de la société. Cependant, il arrive souvent que le meurtre fondateur ne fasse que remplacer une tyrannie par une autre tyrannie et cela, même dans le cadre des révolutions modernes. « Il n'y a donc pas de répétition de l'identique. Chaque

³⁸³ Dario de Facendis, « Deuil pour Socrate », *Société*, Montréal, Été 1990, p. 25.

crime fait renaître un nouveau groupe, même s'il s'agit de la réédition d'un même acte³⁸⁴. » Comme dans le cas des révolutions modernes qui débutent par l'assassinat d'une figure du pouvoir, les religions monothéistes ont également pour récit d'origine l'assassinat de grands hommes. « L'Œdipe est l'élément structural de la civilisation³⁸⁵. » Mais comment alors la figure d'autorité peut-elle précéder le meurtre? En refusant de la réduire aux institutions du pouvoir et en considérant le problème du point de vue de la culture.

La notion d'autorité provient, étymologiquement, du mot *auctoritas* qui signifie le Père comme *auctor* et *agere* comme sujet qui « accroît » et « augmente » l'effet de réalité d'une fondation de la société. « [L']Autorité appartient à celui qui fait changer, et non à celui qui subit le changement : l'Autorité est essentiellement "active" et non passive³⁸⁶. » L'autorité du père trouve ses origines dans le passé qui, par la parole et ses actions, produit une réactualisation des morts dans le présent. Dans les sociétés anthropologiques et même historiques, c'est à travers cette autorité du père que le passé parvient à structurer le présent; la mémoire collective a toujours eu une fonction politique, celui de produire un cadre traditionnel qui vient légitimer le cadre normatif d'un ordre symbolique du monde et/ou les institutions du pouvoir. Avec l'autorité d'un chef, par le recours à un passé mythique, l'acte autoritaire devient une action dans le présent qui a pour horizon de possibilité l'avenir. Cependant, l'autorité, comme idéal, a pour caractéristique l'absence de nécessité de recourir à la contrainte physique, morale, ou la menace. L'autorité ne peut se définir comme le pouvoir, par une violence coercitive malgré le fait que le pouvoir recourt à une autorité. Bref, la question de l'autorité n'est pas réductible à l'État et encore moins, à la violence.

Selon Pierre Clastres, l'autorité dans les sociétés mythiques – où l'on a pu observer la présence d'une chefferie dans une bande sans qu'il soit question d'un État – se

³⁸⁴ Eugène Enriquez, op. cit., p. 65.

³⁸⁵ Ibid., p. 65.

³⁸⁶ Alexandre Kojève, op. cit., p. 57.

caractériserait par trois dimensions distinctes. Dans sa première fonction, qui est d'ordre politique, le Chef est un *faiseur de paix* dans le sens que son autorité devient centrale pour que soit possible un mode de régulation culturel-symbolique de la violence. Il possède l'autorité à l'origine de la *violence réconciliatrice* ritualisée qui intègre la totalité du groupe dans une unanimité produite par la dimension symbolique du meurtre d'un bouc émissaire. Ce premier élément est souvent présenté par l'idéologie comme l'origine d'un ordre culturel. Mais en réalité, il s'agit d'un mode de régulation de la société par la violence qui finira par devenir la fondation d'un pouvoir institutionnel. Par exemple, dans la Rome antique, la fondation de la société est représentée par un meurtre, dans ce cas, celui de Rémus par son frère Romulus : « le mythe romuléen symbolise malencontreusement l'origine fratricide du pouvoir et, avec elle, les luttes intestines³⁸⁷ ». Le prochain élément de l'autorité symbolique dans les sociétés archaïques est certainement ce qui la distingue d'un pouvoir vertical.

Dans un deuxième temps, celui qui détient une autorité doit également être généreux pour éviter tout désir d'appropriation et que son statut, comme figure de distinction, ne devienne un privilège. Il s'agit donc de sociétés qui ne connaissent pas l'économie chrématistique qui se développe durant l'Antiquité et qui se définit par l'accumulation personnelle de la *richesse primitive* (*accumulation primitive*) comme finalité de l'existence. Aristote distinguait la chrématistique, comme phénomène *a-politique* émergent à son époque, de l'économique relié à l'aménagement d'un *oikos* comme *économie naturelle*, c'est-à-dire d'une maisonnée comme administration des richesses familiales et collectives³⁸⁸. Dans les sociétés mythiques, l'autorité est dissociée de la richesse comme possibilité d'accumulation. Ce n'est qu'avec les sociétés historiques que l'accumulation primitive de la richesse devient une finalité qui peut faire disparaître l'autorité pour un pouvoir tyrannique et/ou oligarchique. Et

³⁸⁷ Thierry Hentsch, *Raconter et mourir. Aux sources narratives de l'imaginaire occidentale*, op. cit., p. 72.

³⁸⁸ Aristote, *Les politiques*, trad. Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 1993.

finalement, certainement la dimension principale de toute autorité symbolique, il doit être un bon orateur. Ce dernier élément a été utilisé pour décrire la *figure charismatique* comme modèle type des leaders du monde totalitaire. Mais l'élément oral des figures de l'autoritarisme au XX^e siècle ne serait en fait que la dimension spectacle du phénomène et non une explication des causes de l'émergence du fascisme. La parole est même la chose originelle par laquelle se constitue une autorité symbolique. L'autorité dans les sociétés mythiques a pour principal support le langage comme pouvoir de nommer les choses et le monde. Cependant, à la distinction d'une autorité institutionnelle, ce type de « pouvoir », dans les sociétés mythiques, n'exige aucune obéissance dans le quotidien de ce qui constitue le monde profane. Tout au contraire, l'autorité symbolique dans ce type de société serait *vénérée par son impuissance* dans la quotidienneté.

La parole de leader recèle en elle l'ambiguïté d'être détournée de la fonction de communication immanente au langage. Il est si peu nécessaire au discours du chef d'être écouté que les Indiens ne lui prêtent souvent aucune attention. [Le] discours du chef, en sa solitude, rappelle la parole du poète pour qui les mots sont valeurs encore plus que signes³⁸⁹.

L'autorité symbolique se démarque principalement par la parole. Celui qui deviendra le chef doit donc maîtriser les mots et le langage, celui du pouvoir de créer des métaphores organisées dans un *système symbolique*. Le langage est une forme de « monopole » de la parole qui précède le monopole de la violence. La parole dans les sociétés mythiques n'est pas un pouvoir au sens strict mais une forme de « don » qui a pour caractéristique originale de ne pas être une chose que l'on désire s'approprier comme la richesse par exemple. L'autorité symbolique d'un chef est tout autant crainte que respectée pour ses *pouvoirs surnaturels* : « [Le] seul à pouvoir maîtriser le monde dangereux des esprits et des morts³⁹⁰. » Il détient autant le pouvoir de tuer que

³⁸⁹ Pierre Clastres, *La société contre l'État*, op. cit., p. 41 et 42.

³⁹⁰ Ibid., p. 125.

celui de soigner. Cependant, ce type d'autorité n'est pas sans risque pour l'individu. La société garde une certaine emprise sur le chef dont la vie n'est pas sans risque. « [On] le rend immédiatement responsable de tout événement extraordinaire et très souvent, on le tue, parce qu'on a peur de lui³⁹¹. » Dans des moments de crise de l'autorité, la violence collective peut se retourner, par la pratique du rituel sacrificiel, contre le chef pour ainsi permettre une refondation de l'autorité de la société sur elle-même. Le chef est donc, dans les sociétés mythiques, toujours limité à une dimension symbolique, c'est-à-dire celle de la *domination de la parole* qui doit être reconnue par le groupe. Les mots sont une *force magique* qui procure un *caractère opératoire de la parole* mais qui n'est pas un pouvoir de domination sur le groupe. Bref, l'autorité symbolique est alors, dès l'origine, dans un paradoxe existentiel, celui d'être séparé de la société, par son caractère distinctif, tout en étant dépendant de celle-ci comme produit de l'imaginaire collectif. L'émergence d'une autorité institutionnelle est certainement reliée à une crise de l'autorité symbolique dans les sociétés mythiques. Cependant, ce type d'autorité n'a plus pour principale caractéristique l'autorité du père ou d'un chef sur un groupe, mais celui de la *domination* du maître sur la société.

Dans l'histoire de la pensée philosophique et politique, c'est Alexandre Kojève qui a proposé une synthèse typologique de l'autorité institutionnelle la plus complète. En quoi consiste l'essence de l'autorité, cet élément central qui légitime l'existence du pouvoir, de différents types de régimes politiques et de l'État? Il donne une définition de l'autorité inspirée de la perspective du politique de Machiavel : « La façon dont il faut agir sur l'homme et les hommes afin de pouvoir, soit engendrer une Autorité, soit la maintenir³⁹². » Kojève remarque que la plupart des théories sur l'autorité, par exemple, chez Platon, chez Aristote ou dans la philosophie scolastique, se limiteraient à une *forme pure* de celle-ci. Seule la théorie de Hegel du Maître et de l'Esclave permettrait une première synthèse phénoménologique de l'autorité. Même

³⁹¹ Ibid., p. 126.

³⁹² Alexandre Kojève, op. cit., p. 55.

Marx aurait négligé ce problème – peut-être précisément par ce que le processus de fétichisation de la valeur produit par le capital n'exige aucune autorité?

Selon Kojève, comme dans les autres conceptions de l'autorité, Hegel se limiterait à une seule forme. Il y aurait quatre types d'autorités pures: celui du Père sur son enfant (*Cause* – philosophie scolastique), du Chef sur une bande (*Projet-prévision* – Aristote), du Maître sur son esclave (*Risque* – Hegel), et celui du Juge (*Équité, Justice* – Platon). L'agencement de ces formes pures d'autorités peut produire différentes formes de pouvoir et de régimes politiques. Mais pour Kojève, toute autorité, de par nature, tendrait vers une totalité absolue, de nature divine, qui englobe les quatre formes pures. « [Toute] Autorité réelle est en fait, plus ou moins, “totale”³⁹³. » Cependant, en pratique, aucune autorité ne peut être réellement absolue. « Autrement dit, l'absence (relative) d'un type pur d'Autorité n'annule pas, en fait, l'Autorité d'un autre type, mais l'affaiblit seulement³⁹⁴. » Comme dans le cas qui nous intéresse, c'est-à-dire la violence systémique, les différents types d'autorités peuvent faire défaut à l'« autorité » juridique.

L'autorité du juge se distingue des autres types purs. « L'Éternité s'opposant au Temps, l'Autorité de Juge s'oppose, de par son essence, aux trois autres. Étant donné que l'Autorité de Juge est censée être “reconnue” par toutes les autres “Autorités”[...]»³⁹⁵ Depuis la Révolution française, dans la théorie libérale de la division des pouvoirs, le législatif se distingue de l'exécutif dans un rôle subalterne au gouvernement. Quand il est question d'une autorité juridique, cette idée d'une division du pouvoir devient un mythe qui nous camoufle la nature réelle de la puissance. Comme nous l'avons déjà mentionné, la caractéristique principale de l'autorité judiciaire définie et analysée par Kojève, c'est qu'elle peut se passer de l'autorité du père, donc de la tradition, et n'a pas besoin de recourir à l'autorité du

³⁹³ Ibid., p. 90.

³⁹⁴ Ibid., p. 91.

³⁹⁵ Ibid., p. 154.

chef, à l'origine d'un projet de société par exemple, ou du maître, c'est-à-dire comme mode de domination.

Dans les conceptions libérales du droit, de la morale et des mœurs, l'autorité juridique est caractérisée par sa neutralité politique et imposerait son jugement comme un tiers symbolique. Cependant, comme fait social, l'autorité juridique est productrice d'une norme qui définit le mode de régulation de la société et ne peut être de l'ordre d'une neutralité de fait mais de principe. Notre intérêt pour ce chapitre, est orienté vers le problème que soulève l'autorité juridique quand il est question de recourir à l'état d'exception comme violence qui sort de tout cadre autoritaire et qui, par le fait même, représenterait une dé-symbolisation de la violence et de la mort comme mode d'altérité dans son rapport à l'autre et au monde, un élément essentiel pour conceptualiser la violence systémique comme mode de dépolitisation des rapports ami-ennemi. Cette dé-symbolisation de la réalité, causée par notamment les nouvelles technologies communicationnelles et militaires, a un impact direct sur nos représentations et notre compréhension générale de la violence, de la politique et de l'ennemi. Cette réalité de la violence systémique sera démontrée, à la fin de ce chapitre, par l'exemple de l'utilisation des drones armés qui abolit la possibilité même de l'existence d'un droit de la guerre.

Cette question de l'autorité est centrale pour comprendre la crise politique du monde contemporain. La modernité se caractérise précisément par un déclin de l'autorité traditionnelle. Le monde moderne n'a jamais réellement réussi à reproduire une autorité symbolique aussi efficace que dans les sociétés traditionnelles indépendamment des institutions politiques et du processus de modernisation. Des auteurs tels que Voltaire, Tocqueville, Marx, Durkheim et Simmel, ont tous analysé ces transformations du monde contemporain que Weber a conceptualisé à travers notamment l'idée d'un *désenchantement du monde* et la notion de bureaucratie de l'État. Mais cette question de la bureaucratie de l'État, c'est également celle d'une

crise du lien social produite par une autorité juridique qui devient une justice désincarnée comme dans le roman de Kafka, *Le procès*³⁹⁶. Arendt a bien synthétisé, du point de vue de l'idéologie, le problème de l'autorité en lien avec la question de la liberté.

Le libéralisme, nous l'avons vu, prend la mesure d'un processus par lequel régresse la liberté, tandis que le conservatisme prend la mesure d'un processus d'une régression croissante de l'autorité. [...] [Nous] sommes en fait confrontés à une régression simultanée de la liberté et de l'autorité dans le monde moderne³⁹⁷.

La crise de l'autorité serait davantage reliée au processus de modernisation qu'une conséquence de la modernité politique. Quand il est question de modernisation, pour Zeev Sternhell, nous devons considérer une *autre modernité* et même un autre type de révolution, conservatrice, « fondée sur le culte de tout ce qui distingue et sépare les hommes – l'histoire, la culture, la langue – une culture qui refuse à la raison de façonner la vie des hommes³⁹⁸ ». Une *idéologie de la modernisation* qui vient contredire les idéaux modernes des Lumières d'un universel égalitaire en produisant une *autre philosophie de l'histoire*, selon l'expression du philosophe allemand Herder, contre l'influence de la philosophie politique des Lumières du XVIII^e siècle provenant de la France³⁹⁹. En fait, il s'agit de tout le débat entre le particularisme et l'universalisme.

³⁹⁶ « La puissance de la machine qui s'empare de K., et qui le tue n'est rien d'autre que l'apparence de la nécessité qui peut se concrétiser grâce à l'administration des hommes pour la nécessité. » Hannah Arendt, « Franz Kafka », dans *La philosophie de l'existence et autres essais*, trad. Martin Ziegler, Paris, Payot, 2000, p. 88.

³⁹⁷ Hannah Arendt, *La crise de la culture*, op. cit., p. 132 et 133.

³⁹⁸ Zeev Sternhell, *Les anti-Lumières. Du XVIII^e siècle à la guerre froide*, Paris, Fayard, 2006, p. 14.

³⁹⁹ « Pour Herder, l'homme est ce qu'on fait de lui ses ancêtres, la « glèbe » (*Edscholle*) où ils ont enterrés et où lui-même est venu au monde; ce ne sont pas les bonnes institutions et les bonnes lois qui pétrissent les hommes, ce n'est pas la politique qui les façonne : la politique est extérieure à l'homme, la culture constitue son essence. » Ibid., p. 17.

En France, le positivisme d'Auguste Comte va reprendre ces idées d'une autre modernité qui viennent contredire les principes universels des Lumières. « [La] politique, fille de la biologie, enferme [...] des lois précises antérieures et supérieures aux volontés des hommes : c'est par rapport à ces lois naturelles que les législations doivent être jugées⁴⁰⁰. » On tente de résoudre la crise de la tradition par l'idéologie de modernisation qui s'impose comme un processus évolutif et une transcendance naturelle, une philosophie de la fin de l'histoire qui considère les sociétés anthropologiques précapitalistes, comme l'enfance de l'humanité. Le positivisme, qui accompagne l'émergence de la sociologie en tant que discipline, serait donc, dès ses origines, de l'ordre d'une science normative qui déterminerait une conception d'un monde naturel par lequel nous pouvons déduire l'évolution de la société comme un progrès civilisationnel, une conception qui est, par l'économie capitaliste, défendue tant par le néo-libéralisme et le néo-conservatisme, une forme de fatalité civilisationnelle mondialisée.

5.3 Puissance et violence systémique, débats et enjeux théoriques

Le progrès technique dans le monde de la production capitaliste lui-même tend à rendre la réalité du pouvoir anonyme⁴⁰¹.

[Au] lieu de la structure du pouvoir habituelle, publique et symbolique, soutenu par un réseau invisible d'appareils, nous avons dans ce cas une structure publique du pouvoir qui se traite elle-même comme un corps caché, secret et anonyme⁴⁰².

La notion de *biopouvoir* est devenue centrale dans les sciences sociales pour définir la transformation de la gouvernance de l'État et le type de mode de régulation institutionnel qui prédomine dans le monde contemporain, un concept popularisé par

⁴⁰⁰ August Comte, cité par Ibid., p. 436.

⁴⁰¹ Régis Debray, op. cit., p. 458.

⁴⁰² Slavoj Žižek, *Vous avez dit totalitarisme? Cinq interventions sur les (més) usages d'une notion*, op. cit., p. 117.

Michel Foucault dans les années 70. L'objectif de ce dernier était de produire une « étude de la rationalisation de la pratique gouvernementale dans l'exercice de la souveraineté politique⁴⁰³. » Cependant, son intention n'était pas de développer un cadre théorique sur le sujet mais plutôt une analyse descriptive – et même historique – du phénomène. « [C']est d'avancer moins vers une “ théorie ” du pouvoir que vers une analytique du pouvoir [...]»⁴⁰⁴. Le pouvoir moderne se caractériserait par une surveillance et un « contrôle » accrus des « activités » humaines tant dans l'espace et le temps, ainsi qu'institutionnellement et juridiquement; un idéal de surveillance constante de ladite « réalité » produit par l'idéologie à l'aide de la techno-science et de l'informatique. Cependant, ce pouvoir a pour particularité de ne plus être de l'ordre d'une domination classique, du type maître-esclave par exemple –donc d'une violence institutionnelle – mais d'un *adoucissement* de sa pratique. « [Chez] Foucault le pouvoir n'est pas le mal et ne peut être assimilé à la catégorie de la domination ou encore moins à celle, négative, de la violence⁴⁰⁵. » C'est dire que dans les démocraties libérales, toujours d'un point de vue idéal, le pouvoir n'instituerait plus de relation asymétrique comme rapport de domination institutionnalisé qui recourt à la *force* comme dans les sociétés traditionnelles et modernes.

Dans la sociologie dialectique de Freitag, on va aborder la question autrement. « [La] sociologie dialectique considère le pouvoir comme condition de l'autonomie individuelle et s'oppose ainsi à la métaphysique libérale, tant de droite que de gauche, qui ne voit dans le pouvoir qu'une limitation extérieure de la liberté⁴⁰⁶. » Cette perspective du pouvoir, post-mai 68, sera remise en question par plusieurs intellectuels qui se sont intéressés à l'histoire des idées politiques, mais également, à

⁴⁰³ Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*, Paris, Gallimard-Seuil, 2004, p. 4.

⁴⁰⁴ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité. 1. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 109.

⁴⁰⁵ Daniel Defert, « La violence entre pouvoirs et interprétations dans les œuvres de Michel Foucault », dans Françoise Héritier, *De la violence I*, op. cit., p. 94.

⁴⁰⁶ Jean-François Filion, *Sociologie dialectique. Introduction à l'œuvre de Michel Freitag*, Montréal, Éditions Nota bene, 2006, p. 197.

la question de la violence (Freitag, Žižek, Le Goff, Debray, Debord, Châtelet, Bourdieu, Michéa, etc.).

Pour Žižek, par exemple, l'analyse qui est le plus souvent produite sur le sujet aurait pour objectif de légitimer les démocraties libérales tout en produisant une dépolitisation des débats, donc des idées politiques⁴⁰⁷. « [Le] lieu vide de la démocratie et le discours de plénitude totalitaire sont strictement corrélatifs [...] »⁴⁰⁸ Le recours au concept de « totalitarisme » est évidemment à interpréter dans un autre sens que ce qui a été véhiculé comme idéologie dominante sur le sujet, par le néo-conservatisme politique, depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale. Nous devons considérer, à la suite de l'œuvre d'Arendt, que les plus graves dangers du totalitarisme ne peuvent être stéréotypés par l'expérience nazie ou stalinienne car la *banalité du mal* finit par se confondre avec la monstruosité du monde de la bureaucratie, mais également de la technique (Heidegger, Anders, Freitag, etc.).

Si la civilisation moderne encourage l'homme à rester prisonnier de lui-même, si elle exige un tel enfermement, elle finira par se détruire, comme le prédit sombrement Einstein : l'appauvrissement spirituel de l'homme – la trahison envers la transcendance – va de pair avec un accroissement considérable de ses capacités techniques⁴⁰⁹.

C'est par l'idée d'une crise de la transcendance reliée à l'hypothèse d'une *crise de la culture* que l'idéologie prend un rôle central dans la transformation du pouvoir en puissance. Après la Seconde Guerre de Trente ans (1914-1945), l'idéologie anti-

⁴⁰⁷Žižek dénombre quatre formes de dépolitisation. Il y a l'*ultra politique* dans laquelle la société est conçue comme un tout organique organisé par le *modèle de la guerre*, par exemple le fascisme. Par la suite, l'*archi-politique* qui conçoit la société comme un corps dont la politique consisterait à un *modèle médical*, par exemple l'analyse foucauldienne. Troisièmement, le *para-politique* qui consiste à une forme de *compétition agonistique* dont le modèle serait un *événement sportif*. Et finalement le *post-politique* qui doit être conçu comme un « modèle de la négociation commerciale et du compromis stratégique », par exemple le néolibéralisme économique. Slavoj Žižek, *Plaidoyer en faveur de l'intolérance*, trad. Frédéric Joly, Paris, Climats, 2004, p. 38.

⁴⁰⁸Slavoj Žižek, *Irak : Le chaudron cassé*, op. cit., p. 124.

⁴⁰⁹Rüdiger Safranski, *Le Mal ou le théâtre de la liberté*, op. cit., p. 56.

Lumières (conservatrice), suite à l'échec relatif du fascisme en Europe, va s'accommoder du libéralisme pour poursuivre sa lutte contre le communisme, ce qui n'est pas une contradiction en soi par le fait même que son opposition au libéralisme n'était pas dirigée contre le monde industriel et le développement du capitalisme. Le nazisme, dont la conception de l'ennemi originel n'est pas orientée vers un antisémitisme extrême mais contre le communisme, a eu, notamment lors de sa prise du pouvoir, l'appui politique des conservateurs et du secteur industriel de l'économie allemande. Bref, le conservatisme dans l'histoire s'est toujours accommodé des régimes tyranniques qui développaient une politique de contrôle de la masse contre les mouvements politiques. Il est donc paradoxal, et même une *farce*, de voir le néo-conservatisme dénoncer la tyrannie au nom des démocraties-marchés.

Pour comprendre autant le néo-libéralisme économique que le néo-conservatisme politique dans le contexte de la globalisation économique, il ne faut pas espérer trouver une cohérence dans une forme d'idéologie particulière malgré la prédominance de certaines approches dans l'histoire des idées. Et de fait, l'idéologie dominante se trouve un peu partout dans l'échiquier politique par l'adhésion à un consensus politique sur la « nécessité » même des démocraties-marchés. Une politique dite de « gauche », comme les socialistes en France par exemple, ne se réfère plus à aucun point de vue radical ou critique. Ce compromis politique n'aura pas seulement lieu à droite de l'échiquier politique. Il n'y a pas seulement le conservatisme qui va se « convertir » aux valeurs du néo-libéralisme dans la seconde moitié du XX^e siècle. Depuis les années 70-80, le *post-gauchisme*⁴¹⁰ (chez Michéa, la

⁴¹⁰Le post-gauchisme est une idéologie contemporaine d'une *Contre-Réforme libérale* qui passe d'un optimisme « libertaire » à un cynisme « libertarien ». Le principal objectif est de restructurer l'État-providence à partir d'un discours idéologique au service de l'économie-politique. Les sociétés postmodernes produisent une classe moyenne aisée quasi-homogène qui veut *jouir de la Fin de l'histoire* par un appui inconditionnel aux démocraties-marchés. Cet appui politique à l'idéologie se concrétise par notamment l'adoption d'un mode de vie qui tend à s'universaliser sans toutefois se généraliser par le fait même qu'il s'agit davantage d'une dépolitisation de la société que d'un idéal d'un monde égalitaire et universel. Mais dans la pratique concrète du pouvoir, la *Réforme néolibérale* exigerait des fonctionnaires et des hommes politiques qu'ils agissent comme des *mercenaires zélés*.

*double pensée*⁴¹¹) va défendre le processus de modernisation des sociétés comme seule forme possible d'un devenir pour l'humanité qui serait débarrassée de la tyrannie. « Par un curieux chassé-croisé, les thèmes issus de Mai 68 vont s'intégrer à l'idéologie de la modernisation⁴¹². » La démonstration en est que toute réforme politique ou modernisation de quelque chose sont présentées comme de nature « révolutionnaire » sans que soit remis en question la stratification de la société. « L'alliance de l'industrie, de la technologie et de l'organisation capitaliste conduit, en Angleterre et dans une partie du continent américain, au triomphe de la révolution technique⁴¹³. » Mais pour l'idéologie dominante *post-totalitaire*, il y aurait une dichotomie essentielle entre les régimes tyranniques, par exemple le nazisme ou le communisme, et les démocraties libérales qui ne permettent plus aucune remise en question de l'idée d'un progrès technique et civilisationnel.

Selon Gilles Châtelet, la culture idéologique consensuelle dans les démocraties-marchés serait axée sur la *crainte* (de l'avenir), *l'envie* (du présent) et le *conformisme* (politique et culturel). Il est question en France par cette idéologie post-gauchiste, depuis les années 80, d'une *déroute de l'intelligentsia française*. Cette déroute fait suite aux années 60-70 qui ont été caractérisés, au plan intellectuel, par un *navfrage du matérialisme dialectique* qui a ouvert la voie au *nietzshéisme*. Gilles Châtelet, *Vivre et penser comme des porcs. De l'incitation à l'envie et à l'ennui dans les démocraties-marchés*, Paris, Gallimard. Voir également à ce sujet l'ouvrage de François Cusset, *La décennie. Le grand cauchemar des années 80*, Paris, La Découverte, 2008.

⁴¹¹Le libéralisme, dès ses origines, est constitué de deux discours : l'un *économiquement correct*, qui satisfait la droite, et le *politiquement correct* qui va chercher la faveur de la gauche. C'est ce que nomme Michéa par la *double pensée*. Entre ces deux idéologies, au niveau de la gouvernance, il n'y a pas de contradiction normative. À l'origine, l'idéal philosophique de cette modernisation provient d'une volonté de mettre fin aux guerres de religions et civiles qui sévissaient en Europe aux XVI^e et XVII^e siècles par une *société axiologiquement neutre*. C'est ce projet politique que l'on retrouve dans la création des Traités de Westphalie qui donne lieu au droit international. Une idéologie qui produira progressivement un *imaginaire politique moderne* sous la forme d'un consensus philosophique sur les démocraties-marchés : le libéralisme. Ce consensus politique se construit par l'idéal philosophique qu'aucune métaphysique religieuse ne doit être à l'origine d'un régime politique. La double pensée instrumentalise l'idée d'une société laïque d'essence « neutre » et universaliste : « [Le] problème théologico-politique ne pourrait être résolu que si chacun acceptait de se soumettre aux seules exigences de la « Raison d'État » [...] le véritable point de départ de la modernité européenne (et, à ce titre, l'origine le plus lointain du projet libéral). » Jean-Claude Michéa, *La double pensée. Retour sur la question libérale*, op. cit., p. 59.

⁴¹²Jean-Pierre Le Goff, op. cit., p. 115.

⁴¹³Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, trad. Erika Abrams, Paris, Verdier, 1999, p. 115.

L'ensemble en sommes est très cohérent : morale antitotalitarisme, antimarxisme politique, invocation constante du « réalisme », retour d'une droite d'idées, critique de toute critique, nouvelle religion de la démocratie⁴¹⁴.

Labarbarie douce, telle que Le Goff nomme l'état actuel de la gouvernance des sociétés dans les démocraties libérales, représenterait « un curieux mélange entre l'héritage impossible de Mai 68, l'idéologie libérale et une modernisation qui tourne à vide⁴¹⁵. » Même si la contestation de Mai 68 s'inspire d'une longue tradition, celle-ci est « subvertit de l'intérieur et le fait basculer [l'héritage critique] vers une déconstruction radicale⁴¹⁶ ». Par la critique des différentes formes de l'autorité, on dépolitise le problème du pouvoir sans pour autant développer une analyse conceptuelle de la logique organisationnelle et systémique des sociétés capitalistes. « [L']idée de justice sociale et d'égalité verse dans l'égalitarisme, la critique de l'État et du capitalisme se transforme en une fantasmagorie de la répression, du pouvoir et du fascisme⁴¹⁷. » Dans ce sens, notre conception des transformations du pouvoir va se distinguer de l'approche du *biopouvoir* beaucoup trop axée sur le problème de la gouvernance comme gestion paternaliste des affaires économiques et sociales.

Par la question de la régulation et des modes de reproduction de la société, il ne s'agit plus d'un pouvoir au sens d'une autorité souveraine mais un problème de la puissance comme type de violence qui élimine toute forme de rapport d'altérité symbolique au monde. Nous devons aborder la question par la *biopolitique* qui développe une perspective critique de la réalité contemporaine. La perspective du biopouvoir ne semble pas être en position de déduire ce qui est enjeu dans la complexité de la domination produit par le cadre juridique des démocraties libérales au-delà de l'idée

⁴¹⁴François Cusset, op. cit., p. 30.

⁴¹⁵Jean-Pierre Le Goff, op. cit, p. 117.

⁴¹⁶Ibid., p. 123.

⁴¹⁷Ibid., p. 123.

d'une normalisation de la société. « La violence impliquée dans le rapport de domination est la *violence conditionnelle*, et non actuelle⁴¹⁸. » Pour Freitag, il serait faux de penser que les sociétés contemporaines fonctionneraient simplement sur la base d'un *libre consentement*. Bref, la notion de biopolitique, notamment conceptualisé par Alain Brossat, développe un autre type de compréhension théorique de la violence politique que l'approche du biopouvoir en tant que mode de gouvernance et de pacification (ou de neutralisation politique donc de dépolitisation) des rapports sociaux.

Pour l'idéologie, le biopouvoir semble produire une humanité qui donne lieu à une forme de régulation de la société qui neutraliserait le potentiel d'agressivité des acteurs à se diriger vers la violence politique et le terrorisme. Cette perspective n'est pas complètement fautive du point de vue des démocraties. Mais ce type d'analyse a le principal défaut de ne pas considérer la situation post-coloniale comme terroir du terrorisme nourri par le contexte géo-politique de la globalisation. En conséquence, il devient impossible de conceptualiser les enjeux civilisationnels liés au nouveau mode de régulation relié à la violence systémique.

La notion de « totalitarisme » a toujours été une notion idéologique au service de l'opération complexe visant à « neutraliser les radicaux libres », à garantir l'hégémonie libéral-démocrate, et à dénoncer la critique de gauche de la démocratie libérale en le représentant comme le pendant, le double de la dictature fasciste de droite⁴¹⁹.

L'idée d'un monde « post-totalitaire », chez Le Goff, est conceptualisée non pas comme une fin de l'histoire mais un « processus de déshumanisation et de désagrégation⁴²⁰ » de la condition humaine. La barbarie, dont il est question chez Le

⁴¹⁸ Michel Freitag, *Dialectique et société 2. Culture, pouvoir, contrôle. Les modes de reproduction formels de la société*, op. cit., p. 173.

⁴¹⁹ Slavoj Žižek, *Vous avez dit totalitarisme? Cinq interventions sur les (més) usages d'une notion*, Paris, Éditions Amsterdam, 2004, p. 13.

⁴²⁰ Jean-Pierre Le Goff, op. cit., p. 175.

Goff, n'est pas reliée à l'idée d'une violence archaïque ou même avec celle d'une *violence pure*. Pour comprendre ces changements dans le mode de régulation des sociétés, nous devons éviter de focaliser notre attention sur les « totalitarismes » d'un passé récent que Freitag considère comme une forme archaïque par rapport à ce qui se produit dans la postmodernité. Cependant, la barbarie que dénonce Le Goff ne serait en fait qu'un élément de la crise du monde contemporain. La nouveauté anthropologique reliée à la crise des représentations de la violence systémique ne se situerait pas à ce niveau. Cette forme de barbarie de démocraties libérales était déjà présente dans la Rome antique. « L'existence d'une autre figure de la barbarie, différente de la violence et de la cruauté n'est pas, à vrai dire, une idée nouvelle⁴²¹. » La barbarie peut prendre deux formes distinctes chez les Romains, soit la *feritas* comme acte de destruction provoquée par la colère ou soit la *vacuité* qui représente une *stérilité vide*.

Pour développer une compréhension de la violence systémique nous devons nous intéresser à une sociologie de la guerre. « La guerre représente à la fois la plus grande entreprise de la civilisation industrielle, le produit et l'instrument d'une mobilisation totale⁴²². » Mais la violence systémique n'est plus une guerre au sens classique ou traditionnel de la chose, c'est-à-dire un conflit entre deux organisations militaires professionnelles dont les rapports d'altérités sont intégrés dans un cadre juridique qui normalise ce type de violence notamment en la décriminalisant. La violence systémique, à la distinction des conflits militaires traditionnels, implique des rapports de force asymétriques, une réalité de la puissance qui a pour objectif de reproduire les inégalités économiques qui déterminent les conditions d'existence structurées par la réalité géopolitique mondiale dans un monde postcolonial.

On entend dire que la science est maintenant soumise à des impératifs de rentabilité économique; cela a toujours été vrai. Ce qui est nouveau, c'est que

⁴²¹Ibid., p. 186.

⁴²² Ernst Jünger cité par Paul Ricoeur, « Préface » dans Jan Patočka, op. cit. p. 16.

l'économie en soit est venue à faire ouvertement la guerre aux humains; non plus seulement aux possibilités de leur vie, mais aussi à celle de leur survie⁴²³.

5.4 Perspective historique sur la dépolitisation de la violence

Cette violence systémique, comme nous l'avons mentionné tout le long de cette thèse, a lieu dans le contexte d'une dépolitisation des enjeux de l'économie-politique qui nous sont présentés, par l'idéologie néo-libérale, comme de l'ordre naturel d'une « nécessité » technique, historique et civilisationnelle. Mais cette dépolitisation de la réalité n'a pas lieu seulement au niveau de l'économie-politique, c'est-à-dire dans le temps présent. Le phénomène concerne également la question de la mémoire comme interprétation de l'histoire, notamment développée par le révisionnisme historique qui caractérise l'idéologie néo-conservatrice. La mémoire comme rapport au passé, c'est-à-dire qui joue le même rôle que le mythe, devient un instrument politique et même le vecteur d'une *nouvelle religion civique* en Occident. « Le pouvoir, l'écriture et le culte, voilà les remparts les plus solides contre l'oubli⁴²⁴. » Mais est-ce vraiment ce qui se passe quand il est question d'une *instrumentalisation de la mémoire*? Par exemple, au plan d'une mémoire comme enjeu politique, les Noirs et les Amérindiens reçoivent très peu d'intérêt aux États-Unis et en Occident en général par rapport à l'Holocauste. « Au silence sur les Black Holocauste et sur l'Américain Holocauste, correspond la transformation en bagatelle de l'Holocauste juif [...]»⁴²⁵ Le devoir de mémoire ne doit pas nous rendre aveugles collectivement sur certaines violences des derniers siècles qui ont structuré le monde d'aujourd'hui, ce qui viendrait nuire grandement à notre compréhension de la violence contemporaine.

⁴²³ Guy Debord, op. cit., p. 58.

⁴²⁴ Wolfgang Sofsky, *L'ère de l'épouvante*, op. cit., p. 225.

⁴²⁵ Domenico Losurdo, *Le révisionnisme en histoire. Problèmes et mythes*, trad. Jean-Michel Goux, Paris, Albin Michel, 2006, p. 278. Cette perspective est également développée par Norman G. Finkelstein dont la mère, en tant que juive, avait connu les camps nazis. « Devant les souffrances des Afro-Américains des Vietnamiens et des Palestiniens, le credo de ma mère a toujours été : nous sommes tous des victimes de l'holocauste. » Norman G. Finkelstein, *L'industrie de l'Holocauste réflexions sur l'exploitation de la souffrance des Juifs*, trad. Eric Hazan, La fabrique, Paris, 2001, p. 13.

Cette mémoire s'effectue également par le choix des mots pour nommer les événements. Dans l'historiographie du XX^e siècle, qui sera produite notamment aux États-Unis, on va se référer davantage au concept de « totalitarisme » que celui de « fascisme » pour expliquer la barbarie de cette époque, un choix sémantique central dans l'interprétation de la crise politique qui caractérise la Seconde Guerre de Trente ans et par la suite, la Guerre froide contre l'ennemi communiste. « Le déplacement du comparatisme historique du rapport entre le fascisme italien et le nazisme au rapport entre le nazisme et le communisme [...]»⁴²⁶. Selon Marc Ferro, le totalitarisme en tant que concept est plus descriptif qu'explicatif. L'analyse comparée, pour le révisionnisme historique, fonctionne comme le phénomène mimétique : la conception des différentes formes de fascistes (et en particulier le nazisme) est mise en parallèle avec le communisme comme s'il était question de frères ennemis. L'interprétation idéologique du totalitarisme, dans le cadre du révisionnisme historique, ne peut produire une théorie cohérente au niveau des faits et des événements, et de ce qui est enjeu dans la crise du monde moderne : les différentes formes de fascismes par le nationalisme ethnique comme *matrice* de la crise de la modernité causée par le phénomène de la guerre.

Là, le nationalisme réapparut non pas comme un substitut édulcoré de la révolution sociale, mais comme la mobilisation d'anciens officiers et de civils de l'ensemble des classes moyennes, en vue de la contre-révolution. Il réapparut en tant que matrice du fascisme⁴²⁷.

Le totalitarisme – conceptualisé comme phénomène de totalisation systémique de la réalité que par la violence politique – produit un autre type d'historiographie orienté vers l'étude de l'impérialisme et le phénomène de la guerre. « La guerre transforme

⁴²⁶ Enzo Traverso, *Le passé, modes d'emploi : histoire, mémoire, politique*, Paris, La fabrique, 2005, p. 104.

⁴²⁷ Eric Hobsbawm, *Nation et nationalisme depuis 1780*, Paris, Gallimard, 1992, p. 241.

en brute une société qui croyait que l'avenir appartenait au progrès⁴²⁸. » Le problème politique de cette crise de la modernité ne se situe pas au niveau des idéologies dites « totalitaires » ou dans la nature de certains régimes politiques tyranniques qui définit le totalitarisme archaïque, mais dans le choix entre la révolution (comme mode de régulation moderne) ou la guerre (comme mode de régulation postmoderne), une dialectique sur les types politiques de la violence et de leur dynamique comme processus civilisationnel. « La défaite a permis l'éclosion de la révolution russe, tandis que les aléas de la politique étrangère, de la diplomatie et de la guerre ont façonné et radicalisé notablement les révolutions française et russe⁴²⁹. » La violence dans le cadre d'une révolution est donc tributaire de la réalité politique internationale et de la guerre.

Pour Arno J. Mayer, la terreur, durant la révolution, est causée par une guerre civile provoquée par une contre-révolution et une menace militaire extérieure et non par la nature même du phénomène révolutionnaire. Un peu comme la violence de type culturel dans le cadre des rituels sacrificiels, la violence révolutionnaire (ou la terreur institutionnelle) a pour objectif de maîtriser le potentiel de violence destructrice dans la société – tout le contraire de la *guerre totale*. Ainsi depuis 1945, selon Mayer, l'historiographie dominante a négligé le lien complexe et fondamental entre la révolution et la guerre dans l'explication de la terreur et de la violence. Il est difficile de conceptualiser la violence, la terreur et la guerre – et par le fait même le phénomène totalitaire – comme une conséquence de la révolution par laquelle le fascisme ne deviendrait qu'une simple réaction. Selon Hobsbawm, c'est oublié l'intentionnalité même d'un sujet moderne de la révolution de ce que Marx a synthétisé dans *L'Idéologie allemande*: « Les philosophes n'ont fait qu'interpréter,

⁴²⁸ Marc Ferro, « Introduction. Nazisme et communisme les limites d'une comparaison », dans Marc Ferro (dir.), *Nazisme et communisme. Deux régimes dans le siècle*, Paris, Hachette, 1999, p. 14.

⁴²⁹ Arno J. Mayer, op. cit., p. 449.

diversement le monde, ce qui importe, c'est de le transformer⁴³⁰. » Ces transformations sont de l'ordre du politique et non pas d'essence systémique comme la guerre.

La Révolution française a permis aux *hommes* de prendre conscience du fait qu'ils peuvent changer le sens de l'histoire, leur offrant, soit dit en passant, ce qui reste à ce jour le slogan le plus puissant jamais formulé en faveur de la démocratie : Liberté, égalité, fraternité⁴³¹.

Mais quel est l'objectif idéologique, selon Enzo Traverso, de relativiser l'impact du fascisme dans l'histoire européenne et d'une comparaison par similitude entre ennemis naturels que sont le communisme et le nazisme? « [Un] clivage radical entre fascisme et nazisme afin de réhabiliter le fascisme et de criminaliser l'antifascisme⁴³². » La réhabilitation du fascisme démontre le caractère idéologique de cette interprétation sur la nature du totalitarisme qui condamne comme illégitime toute forme de violence politique (et anticoloniale) sans développer d'analyse sur la conjoncture particulière de chacune de ces violences collectives, comme si elles répondaient toujours à la même structure mimétique psychotique que l'on tente d'associer à la figure du terrorisme.

Ce type d'analyse a pour principale conséquence de détourner notre intérêt d'éléments explicatifs du phénomène totalitaire. « On comprend pourquoi certains des adeptes de la théorie totalitaire ne s'interrogent pas sur les racines impérialistes du nazisme : cela empêcherait de faire du régime soviétique l'étalon des crimes du

⁴³⁰ Karl Marx, Friedrich Engels, *L'idéologie allemande*, trad. Renée Cartelle et Jacques Milhau, Paris, Éditions sociales, p. 27.

⁴³¹ Eric J. Hobsbawm, *Aux armes, historiens. Deux siècles d'histoire de la Révolution française*, Op. cit., p. 122.

⁴³² Enzo Traverso, *Le passé, modes d'emploi : histoire, mémoire, politique*, Paris, La fabrique, 2005, p. 106.

XX^e siècle⁴³³. » En évitant de problématiser l'impact de l'industrialisation et de la modernisation sur les sociétés, suite au développement du capitalisme, ainsi que celui de l'impérialisme sur le monde colonial, le fascisme devient une simple réaction à la crise de la modernité politique dont la cause se trouverait dans la folie sanguinaire de la violence révolutionnaire dont le terrorisme contemporain aurait hérité.

Cette crise politique du monde moderne est interprétée par l'idéologie comme la principale conséquence des mouvements de masse et de la violence collective génériquement totalitaire et dont bénéficierait la violence révolutionnaire. En fait, ce type de perspective serait une forme de manipulation des faits historiques : « [Un] *topos* actuel qui utilise la comparaison non pas sur le plan historique mais sur un plan politico-mémoriel, qui met en avant, à des fins essentiellement idéologiques [...] »⁴³⁴ » Une perspective sur les masses que Žižek, à l'instar de Ferro et de Rousso, remet en question. « [Ces] performances de masse non seulement ne sont pas fascistes en elles-mêmes – elles ne sont certes pas non plus « neutres » [...] c'est le nazisme qui les a volées au mouvement des travailleurs [...] »⁴³⁵ » Les Révolutions française et d'Octobre sont mises en parallèle avec le III^e Reich, condamnées comme des dérives totalitaires.

Le communisme et le nazisme sont interprétés comme deux variantes similaires du totalitarisme. Le stalinisme serait ainsi qu'une dérive du communisme. « [La] contrepartie du nazisme n'est pas le " stalinisme " mais " communisme " »⁴³⁶. » Et cette violence du communisme aurait pour origine historique la Terreur jacobine comme principale cause du fascisme et du terrorisme contemporain. Mais nous pouvons nous

⁴³³ Marc Ferro, « Introduction. Nazisme et communisme les limites d'une comparaison », dans Marc Ferro (dir.), *Nazisme et communisme. Deux régimes dans le siècle*, op. cit., p. 22.

⁴³⁴ Henry Rousso, « La légitimité d'une comparaison empirique », dans Henry Rousso (dir.), *Stalinisme et nazisme. Histoire et mémoire comparée*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1999, p. 19.

⁴³⁵ Slavoj Žižek, *Bienvenue dans le désert du réel*, trad. François Théron, Paris, Flammarion, 2005, p. 118.

⁴³⁶ Richard Pipes, *Holocaust and Genocide Studies*, vol. 13, no 1, printemps 1999, p. 117-119. Cité dans Henry Rousso, op. cit., p. 21.

demander quel est le lien entre la violence de masse, une révolte, la terreur jacobine qui est une violence de type institutionnel et le terrorisme? On condamne la violence révolutionnaire comme de la « Terreur » sans jamais remettre en question la logique systémique d'un phénomène tel que l'impérialisme ou la guerre. En opposition à un tel type d'analyse, nous pouvons conceptualiser la révolution comme un phénomène pouvant parfois être une conséquence de la guerre (Révolution d'Octobre) – militaire ou civile – et non l'inverse, c'est-à-dire sa principale cause. Dans ce sens, le nazisme s'inscrit comme conséquence de l'évolution de l'histoire de l'Europe moderne au contraire des Révolutions française et russe comme phénomène dialectique qui définit le politique.

Or le nazisme ne se réduit toujours pas au rejet de la modernité politique et aux anti-Lumières : sa vision du monde intégrait aussi une idée de la science et de la technique qui n'avait rien d'archaïque et qui trouvait de nombreux points de contact avec la culture de l'Europe libérale du XIX^e siècle [...] l'ancrage profond du nazisme, de sa violence et de ses génocides, dans l'histoire de l'Occident, dans l'Europe du capitalisme industriel, du colonialisme, de l'impérialisme, de l'essor des sciences et des techniques modernes, dans l'Europe de l'eugénisme, du darwinisme social, bref l'Europe du « long » XIX^e siècle⁴³⁷.

Pour l'historien Eric J. Hobsbawm, la révolution industrielle est une période de l'histoire dans laquelle ont lieu des guerres constantes quasi ininterrompues. Les massacres à l'intérieur même de l'Europe et également à l'extérieur, avec les guerres coloniales, entraîneront le monde dans une *mutation de l'histoire humaine*. Dans son introduction pour décrire *L'Ère des révolutions*, Hobsbawm donne un brillant résumé de cette dialectique historique entre la révolution industrielle comme processus de modernisation des sociétés avec la modernité politique qui tente de trouver une alternative au pouvoir tyrannique du monde traditionnel et à la déroute civilisationnelle de l'ère du progrès. Cette dialectique, d'un point de vue

⁴³⁷ Enzo Traverso, *La violence nazie. Une généalogie européenne*, Paris, La fabrique, 2002, p. 23.

sociologique, donne lieu à deux modes de régulation de la société, l'un *politico-institutionnel*, qui implique une prise en charge politique du devenir des sociétés, et l'autre, *opérationnel-décisionnel*, qui caractérise l'évolution des sociétés capitalistes comme mode de reproduction systémique des sociétés. « La période historique qui commence avec la construction de la première usine du monde moderne dans le Lancashire et avec la Révolution française de 1789 s'achève avec la construction du premier réseau de chemins de fer et avec la publication du *Manifeste Communiste*⁴³⁸. » C'est seulement dans la deuxième moitié du XIX^e siècle que l'on peut observer un arrêt des conflits militaires en Europe, préférant les territoires d'outre-mer comme lieu pour régler les divergents entre empires. Alors, comment expliquer que cette période de paix relative et de développement industriel a mené à la catastrophe qu'est la Première Guerre mondiale? « Ceux qui avaient construit les machines de guerre et en actionnaient les commandes les virent soudain se mettre en marche avec stupeur et incrédulité⁴³⁹. » Le mode opératoire de la production du monde matériel relié à la révolution industrielle analysé par Marx n'est pas étranger à la violence systémique reliée au mode organisationnel des sociétés capitalistes.

Ce n'est pas un hasard si le révisionnisme historique se produit dans trois pays qui ont été les premiers lieux du développement industriel, c'est-à-dire la Grande-Bretagne, la France et les États-Unis. Pour le révisionnisme historique qui se développe notamment aux États-Unis, la Révolution américaine se distinguerait des autres révolutions et par conséquent, elle n'est jamais considérée quand il est question du totalitarisme : la question de l'esclavagisme par exemple est évacuée, ce qui permet par le fait même d'éviter de considérer le rôle qu'ont eu le colonialisme et l'impérialisme dans l'histoire et l'évolution de l'Amérique. L'expérience révolutionnaire depuis 1789 et le communisme, au lendemain de 1917, deviendraient

⁴³⁸ Eric J. Hobsbawm, *L'Ère des révolutions*, dir. Jean Chevalier, Bruxelles, Éditions complexe, 2000, p. 13.

⁴³⁹ Eric J. Hobsbawm, *L'Ère des empires*, trad. Jacqueline Carnaud et Jacqueline Lahana, Paris, Fayard, 1987, p. 389.

une démonstration de la dimension totalitaire du politique, une analyse révisionniste qui se développe dans un contexte historique particulier. Après la Seconde Guerre mondiale, les États-Unis ont pour volonté politique d'imposer sa suprématie militaire au plan international et dans ce contexte, l'Union soviétique ne peut que devenir un ennemi naturel.

Le révisionnisme historique anti-Lumières déduit des analogies entre la pensée de Rousseau, Robespierre et la Révolution française comme de l'ordre d'une Grande Terreur sans précédent dans l'histoire. Le même procédé existe pour la Révolution d'Octobre par l'association produite entre la conception de la révolution de Lénine avec celle du pouvoir de Staline et, également, entre la pensée de Marx et les goulags. Hobsbawm nous fait remarquer que Marx n'a jamais réellement développé d'analyse originale sur la Révolution française. Il ne fait que reprendre l'interprétation des libéraux qui considéraient la Révolution française comme une victoire de la bourgeoisie sur la noblesse. En conséquence, il n'a jamais participé au culte de Robespierre auquel les marxistes se sont plus tard identifiés lors de la Révolution d'Octobre. Or, dans le cadre idéologique du révisionnisme, il existe une explication directe entre la Révolution française et la Terreur de 1793-1794, avec la pensée de Marx et l'ensemble de l'expérience communiste allant de 1917 à 1989. Cette conception de l'histoire sera mise de l'avant dans le cadre du bicentenaire de la Révolution française et le contexte de la chute du mur de Berlin qui va entraîner l'effondrement des régimes communistes. « La révision libérale de l'histoire de la Révolution française est entièrement dirigée, via 1789, contre 1917⁴⁴⁰. » Mais quel est l'élément qui entraîne une telle condamnation idéologique? En fait, il ne s'agit pas d'un élément d'analyse autre que la terreur politique et institutionnelle, une problématique qui a pour principale conséquence d'éviter de questionner la terreur systémique de la colonisation et de la guerre.

⁴⁴⁰Eric J. Hobsbawm, *Aux armes, historiens. Deux siècles d'histoire de la Révolution française*, op. cit., p. 108.

[Robespierre] a tenu bon sur l'unité du genre humain et pour s'être montré froid et hostile à l'égard des conquêtes coloniales. Le fait est d'autant plus significatif que c'est justement dans les colonies que l'univers concentrationnaire fait ses premières preuves (Arendt donne l'exemple de l'Égypte dominée par l'Angleterre) et que sont perpétrés des massacres sur une grande échelle et des génocides (avec la chute de la *population indigène du Congo de 20-40 millions en 1890 à 8 millions en 1911*, qui anticipe l'horreur du XX^e siècle⁴⁴¹).

Selon Arno J. Mayer, bien que l'on considère souvent la période jacobine de 1793-1794 comme de l'ordre de la Terreur, cette violence est en réalité beaucoup moins considérable que celles qui eurent lieu durant le XX^e siècle. Elle n'a produit que quelques dizaines de milliers de victimes. Et dans ce sens, si nous voulons problématiser la question de ladite Terreur révolutionnaire, nous devons également nous questionner sur la guerre civile et la violence contre-révolutionnaire. « [En] 1789-1795 comme en 1917-1922, les combats et les représailles de la guerre civile firent beaucoup plus de victimes que les exécutions et les tourments de la terreur politique proprement dite⁴⁴². » *La contre-révolution*, comme phénomène social, a beaucoup été moins étudiée que celui de la révolution. Par ce concept, l'intérêt est de développer une histoire sociale de la résistance à la révolution, donc de la capacité des sociétés à combattre toute forme de changement que ce soit par la modernité politique ou la modernisation des sociétés. La réaction provient davantage d'un sentiment de *lutte pour la survie* que d'une conception conservatrice de la société. La violence contre-révolutionnaire fait davantage référence à la guerre civile, une violence de type culturel (en réaction au changement), que la violence révolutionnaire de l'ordre d'une prise du pouvoir, donc d'une violence politique et institutionnelle et, comme nous l'avons déjà mentionné, de bien moindre intensité⁴⁴³.

⁴⁴¹ Domenico Losurdo, op. cit., p. 17 et 18.

⁴⁴² Arno J. Mayer, op. cit., p. 66.

⁴⁴³ Au début des révolutions, les contre-révolutionnaires auraient été beaucoup plus nombreux que les révolutionnaires. En Russie entre autres, la révolution n'avait qu'un soutien timide de la société et les forces en présence étaient partagées. « Passifs ou actifs, les éléments de la contre-révolution étaient, à

D'un point de vue méthodologique, nous ne devons pas confondre la réinterprétation de l'histoire à un exercice typiquement idéologique, elle peut également avoir pour objectif un effet contraire, celle de produire un contre-pouvoir au plan discursif. Le métier d'historien est un travail continu de révisions des faits et des théories comme toutes disciplines dans les sciences sociales. « L'histoire s'écrit toujours au présent et le questionnement qui oriente notre exploration du passé se modifie selon les époques, les générations, les transformations de la société et les parcours de la mémoire collective⁴⁴⁴. » Le travail de réinterprétation peut avoir des effets positifs sur notre compréhension de l'histoire comme dans le cas des théories postcoloniales qui politisent les conséquences du colonialisme⁴⁴⁵. Ainsi, le travail de réinterprétation n'est pas un tort mais une nécessité reliée au métier d'historien : « un tournant éthico-politique dans notre façon de regarder le passé⁴⁴⁶. » L'interprétation des faits historiques, comme pratique du métier d'historien, ne serait être péjorative car il n'est aucunement question d'une forme de relativisme intellectuel mais d'une remise en question des « vérités » de certaines interprétations idéologiques dominantes de l'histoire dont les idéologies néo-libérale et néo-conservatrice.

5.4.1 Brève histoire d'un concept

maints égards, aussi puissants et déterminants que ceux de la révolution. » Ibid., p. 52. Pour Mayer, pour comprendre la complexité de la contre-révolution, nous devons expliquer le phénomène en distinguant la réaction à la révolution de l'idéologie conservatrice contre-révolutionnaire. La réaction serait une pensée pessimiste attachée à un passé mythique idéalisé, un mélange de traditionaliste et de *conservatisme apolitique* ou *prépolitique*. « À leurs yeux, l'individu est défini par la société, dont la croissance et la structure organique façonnent un système d'autorité consacré par l'histoire, sinon par Dieu. » Ibid., p. 53. L'idéologie conservatrice se situe dans l'idée d'une autorité fondée sur *la famille, la propriété privée et l'État* qui vient notamment légitimer l'existence d'une noblesse. Cette forme de « traditionaliste » qu'est la réaction primaire n'a pas pour horizon de possibilité le développement du capitalisme et la modernisation aveugle de la société que défend le conservatisme politique anti-Lumières. Le conservatisme politique n'est pas un traditionaliste malgré ses habits neufs de populistes mais un anti-moderne avec une théorie et un programme politique de modernisation de la société. Ils défendent la tradition et l'autorité contre la raison et la modernité par une instrumentalisation politique de la violence *d'en bas*. « On peut dire qu'ils ont suscité l'anti-révolution populaire d'en bas pour vivifier et soutenir la contre-révolution d'en haut. » Ibid, p. 55.

⁴⁴⁴ Enzo Traverso, *Le passé, modes d'emploi : histoire, mémoire, politique*, op. cit., p. 113.

⁴⁴⁵ Franz Fanon, *Les damnés de la terre*, Paris, La Découverte, 2001. Edward W. Saïd, *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, trad. Catherine Malamoud, Paris, Seuil, 2005.

⁴⁴⁶ Enzo Traverso, *Le passé, modes d'emploi : histoire, mémoire, politique*, op. cit., p. 114.

Dans un premier temps, au début du XX^e siècle, le concept de « révisionnisme » se réfère à un débat, à l'intérieur de l'idéologie marxiste, par une controverse sur l'orientation que doit prendre la politique moderne. Eduard Bernstein, un social-démocrate allemand de la fin du XIX^e siècle, revisitait la théorie marxiste dans l'objectif de produire un parti de masse qui renonce à la voie révolutionnaire pour le parlementarisme. Nous n'allons pas aller dans les détails de ce débat d'une haute valeur théorique et historique seulement pour mentionner que cette perspective fut considérée, notamment par Karl Kautsky, Rosa Luxemburg et Vladimir Ilitch Lénine, comme étant de l'ordre d'une *politique réformiste* que de l'ordre d'un projet politique révolutionnaire. Dans le contexte du stalinisme, tous ceux accusés de révisionnistes sont considérés comme des individus qui viennent trahir l'orthodoxie révolutionnaire et deviennent par conséquent des ennemis intérieurs. C'est dans ce contexte qu'eurent lieu les purges staliniennes.

Ce n'est qu'après la Seconde Guerre mondiale, dans la seconde moitié du XX^e siècle, que le révisionnisme va faire référence à un débat sur l'histoire où il est question d'effectuer un retour critique sur les interprétations idéologiques dominantes de l'époque mais sans pour autant se référer à une orthodoxie marxiste. Elle fut une pratique entre autres pour Gabriel Kolko ou de Edward Thompson⁴⁴⁷ qui problématisent la question de la guerre dans le siècle et de ses conséquences transformatrices sur les sociétés. « Les mouvements fascistes et communistes virent le jour à cause de la souffrance générale endurée par les peuples à la suite des profondes mutations engendrées par la guerre de 1914⁴⁴⁸. » Ils remettent en question, entre autres, l'interprétation dominante de la Guerre froide et de sa cause qui serait l'existence même du régime soviétique pour s'intéresser à la guerre comme phénomène transformateur des sociétés et de l'impact de la bombe nucléaire sur les relations internationales. La critique de Gar Alperovitz qui reconsidère l'utilisation de

⁴⁴⁷ Edward Thompson (dir.), *L'exterminisme*, trad. Jean-Jacques Lecercle, Yvette Le Guillou et Robert Fischer, Paris, Presses Universitaires de France, 1983.

⁴⁴⁸ Gabriel Kolko, op. cit., p. XXI.

la bombe atomique par les Américains selon la perspective stratégique d'une quête de suprématie des États-Unis sur l'Union soviétique que l'interprétation officielle du président Truman de mettre fin à la guerre et pour instaurer la paix.

Le révisionnisme concerne également un retour critique sur l'expérience dite « communiste » qui s'éloigne des analyses anticommunistes primaires, par exemples les études de Moshé Lewin⁴⁴⁹, Sheila Fitzpatrick⁴⁵⁰, Gabor Tamas Ritterspon⁴⁵¹ qui s'intéressent davantage à l'histoire sociale, voir même culturelle du stalinisme. Nous retrouvons également des études sur le nazisme qui ne considère plus la chose comme une simple réaction à la révolution. « C'est ainsi que l'unité politique et l'industrialisation produisirent, dans la pensée allemande, une crise qui mena directement à la “catastrophe allemande” de notre époque⁴⁵². » L'histoire est nécessairement une science de l'interprétation des faits selon des enjeux politiques du temps présent.

5.4.2 Totalitarisme et révisionnisme historique

Nous pouvons nettement distinguer deux approches distinctes du totalitarisme. Dans un premier temps, comme nous l'avons remarqué précédemment avec le néo-conservatisme directement influencé par la pensée anti-Lumière, le phénomène fait référence au nazisme et à l'ensemble de la tradition révolutionnaire depuis la Révolution française ainsi qu'aux diverses expériences de régimes politiques de types communistes dont principalement le bolchevisme. La tradition révolutionnaire et le « communisme » sont alors confondus avec le « totalitarisme » et associés à la Terreur comme *idéologie criminelle*. Dans ce sens, le néo-conservatisme donne

⁴⁴⁹ Moshe Lewin, *La formation du système soviétique : essais sur l'histoire sociale de la Russie entre les deux guerres*, trad. Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Gallimard, 1987.

⁴⁵⁰ Sheila Fitzpatrick, *Le stalinisme au quotidien. La Russie soviétique dans les années 30*, trad. Jean-Pierre Ricard et François-Xavier Nérard, Paris, Flammarion, 1999.

⁴⁵¹ Tamas Gabor Ritterspon, *Simplifications staliniennes et complications soviétiques : Tensions sociales et conflits politiques en URSS 1933-1953*, Paris, Archives contemporaines, 1988.

⁴⁵² George L. Mosse, *Les racines intellectuelles du Troisième Reich. La crise de l'idéologie allemande*, trad. Claire Darmon, Paris, Calmann-Lévy, 2006, p. 42.

raison à Carl Schmitt en faisant de la question de la violence un problème de légitimité. Il est intéressant de remarquer que dans ce type d'analyse, la Révolution américaine est très rarement problématisée malgré le fait qu'Arendt ait écrit un ouvrage sur le sujet⁴⁵³. Le révisionnisme historique tente de démontrer un lien organique entre les « atrocités » de la violence révolutionnaire qui mènerait à l'institution du goulag avec la violence génocidaire des camps d'extermination lors de la Seconde Guerre mondiale. Ils appuient leur analyse en tentant de démontrer un lien naturel entre le génocide des Juifs en Europe – dont le fonctionnement est organisé comme une chaîne de montage, une violence de type systémique – avec le goulag en Union soviétique, un système carcéral de travail forcé hérité de l'époque tsariste comme violence de type institutionnelle. Bref ce type d'analyse a pour principal objectif de comprendre le totalitarisme par le communisme en présentant le nazisme et le fascisme comme de simples réactions ou même des victimes de la révolution dans l'objectif de criminaliser toute forme de violence politique à l'avantage du monopole légitime de la violence de l'État des démocraties libérales.

Mais ce type d'analyse est remis en question par plusieurs historiens (Hobsbawm, Losurdo, Mayer, etc.). Pour Hobsbawm par exemple, nous devons cesser d'analyser le monde moderne par la violence révolutionnaire pour comprendre la complexité historique du monde contemporain. « Ce n'est pas la révolution de 1917 mais la guerre civile qui amena son lot de massacre en Russie⁴⁵⁴. » Selon le philosophe Günther Anders, l'importance de l'industrialisation des sociétés expliquerait mieux les camps d'extermination que la violence révolutionnaire. « [Leur] anéantissement de masses entières n'avait pas de rapport avec les crimes massifs imputés aux bolcheviques⁴⁵⁵. » Au-delà de cette question sur la nature des drames collectifs que

⁴⁵³ Hannah Arendt, *Essai sur la révolution*, trad. Michel Chrestien, Paris, Gallimard, 1967.

⁴⁵⁴ Eric J. Hobsbawm, *L'Empire, la démocratie, le terrorisme. Réflexions sur le XXI^e siècle*, trad. Lydia Zaïd, Bruxelles, André Versaille, 2009, p. 132.

⁴⁵⁵ Günther Anders, *Nous fils d'Eichmann, Lettre ouverte à Klaus Eichmann*, trad. Sabine Cornille et Philippe Ivernel, Paris, Rivage Poche, 2003, p. 148.

représentent les camps d'extermination et le goulag, la réalité politique et sociale de la Russie prérévolutionnaire n'est aucunement comparable à la situation de l'Allemagne de l'entre-deux-guerres. La Russie de l'époque démontre un retard industriel par rapport au reste de l'Europe et l'Allemagne, au contraire, se présente comme l'un des pays les plus instruits et industrialisés. Cette réalité s'explique par ce qui est dialectiquement en cause, c'est-à-dire la modernisation des sociétés comme antithèse de la modernité politique. Cette perspective vient contredire l'analyse idéologique du révisionnisme historique dans laquelle l'idée d'une guerre civile européenne aurait pour origine 1917 et non plus 1914 et le début de la Première Guerre mondiale.

Ce qu'il y a de mondial dans ce conflit militaire, c'est que l'ensemble de l'Europe et de l'Occident – ce qui inclut les colonies – soit impliqué dans cette *guerre totale*. Ce type de guerre se produit pour la première fois avec la Guerre de Sécession aux États-Unis⁴⁵⁶. Qu'est-ce qui nous permet de mieux comprendre les transformations du monde moderne par le phénomène de la violence : la révolution ou la guerre? Comme nous venons de le constater, pour le révisionnisme historique de type idéologique, on met davantage l'accent sur la révolution comme la principale cause du totalitarisme que sur l'étude de la guerre comme phénomène total; un débat qui nous ramène à la dialectique historique des sociétés modernes entre les options politiques de la révolution ou de la guerre. Les camps d'extermination par exemple se sont produits

⁴⁵⁶ Comme pour les origines du totalitarisme, il y a des débats historiques sur les origines de la *guerre totale*. Par exemple, Frédéric Gros explique la *guerre totale* à partir de la Révolution française et les guerres napoléoniennes. Les grands bouleversements de la guerre au XIX^e et au XX^e auraient pour origine la Révolution française. Cette nouvelle transformation de la guerre ne s'expliquerait pas par une rationalisation de la pratique, comme dans le siècle précédent, mais par sa brutalité accrue. L'objectif de Napoléon aurait été de décimer l'ennemi tout en rendant nécessaire la circonscription de la nation. La *guerre totale* impliquerait une *destruction totale de l'autre* comme seule possibilité d'une victoire militaire. Mais pour Napoléon, la principale stratégie militaire était de rendre inefficace l'armée adverse et non pas l'extermination totale de l'ennemi. Ainsi, pour Mayer, les guerres napoléoniennes ne peuvent pas être qualifiées de guerre totale. La conception de Gros de la guerre totale n'est considérée qu'à partir de l'objectif politique. « [La] guerre deviendra totale pour un objectif absolu, comme c'est le cas pour les guerres révolutionnaires ou de libération nationale. » Frédéric Gros, *États de violences. Essai sur la fin de la guerre*, Paris, Gallimard, 2006, p. 97.

par le phénomène de la guerre comme violence systémique et ne peuvent simplement se déduire, par le modèle mimétique, des goulags comme violence institutionnelle d'une *révolution trahie*. La violence révolutionnaire se distingue donc d'une violence génocidaire. La révolution a pour objectif de fonder un nouveau pouvoir qui doit donner naissance à un nouveau type de société et non pas l'extermination totale de l'ennemi, ce qui veut dire s'attaquer également à la société civile. Quelle est alors la cause, ou, qu'elles sont les conjonctures historiques qui rendent possible le génocide des Juifs, la guerre ou la révolution? « Toute tentative de comprendre le judéocide doit prendre en compte à la fois l'irréductible singularité de l'événement et son inscription dans les "temps longs" de l'histoire⁴⁵⁷. » Comme il s'agit d'une *singularité*, ce « judéocide » ne peut être considéré comme une suite logique de causes à effet en réaction à la Russie révolutionnaire ou communiste.

Du point de vue de l'idéologie, suite aux analyses d'Arendt, on associe naturellement les deux régimes politiques, le stalinisme et le nazisme, comme des formes pures du totalitarisme. L'argument principal est qu'ils s'opposeraient au libéralisme, donc à la démocratie. Ils ont un ennemi commun, ce qui en ferait des frères ennemis. Mais en produisant une similitude mimétique, on évite ainsi de remettre en question l'impact de l'industrialisation et de la modernisation de la société dans le processus de transformation historique des modes de régulation de la société. Les deux avaient en commun de s'attaquer à la démocratie bourgeoise et prétendait être une solution à la crise du monde moderne par notamment la création d'un *nouvel homme*. En fait, ils sont des réactions à la crise de la modernité dont résulte la Première Guerre mondiale. Il est intéressant de mentionner que, notamment chez Furet, ce totalitarisme, comme il est anti-libéral, serait également anti-Occidental et particulièrement dans le cas du communisme qui devient une forme d'orientalisme. Cette conception du totalitarisme par le révisionnisme rectifie les faits historiques et ne permet pas de comprendre, par l'analyse comparée, l'ampleur des tragédies récentes de l'histoire notamment, comme

⁴⁵⁷ Enzo Traverso, *La violence nazie. Une généalogie européenne*, op. cit., p. 12.

dans cette thèse, par la distinction de différentes formes phénoménologiques de la violence. C'est seulement par un tel type d'analyse que nous pouvons comprendre l'ampleur tragique de la singularité du nazisme.

[L']idée de liquider industriellement des masses d'hommes, ou plus exactement : de fabriquer systématiquement des cadavres, telle que Hitler et votre père l'ont mise en exécution, cette idée-là ne lui est jamais venue. Même parmi les historiens allemands de parti pris, qui ont débattu ensemble dans la « querelle des historiens » il n'y en a pas eu un seul pour oser imputer à Staline pareille intention – bref : ce à quoi Hitler a prétendument réagi, ce que Hitler a prétendument imité, cela n'avait pas eu la moindre existence⁴⁵⁸.

Une conception du phénomène totalitaire ne peut donner lieu qu'à un ensemble d'amalgames idéologique si on ne distingue pas un *totalitarisme archaïque* d'un *totalitarisme systémique*. Nous pouvons par exemple, comparer le stalinisme avec le nazisme quand il est notamment question d'une esthétisation des mouvements de masse qui caractérise le totalitarisme archaïque⁴⁵⁹. Cependant, le spectaculaire que l'on retrouve dans l'esthétisme de la chose ne doit pas nous détourner d'une compréhension de la violence systémique qui est tout autre qu'une violence de masse. « La question se pose si [...] ces deux représentations en apparence opposées des totalitarismes historiques ne servent pas depuis longtemps à l'occultation d'une nouvelle forme de totalitarisme [...]»⁴⁶⁰ Le problème politique de la violence systémique ne peut donc être interprété comme une simple conséquence de la modernité politique dont aurait hérité le terrorisme contemporain.

Nous n'allons pas davantage développer, dans le cadre de cette thèse, cette riche polémique théorique produite par le révisionnisme sur la question de l'interprétation

⁴⁵⁸ Günther Anders, *Nous fils d'Eichmann, Lettre ouverte à Klaus Eichmann*, op. cit., p. 147.

⁴⁵⁹ Voir par exemple George L. Mosse, *L'image de l'homme*, trad. Michèle Hechter, Paris, Abbeville, 1997.

⁴⁶⁰ Michel Freitag, « De la terreur au meilleur des mondes. Genèse et structure des totalitarismes archaïques », dans Daniel Dagenais, Hannah Arendt, le totalitarisme et le monde contemporain, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2003, p. 249.

historique du phénomène totalitaire. Cette analyse va nous permettre de penser les origines historiques de la crise du monde contemporain par une critique du biopolitique. Cette conception du totalitarisme produite par le révisionnisme historique est en opposition avec la théorie critique par le fait même qu'elle est l'héritière de la pensée anti-Lumière de l'ère moderne. Et de fait, la conception développée par plusieurs auteurs, dont Freitag, Arendt, Anders, Debord, Baudrillard, etc., s'accordent sur l'idée d'une nouvelle forme de totalitarisme de l'après-guerre. Mais l'enjeu théorique principal est de savoir ce qui distingue le *totalitarisme systémique* et ce qui est conservé du *totalitarisme archaïque*. Pour Baudrillard par exemple, l'expérience du fascisme, par un monde esthétisé, se poursuit à travers le système général de la production. « Le vertige politique, que Benjamin dénonce dans le fascisme, sa jouissance esthétique et perverse, nous en faisons aujourd'hui l'expérience au niveau du système général de la production⁴⁶¹. » Une transformation du mode de régulation de la société qui fût également analysé notamment par Adorno et Horkheimer.

Dans la prochaine section, nous allons utiliser cette critique du révisionnisme historique mais en la transposant pour la problématique du biopolitique. Quelles sont les origines historiques de l'émergence du biopolitique comme transformation des modes de reproduction des sociétés traditionnelles, aux sociétés modernes jusqu'aux sociétés postmodernes? Cette question va nous aider à conceptualiser le contexte historique dans lequel se produit la crise du monde traditionnel et en conséquence, les causes des diverses transformations de la société qui entraîneront le développement des conditions historiques d'un *totalitarisme systémique* et du *mode de régulation décisionnel-opérationnel* qui caractérise la postmodernité.

Le développement du capitalisme industriel apparaît d'ailleurs rétrospectivement comme une condition aussi bien formelle que matérielle

⁴⁶¹ Jean Baudrillard, *L'échange symbolique et la mort*, op. cit., p. 282.

essentielle de la mutation de la modernité politico-institutionnelle en postmodernité décisionnelle-opérationnelle⁴⁶².

5.5 Transformations de la guerre et biopolitique

La Première Guerre mondiale représente un tournant majeur dans l'histoire du monde moderne. Pour Jan Patočka, disciple de Husserl et d'Heidegger, ce conflit militaire doit être conceptualisé comme un événement de l'ordre d'un phénomène *cosmologique* – causé par le développement de la *civilisation technique* – une *mutation* du rapport de l'homme à la nature, à la société et au monde. En fait, chez Patočka, l'hypothèse d'un phénomène cosmologique fait référence à une phénoménologie de la guerre. La violence systémique, qui caractérise la Première Guerre mondiale, va provoquer une crise sans précédent de la civilisation européenne, transformant le « monde en un laboratoire actualisant les réserves d'énergie accumulées pendant des milliards d'années⁴⁶³ ». Mais qu'est-ce qui rend possible la violence systémique comme modèle type de la puissance? Selon Patočka, cette civilisation technique serait due à la « victoire définitive de la conception de l'étant née au XVII^e siècle⁴⁶⁴ ». Le développement des sciences naturelles dans le siècle précédent, avec Descartes, Galilée et Newton, va aboutir au développement d'une métaphysique de la Raison: un projet « *mathématique* » sur la nature. Cette conception métaphysique des sciences naturelles, qui considère la réalité comme un univers dont l'ordre et la structure nous seraient révélés par les mathématiques, va avoir pour principale conséquence le passage de la Raison objective à la Raison instrumentale: une « volonté » de suprématie de l'espèce humaine sur la nature et le monde. Ce projet va donc également avoir une dimension politique. Pour Gilles Châtelet, la Réforme en Angleterre au XVI^e (1534) nous révèle une idéologie qui va se

⁴⁶² Michel Freitag, *L'oubli de la société*, Québec, op. cit., p. 60.

⁴⁶³ Jan Patočka, op. cit., p. 159.

⁴⁶⁴ Ibid., p. 159.

répandre à travers l'Occident et qui deviendra dominante dans le monde moderne et le contexte de la globalisation de l'économie : « tradition anglaise de l'Arithmétique politique et d'un contrôle social aussi bon marché que la faim⁴⁶⁵ ». Cette volonté de suprématie va mettre fin à toute forme de transcendance – crise de l'autorité – comme limite de l'agir humain, ce que Weber a nommé *le désenchantement du monde*.

Ainsi, le développement des sciences naturelles et de la technique conjugué à l'émergence de l'impérialisme et à la montée du nationalisme, va rendre « nécessaire » la modernisation de l'industrie militaire et transformer le mode de régulation politico-institutionnel, qui caractérise la modernité, en régulation de type systémique. Ce nouveau type de régulation de la société définit le biopolitique suite à l'évolution des civilisations techniques et dont les États-Unis représentent le dernier avatar⁴⁶⁶. Dès le XVIII^e siècle, l'État va s'intéresser de plus en plus à la capacité de sa population à faire la guerre, ce qui devient un élément central de sa puissance, de là l'intérêt de la statistique et d'une gouvernance par le biopolitique. « [Le] bon vouloir des hommes à servir dans l'armée devenait maintenant la variable essentielle des calculs des gouvernements, de même que leur réelle capacité physique et mentale de le faire, ce que les gouvernements entreprirent donc d'étudier systématiquement [...]»⁴⁶⁷ » Mais du point de vue de la phénoménologie, quel est l'impact des nouvelles technologies militaires sur la pratique de la guerre? Les armes, comme moyen, sont révélatrices du type de violence. « Ce ne sont pas les hommes qui dirigent la violence, ils sont régis par le processus de la violence⁴⁶⁸. » Par exemple, on ne pratique pas le

⁴⁶⁵ Gilles Châtelet, *Vivre et penser comme des porcs. De l'incitation à l'envie et à l'ennui dans les démocraties-marchés*, Paris, Gallimard, p.16.

⁴⁶⁶ « Le sujet préliminaire, c'est alors de comprendre comment cette révolution des Lumières s'est laissé mercenariser, assujettir aux tâches subalternes de reproduction violente du système d'accumulation mondiale du commerce international qu'elle avait pourtant vocation à organiser comme le centre du futur bonheur du monde. » Alain Joxe, *L'Amérique mercenaire*, Paris, Stock, 1992, p. 26

⁴⁶⁷ Eric J. Hobsbawm, *Nations et nationalisme depuis 1780*, trad. Dominique Peters, Paris, Gallimard, 1992, p. 159.

⁴⁶⁸ Wolfgang Sofsky, *Traité de la violence*, Paris, op. cit., p. 132.

rituel sacrificiel avec des canons ou des bombes comme on ne part pas à la guerre avec des lance-pierres.

La violence dans le cadre du rituel sacrificiel, de par sa nature culturelle comme mode de régulation, n'est pas le même type de phénomène qu'un conflit politique et/ou militaire, et n'a aucun lien avec la guerre ou un génocide comme volonté de puissance. L'évolution des armes change le rapport à l'autre et au monde, et transforme les représentations de l'ennemi et de la mort. C'est également par les armes qu'il y a fondation d'un pouvoir sur la société. Avec l'émergence de la guerre comme duel entre deux États, on remplace la victime sacrifiée en héros volontaire, passage de la violence de type culturel, comme mode de régulation de la communauté, à la violence institutionnelle des sociétés de pouvoir. Mais la guerre contemporaine, par le développement de la technique, implique le retour d'innocentes victimes et la fin de l'idée d'un duel militaire – dommages collatéraux. En fait, la *guerre systémique* n'est plus un combat dans lequel il est possible de poser des actes héroïques et de fonder un nouvel ordre. Par exemple, dans le contexte d'une guerre dans laquelle on tente de minimiser les dangers par le recours à la technologie, comme dans le cas de la *lutte contre le terrorisme*, la mort d'un soldat n'est plus perçue comme une chose héroïque mais un drame et même, un scandale moral que l'on doit éviter : *guerre de zéro mort*⁴⁶⁹ et *guerre propre*⁴⁷⁰. Le *sacrifice guerrier* devient le *comble de l'horreur morale*. Maintenant, la guerre des puissants – ou nous devrions dire les interventions militaires – se fait de moins en moins avec des

⁴⁶⁹ « Même la mort, nous l'évaluons en taux d'intérêts, en termes de rapport qualité prix. » Jean Baudrillard, *L'esprit du terrorisme*, Paris, Galilée, 2002, p. 34.

⁴⁷⁰ La guerre propre a été déterminée à partir de quatre principes établis au milieu des années 90 avec « l'avènement des frappes lourdes ultra précises à longue distance ». Le premier point est celui de la *dominance informationnelle* dans la gestion de la guerre ; par la suite, la recherche d'une efficacité maximale : une *synergie* dans les opérations ; troisièmement, le combat ne doit pas entraîner un contact direct avec l'ennemi ; et finalement, le secteur militaire doit être appuyé sur l'État, la société civile et son économie en général et particulièrement le secteur des hautes technologies. Alain Joxe, *L'empire du chaos. Les républiques face à la domination américaine dans l'après-guerre froide*, op. cit., p.122.

humains et de plus en plus avec des robots. L'exemple actuel le plus significatif de cette violence exterminatrice est l'utilisation de drones de guerre.

La verticalisation de la violence armée implique tendanciellement l'hostilisation politico-juridique absolue de l'ennemi. Celui-ci n'est plus situé à aucun sens du terme, sur le même plan que soi. [Rupture] définitive avec le modèle de la conscription, recours croissant à des contacts privés, développement d'armes perfectionnées de guerre à distance. L'ancien modèle de *l'armée de citoyens* dépérit au profit de celui d'une *armée de marche*⁴⁷¹.

Mais avant même l'utilisation de drone militaire, le développement d'armes de longue portée, de plus en plus puissantes, transforme le rapport au monde des dits « combattants ». Ces armes de longue portée, avant l'époque moderne, furent longtemps prohibées dans les guerres entre principautés et considérées comme démoniaque⁴⁷²s. Ce type d'arme met fin au combat héroïque des guerriers. Pour un chevalier, le problème est simple, il doit éviter la lame et la force brute du corps de l'ennemi pour se maintenir en vie. L'absence de combat, c'est l'impossibilité d'une victoire héroïque. Le courage est exigé pour se confronter aux dangers de la violence. Ainsi, la haine, comme sentiment pour la survie et affirmation de soi, a toujours été centrale dans l'exercice de la guerre. « L'ennemi est l'autre qui est mien, parce qu'il menace mon existence⁴⁷³. » Le combat concrétise cette haine jusqu'à la légitimer moralement et la glorifier collectivement. Cependant, la haine implique une reconnaissance et un respect de l'ennemi par le fait même que l'identité du guerrier se produit à travers l'autre. Dans ce sens, l'ennemi est toujours de l'ordre de l'intimité – *l'ennemi intime*⁴⁷⁴. « [La] distinction entre l'ami et l'ennemi. Elle ne doit pas être

⁴⁷¹ Grégoire Chamayou, *Théorie du drone*, Paris, La fabrique, 2013, p. 230

⁴⁷² Alain Joxe, *L'empire du chaos. Les républiques face à la domination américaine dans l'après-guerre froide*, op. cit.

⁴⁷³ Rüdiger Safranski, op. cit., p. 148.

⁴⁷⁴ « La division ami/ennemi n'est jamais simplement la reconnaissance d'une différence factuelle. L'ennemi est pas définition toujours (jusqu'à un certain point) invisible : il ne peut être directement reconnu car son apparence n'est guère différente de la nôtre, raison pour laquelle le grand problème et

confondue avec la distinction morale du “ bien ” et du “ mal ”⁴⁷⁵. » C’est-à-dire que l’ennemi, comme figure d’altérité radicale, ne peut être l’incarnation du Mal mais la structure significative d’un rapport symbolique au monde.

Pour le soldat, dans les guerres modernes, l’ennemi n’a plus nécessairement de visage, c’est-à-dire qu’il n’est plus qu’une construction imaginaire de l’idéologie. Cette nouvelle réalité de l’*ennemi objectif* est résumée par Georg Simmel. « [C]’est toujours un sentiment de solidarité abstraite fondé sur l’opposition commune à un ennemi abstrait⁴⁷⁶. » Il devient possible de nos jours de faire la guerre sans une expérience de la haine et de la mort et même, sans être présent sur le terrain. La violence n’est plus héroïque, mais opérationnelle, selon un mode d’obéissance aux ordres qui n’exige plus aucune capacité de jugement, mais une soumission absolue, et dont les prémisses ne sont plus dictées par la réalité de la guerre mais par l’idéologie. « [La] violence politique se développe comme un enfer rationnel, organisé dans une lumière froide et dont les responsables accepteraient de pratiquer la cruauté sans haine et sans crainte⁴⁷⁷. » Günther Anders décrit cette professionnalisation de l’art de la guerre comme un travail qui n’exige plus aucune forme d’altérité et même aucune représentation du monde autre que celle produite par l’idéologie. « La plupart des gens, vous inclus, ne savent rien du tout (“ savoir ” au sens de “ se représenter ”) et ils n’ont plus besoin de savoir ce qu’il se produit là [...]»⁴⁷⁸ » Le désir ou la volonté de combattre n’est donc plus nécessaire à la violence systémique. Mais comment alors légitimer la guerre? Par une idéologie fabriquée à partir d’une image de

la grande tâche du combat politique consistent à fournir/construire une image reconnaissable de l’ennemi. » Slavoj Žižek, *Que veut l’Europe? Réflexions sur une nécessaire réappropriation*, op. cit., p. 79.

⁴⁷⁵ Rüdiger Safranski, op. cit., p. 149. « Schmitt avait mis en garde contre la confusion entre définition de l’ennemi et jugement moral. La distinction politique de l’ami et de l’ennemi devait éviter d’identifier l’adversaire à un “monstre inhumain” qu’il ne s’agissait pas seulement de repousser, mais de “supprimer” définitivement. » Ibid., p. 151.

⁴⁷⁶ Georg Simmel, *Le conflit*, Belval, trad. Sybille Muller, Circé, 2003, p. 129.

⁴⁷⁷ Alain Jox, *L’empire du chaos. Les républiques face à la domination américaine dans l’après-guerre froide*, op. cit., p. 7.

⁴⁷⁸ Günther Anders, *La haine*, trad. Philippe Ivernel, Paris, Rivage poche, 2009, p. 72.

l'ennemi qui se substitue au réel. « Si vous souhaitez que vos gens combattent ou éradiquent un élément A inconnu d'eux, non perçu par eux, également impossible à percevoir et à haïr, vous engendrez en eux, par le moyen du langage ou de la caricature, la haine d'un B qu'ils croient connaître [...]»⁴⁷⁹ » L'éloignement abolit la haine car il s'agit maintenant, pour l'idéologie, de produire un ennemi objectif qui vient structurer notre rapport imaginaire au monde⁴⁸⁰. L'exécution des ordres militaires ne sont donc plus acte de courage, mais d'obéissance qui rend impossible l'existence d'un sujet. Ainsi, avec la modernisation de la guerre, le soldat devient un simple pion qui doit répondre aux ordres, ce qui progressivement annihile la nécessité de juger de l'impact de ses actions sur la réalité. « L'armée accède à son intelligence depuis une physique des forces mécaniques, la bataille à sa vérité depuis une géométrie des lignes et des positions⁴⁸¹. » La Première Guerre mondiale représente donc l'aboutissement de cette évolution d'une civilisation technique qui modernise la manière de « faire » la guerre et les capacités de destruction physique du monde et de la société.

Ils restent si éloignés de leurs soi-disant ennemis, ils doivent viser à de telles distances qu'ils ne visent déjà plus réellement, qu'ils ne perçoivent déjà plus leurs victimes, qu'ils ne savent déjà plus rien d'elles, non, disons : qu'ils ne peuvent déjà plus les avoir en tête. [Il] n'y a plus d'ennemis à découvrir – pourquoi ces mêmes gens, donc, auraient-ils encore vraiment besoin d'haïr⁴⁸².

⁴⁷⁹ Ibid., p. 75.

⁴⁸⁰ Toute structure, selon une compréhension psychanalytique du lien social, se caractérise par sa dimension paranoïaque. « Autrement dit, toute société, dans sa volonté de représentation unifiée, possède elle aussi des tendances paranoïaques et produit (suscite) des discours de cet ordre. » Eugène Enriquez, op. cit., p. 485. Toute structure, dans sa dimension imaginaire, est de nature perverse par le fait qu'elle n'a pour seule loi que le désir. Le savoir proviendrait à l'origine de la parole du maître qui est d'essence narcissique comme désir et volonté d'asservissement. La parole du maître devient une *technique d'asservissement* et en conséquence, un *discours de la violence directe* qui est également un *discours du savoir* qui caractérise le pouvoir. « La perversion se révèle bien être, à côté de la paranoïa, une des formes principales que revêt le pouvoir pour acquérir sa puissance mortifère et légiférante. » Eugène Enriquez, *De la horde à l'État. Essai de psychanalyse du lien social*, Op. cit., p. 500 et 501.

⁴⁸¹ Frédéric Gros, *États de violences. Essai sur la fin de la guerre*, Op. cit., p. 57.

⁴⁸² Günther Anders, *La haine*, Op. cit., p. 57 et 58.

CONCLUSION

Le sujet de cette thèse n'est pas original en soi. Dans son ouvrage majeur, *Dialectique et société*, le sociologue Michel Freitag a proposé une critique de la violence par une analyse des transformations du pouvoir et la conceptualisation idéal-typique des modes de régulation et de reproduction de la société. Cette problématique, que nous nous sommes appropriée, a été développée par une étude sur la littérature dans les sciences sociales qui développe une théorie générale de la culture et de la société. Les sociétés postmodernes, à la distinction de toutes celles qui la précèdent, produiraient une conception de l'univers social et politique qui donne lieu à l'*oubli de la société* comme réalité causée par (à la suite des thèses développées par l'École de Francfort) une crise de la Raison et de la transcendance. « La transcendance est l'expression abstraite qui désigne ce vers quoi l'homme est censé s'orienter, au lieu de s'en remettre à lui-même. Dans le monde moderne, ce lieu de la transcendance reste vide [...] »⁴⁸³ De même, pour Schelling, selon Safranski, le mal est cette conscience qui recherche l'expansion infinie de ses connaissances « où la faculté humaine de transcendance est mise au service de l'immanence »⁴⁸⁴. Le monde moderne se caractérise donc par une *trahison de la transcendance* qui orientait normativement la culture dans les sociétés prémodernes.

Les institutions modernes se caractérisent par la « mise en forme *a priori* des rapports sociaux par le pouvoir politique »⁴⁸⁵ qui, à défaut de tradition, entre dans un processus civilisationnel menant progressivement à la postmodernité. La modernité

⁴⁸³ Rüdiger Safranski, op. cit., p. 54 et 55.

⁴⁸⁴ Ibid. p. 70.

⁴⁸⁵ Yves Bonny, op. cit., p. 148.

politique, à la distinction de la postmodernité, recherche à combler le vide culturel laissé par le monde dit « traditionnel ». Dans la postmodernité, ce vide est en quelque sorte pleinement assumé, voir même présenté comme une libération, et ne serait donc pas un problème en soi. Le mode de reproduction décisionnel-opérationnel, qui caractérise les mutations du monde contemporain, se définit par quatre éléments de régulation qui n'ont plus à produire une synthèse de la réalité mais seulement de rendre opératoire la raison instrumentale : le *technocratisme*, le *technologisme*, l'*économisme* et l'*hyperpuissance géostratégique*. Ce sont des réalités sociologiques qui participent à l'idéal-type d'une violence systémique dans le contexte du mode de régulation décisionnel-opérationnel des sociétés. Cependant, nous devons insister sur le fait que le mode de régulation systémique n'implique pas nécessairement une forme de *violence pure* (comme dans le cas type de la violence institutionnelle ou de rapports de domination directs) mais d'une puissance organisationnelle de contrôle et de surveillance des territoires et des populations.

Notre intention générale dans cette thèse a été de produire une réflexion critique sur la violence, en fonction de trois modes de régulation des sociétés développés par Freitag. Nous avons effectué un tour d'horizon de la littérature abondante sur le sujet de la violence dans les sciences sociales. Plus précisément, notre contribution se décline en deux dimensions. Dans un premier temps, nous avons mis en lumière le problème de l'existence de différentes figures idéal-typiques de la violence dans l'histoire, qui nous permet de préciser la « nature » des faits sociaux étudiés. Dans un second temps, nous avons voulu démontrer que, dans toute analyse, il y a un cadre interprétatif de la violence qui se développe selon les idéologies. La pratique des sciences sociales ne peut être étudiée hors de tout cadre normatif. Cette réalité de l'idéologie, dans la pratique des sciences sociales, a pour principale conséquence de favoriser une forme de violence selon une philosophie de l'histoire – violence de type culturel pour l'interactionnisme symbolique, institutionnel pour le fonctionnalisme et systémique pour la perspective critique.

Afin de synthétiser ces différentes formes sociohistoriques de notre objet d'étude, nous avons démontré que la violence de type culturel, comme mode de régulation, caractérise les sociétés mythiques. Par la suite, la violence institutionnelle a été identifiée comme une invention du pouvoir qui détermine les sociétés historiques. Et finalement, la violence systémique est l'idéal-type qui doit définir la fin de l'histoire et le passage à la postmodernité. Nous avons voulu démontrer que ce dernier type de violence, dans sa forme extrême et à la distinction des deux premières, n'implique plus de dimension symbolique, anthropologique et dialectique qui caractérise ontologiquement et politiquement la condition humaine.

Nous avons ainsi produit une analyse qui associait les différentes formes idéal-typiques de notre sujet à des phénomènes sociaux disparates qui ont en commun de recourir à une forme particulière de la violence. Au niveau des mode de régulation et de reproductions de la société, les faits observés répondent à des logiques distinctes selon les moyens utilisés et le type de société dans lequel se produisent les phénomènes sociaux étudiés. Par exemple, le rituel sacrificiel correspond davantage à une violence de type culturel que le pouvoir, de type institutionnel, ou la guerre, de type systémique et ont, en conséquence, des finalités civilisationnelles distinctes. Cependant, le pouvoir dans l'histoire n'est pas dépourvu de la violence de type culturel et la guerre n'a pas toujours été purement systémique. Dans ce sens, les idéaux-types comme approche et modèle théorique sont toujours limités par l'épreuve du monde empirique. Une chose que toute pensée dialectique peut aisément assumer par le fait même qu'il ne s'agit pas d'une contradiction mais d'un fait relié à la complexité de la société en tant que réalité ontologique et historique.

La dimension systémique de la violence ne peut émerger qu'avec le développement de la technique en tant que capacité de produire de la puissance comme mode de régulation qui entre en contradiction avec la culture et comme négation de tout mode de reproduction de la société. « Tout système qui se rapproche d'une opérationnalité

parfaite est proche de sa perte⁴⁸⁶. » Cette question de la technique correspond également à celle de l'*oubli de l'être* chez Heidegger qui structure le principe d'*arraisonnement*⁴⁸⁷. Pour Freitag, influencé en outre par la phénoménologie de ce philosophe, l'origine du problème ontologique de la technique se retrouve dès la Grèce antique. « Sur le plan de l'autonomisation effective de la technique, la Grèce reste archaïque [...] Mais en même temps, elle amorce un lien entre la science et la technique qui ne sera déployé systématiquement que dans le cadre du capitalisme industriel [...]»⁴⁸⁸ » Les principes mêmes de la science moderne, que nous pouvons qualifier de « logique systémique », se retrouvent donc déjà dans la Grèce antique. Il a ainsi été question d'une longue évolution, loin d'être linéaire, depuis les premières civilisations jusqu'à la révolution industrielle, le biopolitique, la guerre totale, l'invention de la bombe atomique et plus près de nous, les drones.

Avec la science moderne, le sujet devient l'objet d'un savoir normatif qui entraîne une réification de l'existence : *le normal a pris la relève de l'ancestral*. Pour Martin Heidegger, *l'individualité de l'homme mémorable* a été remplacée par *l'homme calculable*⁴⁸⁹. La science moderne n'aurait aucunement pour objectif de saisir le réel en tant qu'essence de l'être mais, de naturaliser l'existence de l'étant dans un empirisme qui instrumentalise notre rapport à la liberté et à la réalité. « Le mal n'est pas un concept, mais le nom de la menace qui pèse sur la conscience libre et que cette dernière peut mettre à exécution⁴⁹⁰. » La conscience a toujours la possibilité d'opter pour la destruction, ce qu'elle fait quand elle recourt à la puissance de la technique. La science moderne, dans sa transition vers la technoscience, ne peut prétendre à une

⁴⁸⁶ Jean Baudrillard, *L'échange symbolique et la mort*, op. cit., 11.

⁴⁸⁷ « C'est justement dans l'Arraïsonnement, qui menace l'homme dans le commettre comme dans le mode prétendument unique du dévoilement et qui ainsi pousse l'homme avec force vers le danger qu'il abandonne son être libre [...] Aussi longtemps que nous nous représentons la technique comme un instrument nous restons pris dans la volonté de la maîtrise. Nous passons à côté de l'essence de la technique. » Martin Heidegger, *Essais et conférences*, trad. André Préau, Gallimard, 1958, p. 43 et 44.

⁴⁸⁸ Michel Freitag, *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*, op. cit., p. 344.

⁴⁸⁹ Voir Martin Heidegger, *Essais et conférences*, op. cit., 1958.

⁴⁹⁰ Rüdiger Safranski, op. cit., p. 8.

forme d'universalisme qu'en rejetant les anciennes conceptions du monde comme de simples formes d'une métaphysique irrationnelle et archaïque qui nuisent au progrès de l'humanité. La science moderne, dans sa lutte ouverte contre la tradition, aurait éliminé toute référence synthétique au passé ainsi que toute forme de transcendance pouvant limiter la puissance de la technique. Il s'agit là d'une transformation radicale dans l'histoire de l'humanité, celui d'un passé mémoriel qui nous indique plus le chemin à prendre et qui rend obscur l'avenir comme horizon de possibilités infinies pouvant mener à la catastrophe sociale, politique, économique et écologique.

Heidegger considère l'arrondissement comme le fondement phénoménologique de la technoscience dont le principe pratique consiste dans l'action de *commettre* un effet sur le réel en modifiant la structure de l'étant. Ce principe, celui de la raison instrumentale, est un *mode de dévoilement* de la réalité qui transforme l'être humain comme la mesure de toute chose. La technique a besoin d'un sujet, l'humain dans sa capacité de jugement, pour limiter la puissance de la démesure (*Hubris*⁴⁹¹) et la contenir dans un cadre normatif qui limiterait la capacité de destruction cachée dans la technique. « La bête du labeur est abandonnée au vertige de ses fabrications, afin qu'elle se déchire elle-même, qu'elle se détruise et tombe dans la nullité du Néant⁴⁹² ». Cette capacité de jugement serait antinomique à la technoscience. Cette analyse de l'arrondissement est reprise par le psychanalyste Eugène Enriquez et appliquée à l'objet d'étude du lien social. « Ce n'est que depuis que la volonté d'arrondissement de la nature est devenue prépondérante dans le monde occidental que ce rapport s'est transformé en rapport de domination de nivellement, de destruction⁴⁹³. » L'arrondissement représente le triomphe de la raison instrumentale sur la possibilité d'une raison objective. « [La] technique conduit à deux

⁴⁹¹ « L'homme souhaite s'affranchir de ce qui le protège. Il a oublié le péril qui le menace[...] » Ibid., p. 106.

⁴⁹² Martin Heidegger, *Essais et conférences*, op. cit., p. 83.

⁴⁹³ Eugène Enriquez, op. cit., p. 352.

conséquences : la suppression du sujet, et la suppression du sens⁴⁹⁴. » C'est ainsi que nous devons conceptualiser la violence systémique comme résultat de la raison instrumentale et comme négation de tout principe de réalité autre que la finalité technique de la puissance en tant que logique autoréférentielle. L'absence de sujet ne concerne pas la violence en tant que telle, mais la technique dans sa dimension systémique⁴⁹⁵.

Afin d'approfondir la seconde dimension de notre analyse, celle de l'idéologie, nous nous sommes intéressés à l'œuvre de René Girard. L'interprétation idéologique de la violence par les *institutions anthropologiques* des sociétés archaïques, que développe Girard, conceptualise le droit pour les sociétés modernes comme une fonction régulatrice analogue au rituel sacrificiel pour les sociétés mythiques. La violence moderne (ou politique), hors de ce cadre juridique, ne serait pour lui aucunement fondatrice d'un ordre et seulement destructrice de tout principe civilisationnel par le fait même qu'elle obéirait aux principes mimétiques⁴⁹⁶. Ainsi, selon une perspective conservatrice qui remonte à Hobbes, c'est à partir du droit et du *monopole de l'État de la violence légitime* (Weber) que la société maintiendrait un ordre civilisationnel. La pensée moderne selon Girard, par sa dimension *différée*, doit être considérée comme la cause principale de l'univers totalitaire et du monde contemporain par le fait même qu'elle produirait une *violence indifférenciée et une montée aux extrêmes*. C'est le rejet du catholicisme par la philosophie moderne des Lumières qui aurait préparé la chute qui mena à la tragédie totalitaire du XX^e siècle. « Et si c'était cela " l'esprit du

⁴⁹⁴ Jacques Ellul, *Jacques Ellul par lui-même*, Paris, La Table Ronde, 2008, p. 80.

⁴⁹⁵ « C'est de cette manière que l'idéologie semble fonctionner aujourd'hui dans notre univers postidéologique autoproclamé : nous accomplissons nos mandats symboliques sans les assumer vraiment, sans vraiment les prendre au sérieux. » Slavoj Žižek, *Bienvenue dans le désert du réel*, op. cit., p. 110 et 111.

⁴⁹⁶ Cette conception de Girard est résumée par Mayer : « [...] distinction entre force autorisée et légitime d'une part, et violence non autorisée et illégitime de l'autre. » Arno J. Mayer, op. cit., p. 71. Il s'agirait d'une opposition conceptuelle entre la *force* et la *violence*. La force est disciplinée, encadrée, organisée, contrôlée, donc limitée par des normes et des conventions de l'ordre de la légalité. La violence, au contraire, est fondamentalement illégitime. La violence remet justement en question la légitimité de la force et l'ordre légal préexistant dans la société. « Tout bien considéré, l'avantage est du côté de la force, qui bénéficie de l'aura sacrée de l'État. » Ibid., p. 72.

monde "que Hegel a vu passer sous ses fenêtres à Iéna ? Moins l'inscription de l'universel dans l'histoire que le crépuscule de l'Europe⁴⁹⁷. » Il est question d'une coupure entre la Raison et l'histoire et dont les révolutions auraient amplifié le phénomène de la violence mimétique. Une forme de ressentiment qui serait la *passion moderne par excellence*. C'est par cette passion que les figures du Mal se seraient succédé dans l'histoire moderne jusqu'à notre époque avec le terrorisme.

En ce début du XXI^e siècle, nous serions, toujours selon Girard, dans un nouveau stade de cette violence moderne avec le terrorisme islamique. « Le léninisme comportait en effet déjà certains de ces éléments. Mais ce qui lui manquait, c'était le religieux⁴⁹⁸. » Il classe la violence terroriste qui serait reliée à l'Islam dans la même catégorie que la violence politique ou révolutionnaire. Mais en même temps, il reconnaît son ignorance envers l'Islam. « Nous ne savons pas, nous n'avons aucun contact, intime, spirituel, phénoménologique avec cette réalité⁴⁹⁹. » Il rajoute : « Car il y a dans certains aspects de cette religion un rapport à la violence que nous ne comprenons pas et qui est justement d'autant plus inquiétant⁵⁰⁰. » Et comme le communisme, car il ne s'agit plus seulement de comparer celui-ci au nazisme, l'islamisme serait un « événement interne au développement de la technique⁵⁰¹ ». Ainsi, même la question de la technique doit être intégrée à son analyse mimétique.

Il va même prétendre que l'Islam serait une religion qui ne se compare aucunement aux autres grandes religions. Il y a une forme de stigmatisation de l'Autre dans une figure absolue du Mal. Cette conception du terrorisme à travers cette question de la technique rejoint l'analyse telle que développée par Jean Baudrillard pour décrire l'idéologie de la puissance suite aux événements du 11 septembre, et à la *Lettre*

⁴⁹⁷ René Girard, *Achever Clausewitz*, Paris, Carnets Nord, 2007, p. 39.

⁴⁹⁸ Ibid., p. 359.

⁴⁹⁹ Ibid., p. 361.

⁵⁰⁰ Ibid., p. 360.

⁵⁰¹ Ibid., p. 362.

d'Amérique et au *Patriot Act*⁵⁰², comme une forme d'intégrisme de l'idéologie américaine⁵⁰³.

Le seul intérêt, selon Girard, pour l'étude du Coran serait de démontrer l'absence de sensibilité de la culture islamique envers le phénomène mimétique. Et par le fait même, il produit un agencement idéologique entre le terrorisme et le phénomène totalitaire. Et ce totalitarisme, qui s'inspirerait du modèle napoléonien de la Révolution française serait le même pour Napoléon, Lénine et Al-Quaïda. « Nous aurons donc à examiner les modalités de cette montée aux extrêmes, de Napoléon à Ben Laden : l'attaque promue au rang de seul moteur de l'histoire⁵⁰⁴. » Nous retrouvons donc une perspective manichéenne entre le monde de l'Occident, chrétien et libéral, libéré du communisme, contre le monde islamique, nécessairement de nature despotique tel que défini par l'orientalisme. Il ne fait aucun doute, Girard entretient des affinités avec le révisionnisme historique par le fait même qu'il ne considère aucunement pertinent de traiter, dans son analyse, du colonialisme ainsi que de ses conséquences. L'expérience coloniale est relativisée comme un autre phénomène mimétique qui se serait produit également dans d'autres civilisations.

Selon Girard, les thèses de Clausewitz – qu'il instrumentalise comme il l'a fait d'ailleurs pour la Bible et la littérature moderne – correspondraient à sa théorie

⁵⁰² Daniel Dagenais et Jacques-Alexandre Mascotto (dir.), « Wanted dead or alive. Guerre au terrorisme ou guerre totale?, *Société*, no. 22, printemps 2002.

⁵⁰³ « La compassion comme passion nationale d'un peuple qui se veut seul avec Dieu et préfère se voir frappé par Dieu que par quelque puissance maléfique. " God bless America "est devenu : enfin Dieu nous a frappés. Consternation mais, au fond, reconnaissance éternelle pour cette sollicitude divine, qui a fait de nous des victimes.

Le raisonnement de la conscience morale est celui-ci : puisque nous sommes le Bien, ce ne peut être que le Mal qui nous a frappés. Mais si, pour ceux qui se veulent l'incarnation du Bien, le Mal est inimaginable, ce ne peut être que Dieu qui les frappe. Et pour les punir de quoi, au fond, sinon d'un excès de Vertu et de Puissance? Rappel à l'ordre pour être allés trop loin dans le Bien et dans l'incarnation du Bien. Ce qui n'est pas pour leur déplaire, et ne les empêchera pas de continuer de faire le Bien sans scrupule. Et donc d'ignorer encore plus profondément l'existence du Mal. » Jean Baudrillard, *Power inferno. Requiem pour les Twin Towers. Hypothèses sur le terrorisme. La violence du mondial*, Paris, Galilée, 2002, p. 38 et 39.

⁵⁰⁴ René Giard, *Achever Clausewitz*, op. cit., p. 54.

mimétique davantage que celle de Hegel. Le sujet moderne cherche un état de paix, ou une *fin de l'histoire*, par la « guerre », tandis que pour le conservatisme politique, c'est la guerre qui permettrait un état de paix constitutif du monde civilisé, une forme de violence réconciliatrice garantie par la puissance. Cette perspective, qu'on nous présente comme du pacifisme, est caractéristique du néo-kantisme qui reprend l'idée de Kant : « L'état de paix doit donc être institué, car s'abstenir de faire la guerre n'est pas encore assurer la paix [...] »⁵⁰⁵ Pour un intellectuel qui prétend déconstruire les mécanismes de la violence, Girard finit comme un « va-t-en-guerre » dans le contexte de la lutte contre le terrorisme. Nous pouvons même rajouter qu'il adhère à *l'intelligence du mal* tel que décrit par Baudrillard⁵⁰⁶. Ce qui peut sembler une contradiction morale pour une personne qui prétend révéler et déconstruire les mécanismes anthropologiques universels de la violence mais qui ne le fait pas du point de vue de l'idéologie.

Vouloir la guerre, attitude typique du défenseur selon Clausewitz, contre celui qui veut la paix, c'est-à-dire le mensonge et la domination, peut ainsi devenir une attitude spirituelle. Le Christ n'invite-t-il pas lui-même à être « plus rusé que le serpent » ? Nous sommes donc plus que jamais en guerre, à l'heure où la guerre elle-même n'existe plus. Nous avons à combattre une violence que plus rien ne contraint ni ne maîtrise⁵⁰⁷.

Selon Girard, c'est par l'interprétation de l'univers symbolique des textes à partir des Évangiles qu'une connaissance scientifique peut se dégager d'un thème tel que la violence, ce qui nous mènerait vers une logique de non-violence. Pour dénigrer la modernité politique, il va même jusqu'à formuler une idée simpliste de la dialectique. « La dialectique est un conflit des opposés, dont Clausewitz nous dit qu'il ne peut que

⁵⁰⁵ Emmanuel Kant, *Projet de paix perpétuelle*, Paris, Fayard, 2001, p. 16.

⁵⁰⁶ « Il est sensible, au cœur même de cette réalisation intégrale, au cœur de la puissance, dans cette convulsion interne qui en suit la logique et en précipite les effets, dans ce retournement maléfique de la structure elle-même, qui transforme une destination positive en une finalité meurtrière : là est le principe même du Mal et là doit jouer l'intelligence du Mal. » Jean Baudrillard, *Le Pacte de lucidité ou l'intelligence du mal*, Paris, Galilée, 2004, p. 14.

⁵⁰⁷ René Girard, *Achever Clausewitz*, op. cit., p. 22.

monter aux extrêmes⁵⁰⁸. » Il est question d'une idéologie postcoloniale qui, au nom d'une science de l'interprétation des symboles, reproduit le caractère impérial de la culture occidentale. Pour Girard, sa théorie mimétique, qui finit par se confondre avec les Évangiles, devient une forme de savoir indépassable de la violence, une connaissance qui se confond même à la réalité systémique : « Ce genre de savoir est si puissant que les logiciens le baptisent "common knowledge" et l'on ne le tient plus pour scientifique. Il est si bien établi qu'une humanité étrangère à lui est devenue en quelque sorte unimaginable⁵⁰⁹. » C'est par cette affirmation que Girard conclut son ouvrage sur *Les origines de la culture* qui est une synthèse de sa pensée et un retour sur sa théorie mimétique. Une conception qui se présente comme une explication scientifique de la culture et de la violence la plus puissante au plan conceptuel pour expliquer la réalité. Mais cette théorie, comme nous l'avons plusieurs fois mentionné dans cette thèse, doit cependant être davantage perçue du point de vue de la tendance à l'hégémonie de l'idéologie que d'une « vérité » scientifique.

Les évangiles tiennent pour fausse la croyance des lyncheurs qui sont assurément coupables, mais pardonnables car leur illusion est involontaire. [...] Et c'est aussi ce que dit Pierre dans les Actes des Apôtres. Vous et vos chefs, vous êtes moins coupables que vous l'imaginez⁵¹⁰.

Dans la pensée de Girard, il y a une aporie épistémologique jamais explicitée, celle du lien entre le christianisme, l'État de droit et la propriété privée comme moyen de contrer le désir d'appropriation des individus à l'origine de la violence. Pour Girard, dont la conception de la culture vient corroborer l'idéologie de la fin de l'histoire de Fukuyama, la violence moderne (politique ou totalitaire) n'a pas de sujet car il s'agirait des mêmes mécanismes négatifs de reproduction culturelle qui caractériseraient les religions archaïques, l'histoire et le totalitarisme. « La religion

⁵⁰⁸Ibid., p. 291.

⁵⁰⁹René Girard, *Les origines de la culture*, op. cit., p. 278.

⁵¹⁰Ibid., p. 277

est une structure sans sujet, parce que le sujet est le principe mimétique⁵¹¹. » La fin de l'histoire chez Girard est une forme d'état civilisationnel qui mettrait un terme à la violence mimétique que seules les démocraties libérales, dans le cadre d'une morale chrétienne, peuvent accomplir par une forme de mimétisme positif. Mais cette morale entraîne la négation ou le rejet des religions de la multitude pour un Dieu universel qui finit par se confondre avec l'État de droit à l'origine de l'ordre systémique du mode de régulation opérationnel-décisionnel des sociétés. Bref, par la croyance en l'Occident, on crée en fait une nouvelle forme de mythologie qui ne distingue guère notre civilisation des sociétés archaïques⁵¹².

De manière générale, la violence est saisie par l'idéologie comme une fluctuation de l'environnement auquel le système doit s'adapter, et non pas comme l'affirmation d'un sujet dans une conjoncture historique particulière déterminée par une crise anthropologique ou politique. L'important pour l'idéologie, qui caractérise le postmodernisme dominant actuel serait de garantir une *liberté négative* de la politique (des Modernes) contre la *liberté positive* (des Anciens)⁵¹³. Cette liberté des Modernes qui valorise l'autonomie des individus se produit contre la liberté des Anciens qui fait référence à la participation active des citoyens à l'autorité collective, laquelle peut

⁵¹¹ René Girard, *Les origines de la culture*, op. cit., p. 181.

⁵¹² « Comment se fait-il que nos contemporains, membres d'une grande culture moderne et scientifique, reconstruisent un mythe qui ressemble à ceux d'une société de guerriers-chasseurs, de deux millénaires plus âgée? » Denis Duclos, *Le complexe du loup-garou. La fascination de la violence dans la culture américaine*, Paris, La Découverte, 2005, p. 39.

⁵¹³ Sur la question de la conception libérale de la liberté, Isaiah Berlin, *Éloge de la liberté*, Calmann-Lévy, 1988. Cette « modernité » libérale s'oppose à l'idéal républicain. « Cela a donné un double front d'oppositions qui ne se recouvraient pas : l'opposition d'une compréhension transcendantale et d'une conception empirique de la liberté individuelle, d'une part, et cela entre une conception républicaine (mettant l'accent sur l'expression politique de l'identité collective) de la société et particulièrement de la cité politique, d'autre part. » Michel Freitag, *L'abîme de la liberté. Critique du libéralisme*, Montréal, Liber, 2011, p. 93. Pour Freitag, c'est l'*individualisme utilitariste* qui aurait prédominé par le fait même que, par le capitalisme, l'économie prend une plus grande importance au niveau sociétal que le politique ou la culture. L'infrastructure économique ne serait pas le résultat d'une réalité anthropologique mais le produit idéologique du libéralisme politique. Pour Susan Buck-Morss, cette conception de la liberté va également engendrer l'esclavagisme considéré par Locke *comme une institution légitime*. « Le paradoxe entre le discours des libertés et la pratique de l'esclavage fut caractéristique des nations occidentales qui se succèdent à la tête de l'économie mondiale prémoderne. » Susan Buck-Morss, *Hegel et Haïti*, trad. Noémie Séguol, Paris, Lignes, 2006, p. 9.

impliquer une violence de type révolutionnaire visant à refonder un pouvoir institutionnel. Ainsi, la conception de la liberté par le libéralisme politique définit négativement le collectif. *La nature du pouvoir* dans les sociétés dites démocratiques, résumées par Luciano Canfora à partir de Benjamin Constant – l'un des penseurs par excellence de ce courant de pensée – irait à l'encontre de la liberté des Anciens telle que défendue par Jean-Jacques Rousseau, par exemple, selon un idéal républicain⁵¹⁴.

Après quoi ce penseur [Constant], symbole du libéralisme, se laisse aller à une sorte d'hymne à la richesse, non dénué de lyrisme : « La richesse est une puissance plus disponible dans tous les instants, plus applicable à tous les intérêts, et par conséquent bien *plus réelle* (plus réelle, s'entend, que le pouvoir politique). » Et ajout-t-il, « mieux obéie » ! Car « le pouvoir menace, la richesse récompense; on échappe au pouvoir en le trompant; pour obtenir les faveurs de la richesse, il faut la servir ». Il conclut enfin; « Celle-ci doit l'emporter ». Voilà qui est parler sans fard⁵¹⁵.

L'une des caractéristiques de l'idéologie hégémonique dans le contexte de la lutte contre le terrorisme est de réduire le politique à une violence impulsive, irrationnelle et de l'ordre de trouble mental sans jamais problématiser la violence institutionnelle et son rôle pour le mode de reproduction et de régulation de la société. Il devient d'usage, notamment dans les médias, de dénoncer la violence sous toutes ses formes sans que soit démontrée une volonté de compréhension envers la pluralité des phénomènes sociaux que l'on peut retrouver sous ce vocable, notamment dans les

⁵¹⁴ « Rousseau aurait légué à la génération révolutionnaire un modèle de liberté qui ne fait que reconduire la liberté des Anciens. Celle-ci consiste en la participation de l'individu aux décisions déterminant le destin de sa communauté; elle est solidaire de la démocratie directe et ne se réalise qu'au prix de l'emprise de la vie publique sur la sphère privée, des besoins de la communauté sur les droits de l'individu. Le drame de la Révolution, c'est précisément d'avoir voulu réaliser ce modèle dans une société moderne, dont les citoyens aspirent à une autre liberté, celle qui protège l'individu de l'ingérence de l'État dans son domaine privé et qui, solidaire de la démocratie représentative, fait de la politique un des aspects de l'usage de la liberté, mais certainement pas l'activité englobante de l'existence individuelle. » Bronislaw Baczko, *Job mon ami. Promesses du bonheur et fatalité du mal*, Op. cit., p. 253.

⁵¹⁵ Luciano Canfora, *La nature du pouvoir*, op. cit., p. 10.

médias⁵¹⁶. Ainsi, la violence du politique peut se confondre à un excès de l'existence, réduit à sa plus simple expression – Éros – c'est-à-dire à sa dimension psychologique ou intersubjective. Mais pendant que l'on se questionne de manière obsessionnelle sur la violence de type culturel comme une pathologie psychologique de certains individus, on ne questionne pas la violence institutionnelle de l'État et encore moins la violence systémique. La logique de la violence contemporaine ne répond plus nécessairement à des principes de reproduction culturelle ou institutionnelle. L'idéologie a pour fonction imaginaire de produire une réalité qui a pour objectif de confondre les institutions du pouvoir avec la violence qui les caractérise comme une nécessité à l'existence même de la société et du *vivre ensemble*.

Quand la totalité se confond à un imaginaire idéologique et hégémonique, c'est précisément qu'il n'y a plus d'imaginaire comme possibilité de produire du sens autre que celle de la puissance. En ce qui concerne le militarisme, la figure de l'ennemi, en tant que figure radicale de l'altérité, est normalisée voir naturalisée dans le cadre de la reproduction des formes de domination politique, économique et militaire, et selon des intérêts géopolitiques qui s'inscrivent dans des rapports de pouvoir déterminés par des réalités historiques et civilisationnelles. À l'ère de la lutte contre le terrorisme, la guerre devient une fatalité permanente à laquelle la nation doit se soumettre comme une forme pragmatique du pouvoir de la puissance au-delà de tout rapport d'altérité, c'est-à-dire, par négation de l'Autre et de la société.

⁵¹⁶ « C'est une des raisons qui font que les journalistes sont parfois dangereux : n'étant pas toujours cultivés, ils s'étonnent de choses pas très étonnantes et ne s'étonnent pas de choses renversantes. » Pierre Bourdieu, *Sur la télévision* suivie de *L'emprise du journalisme*, Paris, Raisons d'agir, 1996, p. 49. Bourdieu propose une définition critique de l'idéologie en tant que discours dominant d'une logique systémique. « Ces théories politiques à l'état pratique, instruments de conservation rationnelle des structures qui sont eux-mêmes le produit de structures à conserver, doivent leur systématisme pratique et leur ajustement pratique réel au fait que les schèmes dont elles sont les produits sont eux-mêmes le produit historique des structures sociales qu'ils tendent à reproduire et se situent dans les limites de l'univers fini des solutions politiques acceptables et praticables pour la classe dominante dans un état déterminé du rapport de forces entre les classes. [...] Le discours dominant n'est que l'accompagnement d'une politique, prophétie qui contribue à sa propre réalisation parce que ceux qui la produisent ont intérêt à sa vérité et qu'ils ont les moyens de la rendre vraie. » Pierre Bourdieu, *Interventions, 1961-2001, Science sociale et action politique*, Marseille, Agone, 2002, p. 148 et 149.

[II] faut considérer la décision du président Bush de se désigner constamment lui-même, après le 11 septembre 2001, comme « Commander in chief of the army ». Si, comme nous l'avons vu, un tel titre implique une référence immédiate à l'état d'exception, Bush est en train de créer une situation où l'urgence est devenue la règle et où la distinction même entre la paix et la guerre (et entre guerre extérieure et guerre civile mondiale) devient impossible⁵¹⁷.

Pour conclure cette thèse, nous allons aborder une question centrale de l'anthropologie politique, le problème de la violence systémique relié à celui de l'*état d'exception*, une thématique qui aurait mérité davantage de développement. En fait, la complexité de ce problème exigerait une thèse en soi. L'état d'exception est du domaine de la sociologie du droit. « Le droit ne pense pas ce qui le fonde et qui renvoie nécessairement à la souveraineté ou à l'événement – il énonce [...] mais ne répond pas à la question du pourquoi. Le droit a pour fonction de tracer une limite sans toutefois pouvoir expliquer “ la règle de sa propre règle ”⁵¹⁸ ». Ce problème pratique relié au droit est en lien avec notre intérêt envers la question d'une crise de la transcendance du monde traditionnel et moderne. Cette question de la transcendance n'est aucunement un problème métaphysique mais pratique, celui de la violence, du politique et du pouvoir. L'état d'exception permet à tout pouvoir institutionnel étatique ou contre-pouvoir révolutionnaire de suspendre la Constitution qui garantit un ordre politico-institutionnel. L'idée d'un *état d'urgence* qui rend « nécessaire » politiquement le recours à la violence est en fait un principe vide juridiquement. L'idée d'une « nécessité » de la violence est en réalité une décision politique qui n'a pas pour objectif d'être justifiable. C'est la décision qui donne un sens à la norme juridique. « Au geste de Schmitt, qui tente chaque fois de réinscrire la violence dans un contexte juridique, Benjamin répond en cherchant chaque fois à lui assurer – comme violence pure – une existence en dehors du droit⁵¹⁹. » En fait, il serait

⁵¹⁷ Giorgio Agamben, *État d'exception. Homo sacer*, trad. Joël Gayraud, Paris, Seuil, 2003. p. 41.

⁵¹⁸ Alain Brossat, *Le corps de l'ennemi. Hyperviolence et démocratie*, op. cit., p. 183.

⁵¹⁹ Giorgio Agamben, op. cit., p. 101.

question d'un vide juridique que l'idée d'un *monopole de la violence légitime* (ou *violence de l'État*) viendrait combler par le recours à la force⁵²⁰. En résumé, la limite de la logique juridique comme toute forme d'autorité, c'est la violence.

Selon Giorgio Agamben, il n'y aurait aucune théorie dans le droit public sur l'état d'exception. L'exception qui repose sur la nécessité (moyen-fin) ne peut être l'objet d'une pensée juridique. L'état d'exception serait ainsi *à la limite entre la politique et le droit*⁵²¹. L'auteur donne une définition simple d'un fait complexe : « forme légale de ce qui ne saurait avoir de forme légale⁵²² ». L'état d'exception *abandonne le vivant au droit*⁵²³. Un « no man's land » entre la pensée juridique et le droit public d'un côté, puis les faits politiques et la vie de l'autre.

Dans le contexte du droit moderne, le *Jus publicum Europaeum*, comme idéal-type de la guerre moderne, impliquerait une reconnaissance entre les adversaires et un respect mutuel de certaines normes qui limitaient la violence guerrière, notamment le respect de sa souveraineté dans la défaite militaire. L'objectif de la guerre n'était pas d'exterminer le corps social de l'ennemi, ce qui veut dire de produire une guerre totale en s'attaquant à la population civile et aux infrastructures (barrages, centrales énergiques, usines, villes). Le droit de la guerre avait pour principale fonction de limiter le potentiel de destruction, c'est-à-dire de contenir les instincts de mort, de contenir Thanatos. C'est dans ce contexte que nous avons développé notre idéal-type de la violence systémique, celui d'un droit qui n'a plus pour fonction de limiter la violence mais de la rendre légitime selon une logique des vainqueurs comme volonté

⁵²⁰ « [...] l'affirmation "la loi est la loi" signifie le contraire de ce qu'elle dit, à savoir la coïncidence entre la loi et la violence arbitraire [...] » Slavoj Žižek, *La marionnette et le nain. Le christianisme entre perversion et subversion*, op. cit., p. 180.

⁵²¹ Giorgio Agamben, op. cit., p. 9.

⁵²² Ibid., p. 10.

⁵²³ Ibid.

de puissance et cela, dans le contexte de la lutte contre le terrorisme, par une instrumentalisation du droit international⁵²⁴.

Schmitt, en bon disciple de Weber, considère les concepts du droit moderne à partir de sa racine religieuse, bien que les concepts du droit public se soient sécularisés dès le XVIII^e siècle. Mais cette considération de l'origine religieuse des concepts juridiques liés à la souveraineté n'est pas une interprétation théologique. Cette perspective a l'avantage de nous décrire l'état d'exception comme pratique du pouvoir. « Est souverain celui qui décide de la situation exceptionnelle⁵²⁵ ». C'est dans ce sens que nous devons interpréter le titre de son ouvrage *Théologie politique* : « le Dieu tout-puissant est devenu le législateur omnipotent⁵²⁶ ». Le pouvoir souverain de l'État moderne, le Léviathan de Hobbes, se caractérise par sa capacité à créer une *situation exceptionnelle* quand un *cas limite* – d'urgence – vient menacer l'existence de son autorité légitime. Mais la question de savoir s'il y a réellement une menace ou pas demeure de l'ordre de l'arbitraire. La nature du pouvoir souverain est définie par une situation exceptionnelle, c'est-à-dire quand son autorité subit une crise de reconnaissance politique soit par un ennemi (extérieur) ou par la société civile (ennemi intérieur). C'est cette dimension exceptionnelle d'un recours à la force qui nous permettrait de définir la violence de l'État dans sa dimension systémique. Mais, dans le contexte de la lutte contre le terrorisme, cette situation exceptionnelle serait devenue permanente. Fondamentalement, l'état d'exception soulève la question du vide culturel de la transcendance qui caractérise la crise de la tradition et de la modernité. Dans ce sens, la guerre – comme intervention militaire et conflit asymétrique – n'est plus fondatrice d'aucun nouvel ordre mondial.

Pour démontrer le vide du droit constitutionnel, l'idée d'un *état d'urgence* ne peut s'expliquer par l'autorité juridique mais par une décision politique au même titre que

⁵²⁴ Danilo Zolo, *La justice des vainqueurs*, trad. Etienne Schelstraete, Paris, Éditions Jacqueline Chambon, 2009.

⁵²⁵ Carl Schmitt, *Théologie politique*, trad. Jean-Louis Schlegel, Paris, Gallimard, 1988, p. 15.

⁵²⁶ *Ibid.*, p. 46.

derrière chaque règle ou loi que l'on impose à la société, il y a une décision qui a été prise et il y a des moyens coercitifs pour faire respecter la souveraineté du pouvoir. Cependant, la théorie de la séparation des pouvoirs – le *libéralisme de l'État de droit* – ignore ce moment subjectif de la décision au nom de la Raison de l'État, selon le droit naturel, qui garantirait la *neutralité politique*. Dans la décision politique, il y a toujours la possibilité d'un *cas d'exception* qui démontre le vide de toute autorité juridique. Pour Schmitt, dans une telle circonstance, la Constitution détermine la légitimité du droit de décision et d'intervention policière ou militaire. Ce qui veut dire que, dans des cas d'exceptions, la constitution – quand elle est menacée – peut permettre sa propre suspension, c'est-à-dire d'abolir les droits qu'elle prétend défendre au nom de sa protection et en tant que principe fondateur de l'ordre. Mais dans le cas actuel de la lutte contre le terrorisme, cette exception est devenue la norme. « Même l'ordre juridique repose, à l'instar de tout ordre, sur une décision et non sur une norme⁵²⁷. » Cette situation où le souverain peut déclarer un *cas de nécessité* est, pour Schmitt, l'essence même de la *puissance de l'État*.

Plusieurs autres sujets auraient pu être abordés dans le cadre de cette thèse. Nous nous sommes intéressés principalement à l'Occident dans son rapport au monde et à l'Autre. Mais il ne faut cependant pas penser que la violence systémique n'est que du ressort de l'Occident. Elle est un phénomène relié à la globalisation économique, donc qui concerne l'ensemble des civilisations⁵²⁸. À ce niveau, la violence systémique prend forme par le phénomène généralisé d'une urbanisation accélérée partout sur la planète⁵²⁹. Dans ce contexte, celui d'un désordre global, la menace du terrorisme est bien réelle. Le terrorisme, tel que celui pratiqué par l'« État islamique » par exemple, fantasme sur la puissance de l'Occident⁵³⁰. Cependant, le

⁵²⁷ Ibid., p. 20.

⁵²⁸ Arjun Appadurai, *Géographie de la colère. La violence à l'âge de la globalisation*, trad. Françoise Bouillot Paris, Payot, 2007.

⁵²⁹ Mike Davis, *Le pire des mondes est possible. De l'explosion urbaine au bidonville global*, trad. Jacques Mailhos, Paris, La Découverte, 2006.

⁵³⁰ Gilbert Achar, *Le choc des barbaries*, Paris, Éditions complexe, 2002.

terrorisme ne détermine pas à lui seul les dangers de la violence au XXI^e siècle. Ce type de violence est en réalité une réaction à des siècles de colonialisme qui se poursuit à travers la globalisation. La violence terroriste islamique est en fait une réplique à la puissance militaire des États-Unis et de ses alliés, dont le principal, Israël. En conséquence, la globalisation confirmerait davantage les thèses de Huntington d'un *choc des civilisations*⁵³¹ que d'une *fin de l'histoire* de Fukuyama. Nous allons conclure cette thèse par une citation d'un Commandant des forces armées américaines qui démontre ce que peut produire la théorie girardienne quand elle est appliquée à la logique de la puissance et en tant que dimension d'un nouvel impérialisme en quête d'une suprématie mondiale :

Ces êtres humains, dans chaque pays, qui ne peuvent pas comprendre le nouveau monde ou qui ne peuvent pas tirer profit des incertitudes ou qui ne peuvent pas se réconcilier eux-mêmes avec sa dynamique, deviendront des ennemis violents de leurs gouvernements inadaptés, de leurs voisins plus fortunés et, en dernier recours, des États-Unis. Nous entrons dans un nouveau siècle américain, au cours duquel nous deviendrons encore plus riches, encore plus tueurs du point de vue culturel, et de plus en plus puissants [...] Nous exciterons des haines sans précédent. [...] Il n'y aura pas de paix. [...] Le rôle de *facto* des forces armées américaines sera de maintenir le monde comme un lieu sûr pour notre économie et un espace ouvert à notre dynamisme culturel. Pour parvenir à ces fins, nous ferons un bon paquet de massacre (*a good amount of killing*). Nous sommes en train de construire un système militaire fondé sur l'information, pour faire ces massacres⁵³².

Cette citation ne peut que confirmer le lien étroit entre la figure de Thanatos et l'existence d'une puissance militaire comme volonté de suprématie. La violence systémique se conjugue alors aussi bien avec le terrorisme que l'impérialisme qui sont les deux faces du même phénomène orienté vers la destruction de notre condition

⁵³¹ Samuel Huntington, *Le Choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 2000.

⁵³² Commandant Ralph Peters, « Constant Conflit », *Parameters*, été 1997, p. 4-14. Cité par Alain Joxe, *L'empire du chaos. Les Républiques face à la domination américaine dans l'après-guerre froide*, op. cit., p. 136.

humaine. Alors que la violence révolutionnaire, comme événement d'une *natalité*, est située sous l'égide d'Éros.

BIBLIOGRAPHIE

- ACHAR, Gilbert, *Le choc des barbaries*, Paris, Éditions Complexe, 2002.
- AGAMBEN, Giorgio, *État d'exception. Homo sacer*, trad. Joël Gayraud, Paris, Seuil, 2003.
- ANDERS, Günther, *L'obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, trad. Christophe David, Paris, Ivrea, 2002.
- ANDERS, Günther, *Nous fils d'Eichmann, Lettre ouverte à Klaus Eichmannindustrielle*, trad. Sabine Cornille et Philippe Ivernel, Paris, Rivage Poche, 2003.
- ANDERS, Günther, *Hiroshima est partout*, trad. Ariel Morabia et Denis Trierweiler, Paris, Seuil, 2008.
- ANDERS, Günther, *La haine*, trad. Philippe Ivernel, Paris, Rivage poche, 2009.
- ANDERS, Günther, *De la bombe et de notre aveuglement face à l'apocalypse*, trad. P. Charbonneau Paris, Titanic, 1995.
- ARENDT, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, trad. Georges Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 1961.
- ARENDT, Hannah, *Essai sur la révolution*, trad. Michel Chrestien, Paris, Gallimard, 1967.
- ARENDT, Hannah, *La crise de la culture*, trad. Patrick Lévy, Paris, Gallimard, 1972.
- ARENDT, Hannah, « Franz Kafka », dans *La philosophie de l'existence et autres essais*, Paris, Payot, 2000.
- ARENDT, Hannah, *Les Origines du totalitarisme et Eichmann à Jérusalem*, Paris, Gallimard, 2002.
- APPADURAI, Arjun, *Géographie de la colère. La violence à l'âge de la globalisation*, trad. Françoise Bouillot, Paris, Payot, 2007.

- ARISTOTE, *Les politiques*, trad. Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 1993.
- BACZKO, Bronislaw, *Job mon ami. Promesses du bonheur et fatalité du mal*, Paris, Gallimard, 1997.
- BALAKRISHNAN, Gopal, *L'ennemi. Un portrait intellectuel de Carl Schmitt*, trad. Diane Meur, Paris, Éditions Amsterdam, 2006.
- BATAILLE, Georges, *La littérature et la mal*, Paris, Gallimard, 1957.
- BATAILLE, Georges, *La part maudite* précédé de *La notion de dépense*, Éditions de Minuit, Paris, 1967.
- BATAILLE, George, *Madame Edwarda – Le mort – Histoire de l'œil*, Paris, 10-18, 1995.
- BAUDRILLARD, Jean, *L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 1976.
- BAUDRILLARD, Jean, *Power inferno. Requiem pour les Twin Towers. Hypothèses sur le terrorisme. La violence du mondial*, Paris, Galilée, 2002.
- BAUDRILLARD, Jean, *Le Pacte de lucidité ou l'intelligence du mal*, Paris, Galilée, 2004.
- BENJAMIN, Walter, *Critique de la violence*, « Œuvres I », trad. Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch, Paris, Gallimard, 2000.
- BENTHAM, Jeremy, *Panoptique*, trad. Étienne Dumont, Paris, Mille et une nuits, 2002.
- BERLIN, Isaiah, *Éloge de la liberté*, Paris, Calmann-Lévy, 1988.
- BONNY, Yves, *Sociologie du temps présent. Modernité avancée ou postmodernité*, Paris, Armand Collin, 2004.
- BOURDIEU, Pierre, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, 1994.
- BOURDIEU, Pierre, *Sur la télévision*, suivi de *L'emprise du journalisme*, Paris, Raisons d'agir, 1996.
- BOURDIEU, Pierre, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, 2001.
- BOURDIEU, Pierre, *Interventions, 1961-2001, Science sociale et action politique*, Marseille, Agone, 2002.

- BRAUD, Philippe, *Violences politiques*, Paris, Seuil, 2004.
- BROSSAT, Alain, *Le corps de l'ennemi. Hyperviolence et démocratie*, Paris, La fabrique, 1998.
- BROSSAT, Alain, *La résistance infinie*, Paris, Lignes, 2006.
- BUCK-MORSS, Susan, *Hegel et Haïti*, trad. Noémie Séguol, Paris, Lignes, 2006.
- CANFORA, Luciano, *La nature du pouvoir*, trad. Jean-Claude Zylberstein, Paris, Les Belles Lettres, 2010.
- CASTORIADIS, Cornelius, *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe IV*, Paris, Seuil, 1996.
- CHAMAYOU, Grégoire, *Théorie du drone*, Paris, La fabrique, 2013.
- CHÂTELET, Gilles, *Vivre et penser comme des porcs. De l'incitation à l'envie et à l'ennui dans les démocraties-marchés*, Paris, Gallimard, 1998.
- CLASTRES, Pierre, *La société contre l'État*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1974.
- CLASTRES, Pierre, *Archéologie de la violence. La guerre dans les sociétés primitives*, Paris, L'aube, 2005.
- COMTE, Auguste, *Œuvres choisies*, Paris, Montaigne, 1943.
- CORM, Georges, *L'Europe et le mythe de l'Occident. La construction d'une histoire*, Paris, La Découverte, 2009.
- CORM, Georges, *La question religieuse au XXI^e siècle. Géopolitique et crise de la postmodernité*, Paris, La Découverte, 2006.
- CRETTEZ, Xavier, *Les formes de la violence*, Paris, La Découverte, 2008.
- CUSSET, François, *La décennie. Le grand cauchemar des années 80*, Paris, La Découverte, 2008.
- DADOUN, Roger, *La violence. Essai sur l'«homo violens»*, Paris, Hatier, 1993.
- DAGENAIS, Daniel et MASCOTTO, Jacques-Alexandre (dir.), « Wanted dead or alive. Guerre au terrorisme ou guerre totale? », *Société*, no. 22, printemps 2002.
- DAGENAIS, Daniel (dir.), *Hannah Arendt, le totalitarisme et le monde contemporain*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2003.

- DAVIS, Mike, *Le pire des mondes est possible. De l'explosion urbaine au bidonville global*, trad. Jacques Mailhos, Paris, La Découverte, 2006.
- DAVIS, Mike, *Génocides tropicaux. Catastrophes naturelles et famines coloniales. Aux origines du sous-développement*, trad. Marc Saint-Upéry, Paris, La Découverte, 2006.
- DAVIS, Mike et MONK, Daniel B. (dir.), *Paradis infernaux. Les villes hallucinés du néo-capitalisme*, trad. Étienne Dobenesque et Laure Manceau, Paris, Les prairies ordinaires, 2008.
- DAWKINS, Richard, *The Selfish Gene*, Oxford University Press, 1976.
- DEBORD, Guy, *Commentaires sur la société du spectacle*, Paris, Gallimard, 1988.
- DEBRAY, Régis, *Critique de la raison politique ou l'inconscient religieux*, Paris, Gallimard, 1981.
- DION, Richard, *De la représentation de la violence, de la politique et de la guerre à l'hyperviolence de l'irreprésentable. Contribution à l'analyse du système opérationnel-décisionnel*, Mémoire de maîtrise, Montréal, Université du Québec à Montréal, 2004.
- DUCLOS, Denis, *Le complexe du loup-garou. La fascination de la violence dans la culture américaine*, Paris, La Découverte, 2005.
- DURAND, Jean-Pierre et WEIL, Robert, *Sociologie contemporaine*, Paris, Vigot, 1990.
- DURKHEIM, Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, PUF, 1960.
- DURKHEIM, Émile, *De la division du travail social*, Paris, PUF, 2007.
- DURKHEIM, Émile, *Le suicide*, Paris, PUF, 2007.
- MIRCEA, Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard, 1989.
- ELIAS, Norbert, *La civilisation des mœurs*, trad. Pierre Kamnitzer, Paris, Calmann-Lévy, 1973.
- ELLUL, Jacques, *Autopsie de la révolution*, Paris, La Table Ronde, 2008.
- ELLUL, Jacques, *Jacques Ellul par lui-même*, Paris, La Table Ronde, 2008.

- ENGELS, Friedrich, *Le rôle de la violence dans l'histoire*, Paris, Éditions sociales, 1962.
- ENRIQUEZ, Eugène, *De la horde à l'État. Essai de psychanalyse du lien social*, Paris, Gallimard, 1983.
- FACIENDIS, Dario de, « Deuil pour Socrate », *Société*, Montréal, Été 1990.
- FANON, Franz, *Les damnés de la terre*, Paris, La Découverte, 2001.
- FERRO, Marc (dir.), *Nazisme et communisme. Deux régimes dans le siècle*, Paris, Hachette, 1999.
- FILION, Jean-François, *Sociologie dialectique. Introduction à l'œuvre de Michel Freitag*, Montréal, Éditions Nota bene, 2006.
- FINKELSTEIN, Norman G., *L'industrie de l'Holocauste réflexions sur l'exploitation de la souffrance des Juifs*, trad. Eric Hazan Paris, La fabrique, 2001.
- FITZPATRICK, Sheila, *Le stalinisme au quotidien. La Russie soviétique dans les années 30*, trad. Jean-Pierre Ricard et François-Xavier Nérard, Paris, Flammarion, 1999.
- FOUCAULT, Michel, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975.
- FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits III (1976-1979)*, Paris, Gallimard, 1994.
- FOUCAULT, Michel, *Sécurité, territoire et population. Cours au Collège de France, 1977-1978*, Paris, Seuil, 2004.
- FOUCAULT, Michel, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*, Paris, Gallimard-Seuil, 2004.
- FREITAG, Michel, *Dialectique et société 2. Culture, pouvoir, contrôle. Les modes de reproduction formels de la société*, Montréal, Éditions Saint-Martin, 1986.
- FREITAG, Michel, *Le naufrage de l'université*, Québec, Nuit Blanche, 1995.
- FREITAG, Michel, *L'oubli de la société*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2002.
- FREITAG, Michel, « Actualité de l'animal, virtualité de l'homme », *Conjonctures*, no. 33-34, automnes 2001- hiver 2002.

- FUREST, François et NOLTE, Ernst, *Fascisme et communisme*, Paris, Hachette, 1998.
- FUKUYAMA, Francis, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, trad. Denis-Armand Canal, Paris, Flammarion, 1992.
- FUKUYAMA, Francis, *La fin de l'homme. Les conséquences de la révolution biotechnologique*, trad. Denis-Armand Canal, Paris, La Table Ronde, 2002.
- FUKUYAMA, Francis, *Le début de l'histoire. Des origines de la politique à nos jours*, trad. Pierre Guglielmina, Paris, Saint-Simon, 2012.
- GIRARD, René, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Bernard Grasset, 1961.
- GIRARD, René, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972.
- GIRARD, René, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris Grasset, 1978.
- GIRARD, René, *Le bouc émissaire*, Paris, Grasset, 1982.
- GIRARD, René, *La route antique des hommes pervers*, Paris, Grasset, 1985.
- GIRARD, René, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Paris, Grasset, 1999.
- GIRARD, René, *Celui par qui le scandale*, Paris, Desclée de Brouwer, 2001.
- GIRARD, René, *La voix méconnue du réel. Une théorie des mythes archaïques et modernes*, Paris, Bernard Grasset, 2002.
- GIRARD, René, *Les origines de la culture*, Paris, Hachette, 2004.
- GIRARD, René, *Achever Clausewitz*, Paris, Carnets Nord, 2007.
- GIRARD, René, BAECQUE, Antoine, WIEVORKA, Michel, GLUZMAN, Semyon, RICOEUR, Paul, *Violences d'aujourd'hui, violence de toujours (XXXVIIe Rencontres internationales de Gêne, 1999)*, Lausanne, L'âge de l'homme, 2000.
- GROS, Frédéric, *États de violences. Essai sur la fin de la guerre*, Paris, Gallimard, 2006.
- HARMAN, Chris, *Une histoire populaire de l'humanité, De l'âge de pierre au nouveau monde*, trad. Jean-Marie Guerlin, Montréal, Boréal, 2012.

- HAEUSSLER, Éric, *Des figures de la violence. Introduction à la pensée de Girard*, Paris, L'Harmattan, 2005.
- HEIDEGGER, Martin, *Essais et conférences*, trad. André Préau, Paris, Gallimard, 1958.
- HEIDEGGER, Martin, *Écrits politiques (1933-1966)*, trad. François Fédier, Paris, Gallimard, 1995.
- HENTSCH, Thierry, *L'orient imaginaire. La vision politique occidentale de l'Est méditerranéen*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1987.
- HENTSCH, Thierry, *Raconter et mourir. Aux sources de l'imaginaire occidental*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2005.
- HÉRITIER, Françoise (dir.), *De la violence I et II*, Paris, Odile Jacob, 2005.
- HOBBSAWM, Eric J., *L'Ères révolutions*, dir. Jean Chevalier, Bruxelles, Éditions complexe, 2000.
- HOBBSAWM, Eric J., *L'ère des empires*, trad. Jacqueline Carnaud et Jacqueline Lahana, Paris, Fayard, 1987.
- HOBBSAWM, Eric J., *Nations et nationalisme depuis 1780*, trad. Dominique Peters, Paris, Gallimard, 1992.
- HOBBSAWM, Eric J., *L'âge des extrêmes. Histoire du court XX^e siècle*, Bruxelles, Éditions Complexes, 1994.
- HOBBSAWM, Eric J., *Les bandits*, trad. J. P. Rospars, Paris, La Découverte, 1999.
- HOBBSAWM, Eric J. Hobsbawm, *L'Empire, la démocratie, le terrorisme. Réflexions sur le XXI^e siècle*, trad. Lydia Zaïd, Bruxelles, André Versaille, 2009.
- HOBBSAWM, Eric J., *Aux armes, historiens. Deux siècles d'histoire de la Révolution française*, trad. Julien Louvrier, Paris, La Découverte, 2007.
- HORKHEIMER, Max et ADORNO, Theodore W., *La dialectique de la Raison*, trad. Éliane Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974.
- HUNTINGTON, Samuel, *Le Choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 2000.
- JONAS, Hans, *Le principe de responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, trad. J. Greisch, Paris, Champ Flammarion, 1990.

- JOXE, Alain, *L'Amérique mercenaire*, Paris, Stock, 1992.
- JOXE, Alain, *L'empire du chaos. Les républiques face à la domination américaine dans l'après-guerre froide*, trad. Paris, Découverte, 2002.
- KERSHAW, Ian, *Hitler. 1889-1936 : Hubris*, trad. Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Flammarion, 2000.
- KERSHAW, Ian, *Hitler 1936-1945 : Némésis*, trad. Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris Flammarion, 2000.
- KOJÈVE, Alexandre, *La notion de l'autorité*, Paris, Gallimard, 2004.
- KOLKO, Gabriel, *Un siècle de guerre. Politique, conflits et société depuis 1914*, trad. Johanne Patry, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2000.
- LASCH, Christopher, *La révolte des élites et la trahison de la démocratie*, trad. Christian Fournier, Paris, Flammarion, 2007, p. 12.
- LE GOFF, Jean-Pierre, *La barbarie douce. La modernisation à vue des entreprises et de l'école*, Paris, La Découverte, 1999.
- LE GOFF, Jean-Pierre, *La démocratie post-totalitaire*, Paris, La Découverte, 2003.
- LEVASSEUR, Carol, *Incertitude, pouvoir et résistances : les enjeux du politique dans la modernité*, PUL, Québec, 2006.
- LEWIN, Moshé, *La formation du système soviétique : essais sur l'histoire sociale de la Russie entre les deux guerres*, trad. Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Gallimard, 1987.
- LORENZ, Konrad, *L'agression : une histoire naturelle du mal*, trad. Vilma Fritsch, Paris, Champs Flammarion, 1977.
- LOSURDO, Domenico, *Le révisionnisme en histoire. Problèmes et mythes*, trad. Jean-Michel Goux, Paris, Albin Michel, 2006.
- LUGAN, Jean-Claude, *La systémique sociale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993.
- LUHMANN, Niklas, *Politique et complexité*, trad. Jacob Schmutz, Paris, Les Éditions du Cerf, 1999,

- MACHIAVEL, Nicolas, *Le prince et autres écrits politiques*, trad. J. V. Péries, Montréal, L'Hexagone/Minerve, 1982.
- MALINOWSKI, Bronislaw, *Pour une théorie scientifique de la culture*, trad. Pierre Clinquart, Paris, Maspero, 1970.
- MARCUSE, Herbert, *Eros et civilisation*, trad. Jean-Guy Nény et Boris Fraenkel, Paris, Les Éditions de minuit, 1963.
- MARZANO, Michela (dir.), *Dictionnaire de la violence*, Paris, PUF, 2011.
- MARX, Karl, *Écrits de jeunesse*, trad. Kostas Papaioannou, Paris, Quai Voltaire, 1994.
- MARX, Karl, ENGELS, Friedrich, *L'idéologie allemande*, trad. Renée Cartelle et Gilbert Badia, Paris, Éditions sociales, 1972.
- MAYER, Arno J., *Les Furies. Violence, vengeance, terreur aux temps de la révolution française et de la révolution Russe*, trad, Odile Demange Paris, Fayard, 2002.
- MEAD, George Herbert, *L'Esprit, le soi et la société*, (édition originale, 1934) trad. Daniel Céfai et Louis Quééré, Paris, PUF, coll. Le lien social, 2006.
- MEIKSINS WOOD, Ellen, *L'origine du capitalisme. Une étude approfondie*, trad. François Tétreau, Montréal, Lux, 2009.
- MICHÉA, Jean-Claude, *Impasse Adam Smith, brèves remarques sur l'impossibilité de dépasser le capitalisme sur sa gauche*, Paris, Flammarion, 2002.
- MICHÉA, Jean-Claude, *La double pensée. Retour sur la question libérale*, Paris, Flammarion, 2008.
- MICHAUD, Yves, *La violence*, Presses Universitaire de France, Paris, 2004.
- MOSCOVICI, Serge, *La société contre nature*, Paris, Seuil, 1994.
- MOSSE, George L., *L'image de l'homme*, trad. Michèle Hechter, Paris, Abbeville, 1997.
- MOSSE, George L., *Les racines intellectuelles du Troisième Reich. La crise de l'idéologie allemande*, trad. Claire Darmon Paris, Calmann-Lévy, 2006.

- PALMER, Robert R., *The Age of the Democratic Revolution (1959-1964)*, Princeton, Princeton University Press, 1971.
- PEDRAZZINI, Yves, *La violence des villes*, Paris, Écosociété, 2005.
- PLATON, *La République*, trad. Robert Baccou, Paris, Flammarion, 1966.
- PATOČKA, Jan, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, trad. Erika Abrams Paris, Verdier, 1999.
- RANCIÈRE, Jacques, *Au bords du politique*, Paris, Gallimard, 1998.
- RICOEUR, Paul, *L'idéologie et l'utopie*, Paris, Seuil, 1997.
- REDICKER, Marcus, LINEBAUGH, Peter, *L'hydre aux milles têtes. L'histoire cachée de l'Atlantique révolutionnaire*, trad. Christophe Jaquet et Hélène Quiniou, Paris, Éditions Amsterdam, 2008.
- RITTERSPON, Tamas Gabor, *Simplification staliniennes et complications soviétiques : tensions sociales et conflits politiques en URSS 1933-1953*, Paris, Archives contemporaines, 1988.
- ROUSSO, Henry (dir.), *Stalinisme et nazisme. Histoire et mémoire comparée*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1999.
- SAÏD, Edward W., *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, trad. Catherine Malamoud, Paris, Seuil, 2005.
- SAFRANSKI, Rüdiger, *Le Mal ou le théâtre de la liberté*, trad. Valérie Sabathier, Paris, Grasset, 1999.
- SCHMITT, Carl, *Théologie politique*, trad. Jean-Louis Schlegel, Paris, Gallimard, 1988.
- SCHMITT, Carl, *Le nomos de la terre*, trad. Lilyane Deroche-Gurcel, Paris, PUF, 2001.
- SIBONY, Daniel, *Violence*, Paris, Seuil, 1998.
- SIMMEL, Georg, *Le conflit*, Belval, trad. Sibylle Muller, Cicré, 2003.
- SOMMIER, Isabelle, *La violence politique et son deuil. L'après 68 en France et en Italie*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2008.
- SOREL, Georges, *Réflexion sur la violence*, Paris, Marcel Rivière et Cie, 1972.

- STERNHELL, Zeev, *Les anti-Lumières. Du XVIII^e siècle à la guerre froide*, Paris, Fayard, 2006.
- SOFSKY, Wolfgang, *Traité de la violence*, trad. Bernard Lortholary, Paris, Gallimard, 1998.
- SOFSKY, Wolfgang, *L'ère de l'épouvante*, trad. Robert Simon, Paris, Gallimard, 2002.
- THOMPSON, Edward (dir.), *L'exterminisme*, trad. Jean-Jacques Lecercle, Yvette Le Guillou et Robert Fischer, Paris, Presses Universitaires de France, 1983.
- THOMPSON, Edward P., *Temps, discipline du travail et capitalisme industriel*, trad. Isabelle Taudière, Paris, La fabrique, 2004.
- TRAVERSO, Enzo, *Le totalitarisme. Le XX^e siècle en débat*, Paris, Seuil, 2001.
- TRAVERSO, Enzo, *La violence nazie. Une généalogie européenne*, Paris, La fabrique, 2002.
- TRAVERSO, Enzo, *Le passé, modes d'emploi : histoire, mémoire, politique*, Paris, La fabrique, 2005.
- VERNANT, Jean-Pierre, *La mort dans les yeux. Figure de l'Autre en Grèce ancienne*, Paris, Hachette, 1998.
- VOILQUIN, Jean (comp.), *Penseurs Grecs avant Socrate. De Thalès de Milet à Prodicos*, trad. Jean Voilquin, Paris, Flammarion, 1964.
- WEBER, Max, *Le savant et le politique*, trad. Catherine Colliot-Thélène, Paris, La Découverte, 2003.
- WELZER, Harald, *Les exécuteurs. Des hommes normaux aux meurtriers de masse*, trad. Bernard Lortholary, Paris, Gallimard, 2007.
- WELZER, Harald, *La guerre du climat. Pourquoi on tue au XXI^e siècle*, trad. Bernard Lortholary, Paris, Gallimard, 2008.
- WHYTE, William Foote, *Street Corner Society. La structure sociale d'un quartier italo-américain*, trad. Jacques Destrade, Paris, La Découverte, 2007.
- WIEVIORKA, Michel, *La violence*, Paris, Hachette, 2005, p. 56.

- ZINN, Howard, *Une histoire populaire des États-Unis. De 1492 à nos jours*, trad. Frédéric Cotton, Montréal, Lux, 2002.
- ZINN, Howard, *La mentalité américaine. Au-delà de Barak Obama*, trad. Nicolas Calvé, Montréal, LUX, 2009.
- ZINN, Howard, *La bombe. De l'inutilité des bombardements aériens*, trad. Nicolas Calvé, Montréal Lux, 2011.
- ŽIŽEK, Slavoj, *Vous avez dit totalitarisme? Cinq interventions sur les (més) usages d'une notion*, trad. Delphine Moreau et Jérôme Vidal, Paris, Éditions Amsterdam, 2004.
- ŽIŽEK, Slavoj, *Plaidoyer en faveur de l'intolérance*, trad. Frédéric Joly, Paris, Climats, 2004.
- ŽIŽEK, Slavoj, *Bienvenue dans le désert du réel*, trad. François Théron, Paris, Flammarion, 2005.
- ŽIŽEK, Slavoj, *Irak : Le chaudron cassé*, trad. Christophe Rosson, Paris, Climats, 2005.
- ŽIŽEK, Slavoj, *La subjectivité à venir. Essais critiques*, trad. François Théron, Paris, Flammarion, 2006.
- ŽIŽEK, Slavoj, *La marionnette et le nain. Le christianisme entre perversion et subversion*, trad. Jean-Pierre Ricard et Jean-Louis Schlegel, Paris, Seuil, 2006.
- ŽIŽEK, Slavoj, *Que veut l'Europe? Réflexions sur une nécessaire réappropriation*, trad. Frédéric Joly, Paris, Flammarion, 2007.
- ŽIŽEK, Slavoj, *Pourquoi l'héritage chrétien vaut-il d'être sauvé?*, trad. François Théron, Paris, Flammarion, 2008.
- ŽIŽEK, Slavoj, *Violence. Six réflexions transversales*, trad. Nathalie Peronny, Paris, Au diable vauvert, 2012.
- ZOLO, Danilo, *La justice des vainqueurs*, trad. Etienne Schelstraete, Paris, Jacqueline Chambon, 2009.