

RENÉ GIRARD



la
route
antique
des hommes
pervers

GRASSET

RENÉ GIRARD



la
route
antique
des hommes
pervers

GRASSET

Table des Matières

[Page de Titre](#)

[Table des Matières](#)

[Page de Copyright](#)

[DU MÊME AUTEUR](#)

[Dédicace](#)

[Remerciements](#)

[I - LE CAS DE JOB](#)

[1 - JOB VICTIME DE SON PEUPLE](#)

[2 - JOB IDOLE DE SON PEUPLE](#)

[3 - LA ROUTE ANTIQUE DES HOMMES PERVERS](#)

[II - MYTHOLOGIE ET VÉRITÉ](#)

[4 - LES ARMÉES CÉLESTES](#)

[5 - RÉALISME ET TRANSMUTATION](#)

[6 - ŒDIPE ET JOB](#)

[7 - « SOUS LES PIEDS DES CHEVAUX CETTE REINE FOULÉE »](#)

[III - LE MIMÉTISME](#)

[8 - « ET DU MAL DES ARDENTS TOUT UN PAYS GAGNÉ »](#)

[9 - LE PSAUME 73](#)

[10 - LE TORRENT DES MONTAGNES](#)

[IV - DU MÉCANISME AU RITUEL](#)

[11 - LE TOPHET PUBLIC](#)

[12 - L'ORPHELIN TIRÉ AU SORT](#)

[13 - ORIGINE ET RÉPÉTITION](#)

[14 - JOB ET LE ROI SACRÉ](#)

[15 - L'ÉVOLUTION DES RITES](#)

[V - L'AVEU DE LA VICTIME](#)

[16 - UN PROCÈS TOTALITAIRE](#)

[17 - LA RÉTRIBUTION](#)

[18 - DÉFAILLANCES DE JOB](#)

[19 - MON DÉFENSEUR EST VIVANT](#)

[20 - LA RANÇON SANGLANTE DE L'ÉGAREMENT DE LA CITÉ](#)

[21 - LE DIEU DES VICTIMES](#)

© 1985, *Éditions Grasset & Fasquelle.*
978-2-246-35119-1

DU MÊME AUTEUR

Chez le même éditeur

MENSONGE ROMANTIQUE ET VÉRITÉ ROMANESQUE, 1961.

LA VIOLENCE ET LE SACRÉ, 1972.

DES CHOSES CACHÉES DEPUIS LA FONDATION DU MONDE, 1978.

LE BOUC ÉMISSAIRE, 1982.

SHAKESPEARE, LES FEUX DE L'ENVIE, 1990.

Chez d'autres éditeurs

CRITIQUE DANS UN SOUTERRAIN, L'Age d'Homme, Lausanne, 1976.

TO DOUBLE BUSINESS BOUND, The Johns Hopkins University Press,

Baltimore and London, 1978. Athlone Press, London, 1988.

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation réservés pour tous pays.

Je remercie de son aide précieuse Christiane Frémont dont les nombreuses suggestions ont beaucoup amélioré le texte du présent ouvrage.

I

LE CAS DE JOB

JOB VICTIME DE SON PEUPLE

Que savons-nous sur le Livre de Job ? Pas grand-chose. Le héros s'y lamente interminablement. Il vient de perdre ses fils et tout son bétail. Il gratte ses ulcères. Les malheurs qui le font gémir sont dûment énumérés dans le prologue. Ce sont les méchancetés que Satan vient de lui faire, avec la permission de Dieu.

Nous croyons savoir, mais savons-nous ? Pas une fois au cours des Dialogues, Job ne mentionne ni Satan ni le moindre de ses méfaits. Peut-être ceux-ci sont-ils trop présents à son esprit pour qu'il soit nécessaire d'y faire allusion ?

Sans doute, mais Job fait allusion à tout autre chose et beaucoup plus qu'allusion. Il insiste lourdement sur la cause de son malheur. Et ce n'est aucune de celles dont parle le prologue. C'est une cause qui n'est ni divine, ni satanique, ni matérielle, mais humaine, seulement humaine.

Au cours des âges, chose étrange, les commentateurs n'ont jamais tenu le moindre compte de cette cause. Je ne les connais pas tous, sans doute, mais tous ceux que je connais la passent sous silence, systématiquement. On dirait qu'ils ne la voient pas. Anciens ou modernes, athées, protestants, catholiques ou juifs, ils ne s'interrogent jamais sur l'objet des plaintes de Job. La question leur paraît résolue une fois pour toutes par le prologue. Tout le monde s'en tient religieusement aux ulcères, au bétail perdu, etc.

Et pourtant, depuis longtemps, les exégètes mettent leurs lecteurs en garde contre ce prologue. Sa petite histoire, disent-ils, n'est pas à la hauteur des Dialogues. Il ne faut pas la prendre au sérieux. Malheureusement, ils ne suivent jamais leurs propres conseils. Ils n'entendent rien dans les Dialogues de ce qui contredit manifestement le prologue.

La nouveauté que je propose n'est pas dissimulée dans un recoin obscur du Livre de Job. Elle est très explicite ; elle s'étale dans de nombreux et copieux passages qui n'ont rien d'équivoque.

Job dit clairement ce dont il souffre : se voir ostracisé, persécuté par les êtres qui l'entourent. 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 communauté :

Mes frères me tiennent à l'écart,
 mes relations s'appliquent à m'éviter.
 Mes proches et mes familiers ont disparu,
 les hôtes de ma maison m'ont oublié.
 Pour mes servantes, je suis étranger,

un inconnu à leurs yeux.

Si j'appelle mon serviteur, il ne répond pas,
et je dois moi-même le supplier.

Mon haleine répugne à ma femme,
mes propres frères me trouvent fétide.

Même les gamins me témoignent du mépris :
si je me lève, ils daubent sur moi.

Tous mes intimes m'ont en horreur,
mes préférés se sont retournés contre moi. (19, 13-19.)

(Trad. G. Larcher, *Bible de Jérusalem.*)

Job rappelle le bouc tragique jusque dans cette odeur fétide que sa femme lui reproche de répandre et qui reparait, de façon significative, dans de nombreux mythes primitifs.

Il ne faut pas que cette allusion au bouc réel suscite des malentendus. Quand je parle de bouc émissaire, je ne songe pas à l'animal utilisé dans les sacrifices, dans le fameux rite du Lévitique. J'emploie l'expression au sens ou nous l'employons tous sans y penser, face aux circonstances politiques, professionnelles, familiales. Cet usage est moderne et ne figure pas dans le Livre de Job, bien entendu. Mais le phénomène y figure, avec quelque chose de plus sauvage. Le bouc émissaire, c'est l'innocent qui polarise sur lui la haine universelle. Exactement ce dont se plaint Job :

Et maintenant la malveillance me pousse à bout,
car toute une bande me harcèle.

Elle se dresse contre moi en témoin à charge,
me réplique en face par des calomnies.

Sa fureur me déchire et me poursuit,
en montrant des dents grinçantes.

Mes adversaires aiguissent sur moi leurs regards,
ouvrent une bouche menaçante.

Leurs outrages m'atteignent comme des soufflets,
ensemble ils s'ameutent contre moi. (16, 7-10.)

Les passages révélateurs pullulent. Comme je ne peux pas multiplier à l'infini les citations, je choisis le plus saisissant, me semble-t-il, sous le rapport qui m'intéresse. Il fait intervenir un sous-groupe qui joue dans la société de Job un rôle de bouc émissaire permanent :

Et maintenant je suis la risée
des gens qui sont plus jeunes que moi,
et dont les pères étaient trop vils à mes yeux
pour les mêler aux chiens de mon troupeau.
... Bannis de la société des hommes,
qui les hue comme des voleurs,
ils logent au flanc des ravins.
... Leurs fils de même sont une vile engeance,
des êtres sans nom que le pays rejette.
Et maintenant voilà qu'ils me chahoutent,
qu'ils font de moi leur fable.
Saisis d'horreur, ils se tiennent à distance,
devant moi, ils crachent sans retenue.
Et parce qu'il a détendu mon arc et m'a terrassé [Dieu],
ils rejettent le mors de leur bouche.
Leur engeance surgit à ma droite,
me lance des pierres comme projectiles... (30, 1-12.)

Les historiens ne savent pas s'il s'agit ici d'une minorité raciale ou religieuse, ou encore d'une espèce de sous-prolétariat soumis au même type de régime que les castes les plus basses en Inde. Peu importe. Ces gens n'intéressent pas l'auteur en eux-mêmes ; ils ne sont là que pour permettre à Job de se situer par rapport à eux, de se définir comme le bouc émissaire de ces boucs émissaires, le persécuté de ceux-là mêmes qui peuvent le moins s'offrir le luxe de la persécution, la victime de tous sans exception, le bouc des boucs et la victime des victimes.

Plus Job s'obstine dans son mutisme au sujet du bétail perdu et des autres motifs avouables qu'il a de se plaindre, ceux que le prologue met aimablement à sa disposition, et plus il s'acharne à se présenter comme la victime innocente de ceux qui l'entourent.

Job se plaint de maux physiques, certes, mais cette plainte particulière se rattache sans difficulté au sujet fondamental qu'il a de se plaindre. Il est la victime de brutalités innombrables ; la pression psychologique qui pèse sur lui est insoutenable.

La vie de Job, dira-t-on, n'est pas menacée, il n'est pas question de le tuer. Il est protégé par ses amis. C'est absolument faux. Job pense qu'on en veut même à sa vie, surtout à sa vie peut-être. Il s'attend à mourir bientôt et non de cette maladie que les médecins se font fort de diagnostiquer. Il pense qu'il va mourir de mort violente : il imagine l'effusion de son propre sang :

O terre, ne couvre point mon sang, et que rien n'arrête mon cri. (16, 18.)

Dans la lecture de ces deux vers, je me contente de suivre la note explicative de la *Bible de Jérusalem* : « Le sang crie vengeance vers Dieu tant qu'il n'a pas été recouvert par la poussière du

sol. [...] Job blessé à mort veut que subsiste un appel permanent à la vengeance de sa cause : son sang sur la terre et près de Dieu, le cri de sa prière... »

La traduction des deux vers et la note sont tout à fait conformes à ce qu'on trouve dans les autres grandes traductions françaises et étrangères. Le langage de la note, certes, reste ambigu. Par qui Job est-il blessé à mort ? Ce pourrait être par Dieu seul plutôt que par les hommes, mais ce n'est certainement pas contre Dieu que le sang de la victime crie vengeance, il crie vengeance auprès de Dieu, tout comme le sang d'Abel, cette première grande victime exhumée par la Bible. Yahvé dit à Caïn : « Qu'as-tu fait ? Ecoute le sang de ton frère crier du sol vers moi ! » (Gn 4, 10.)

Mais alors contre qui le sang versé crie-t-il vengeance ? Qui pourrait chercher à étouffer le cri de Job, à effacer ses paroles, pour les empêcher de parvenir jusqu'à Dieu ? Il est étrange que ces questions élémentaires ne soient jamais posées.

Job revient inlassablement sur le rôle de la communauté dans ce qui lui arrive mais, et c'est là le mystère, il n'arrive pas plus à se faire entendre des commentateurs en dehors du livre que de ses interlocuteurs dans le livre... Personne ne tient le moindre compte de ce qu'il dit.

. La révélation du bouc émissaire existe aussi peu pour la postérité que pour les amis. Et pourtant nous nous voulons très attentifs à ce que dit Job ; nous le plaignons de ne pas être compris. Mais nous sommes tellement soucieux de rendre Dieu responsable de tous les malheurs de l'homme, surtout si nous ne croyons pas en Lui, que le résultat final reste le même. Nous sommes seulement un peu plus hypocrites que les amis. Pour tous ceux qui font semblant depuis toujours d'écouter Job mais au fond ne l'écoutent pas, ses paroles ne sont que du vent. La seule différence est que nous n'osons plus proclamer notre indifférence alors que les amis, eux, osent encore :

Cesseras-tu de parler de la sorte, de tenir des propos semblables à un grand vent? (8, 2.)

Ce rôle de victime que s'attribue Job est forcément significatif au sein d'un ensemble de textes, la Bible, qui, toujours et partout, fait passer les victimes au premier plan. Pour peu qu'on y réfléchisse, on s'aperçoit qu'il faut chercher dans une perspective commune, celle de la victime entourée de nombreux ennemis, la raison de la ressemblance étonnante entre les discours de Job et les Psaumes dits pénitentiels.

Sur ces psaumes tragiques, il faut consulter le livre de Raymund Schwager¹. Sous une forme extrêmement condensée, ces textes offrent la situation dont se plaint Job : une victime innocente parle, presque toujours en instance de lynchage. Raymund Schwager ne s'y est pas trompé : un bouc émissaire au sens moderne décrit les sévices qu'on lui fait subir. Il n'y a qu'une différence, mais de grande conséquence! Dans les Psaumes, seule la victime parle, dans les Dialogues de Job, d'autres voix se font entendre.

Rassembler comme je viens de faire les passages qui révèlent le mieux Job bouc émissaire, c'est rassembler les textes les plus analogues à ces Psaumes, si souvent analogues qu'ils sont interchangeables. C'est mettre enfin l'accent sur ce que nous appelons faute de mieux la victime émissaire, ce formidable dénominateur commun de beaucoup de textes bibliques mystérieusement

négligé de tous, objet d'une expulsion intellectuelle qu'il ne faut pas hésiter à situer dans le prolongement de l'antique violence physique.

Pour nettoyer son esprit de l'influence néfaste du prologue, et comprendre enfin ce dont il est question dans Job, c'est un excellent exercice que de relire quelques Psaumes.

Tout ce que j'ai d'opresseurs
fait de moi un scandale ;
pour mes voisins je ne suis que dégoût ;
un effroi pour mes amis.

Ceux qui me voient dans la rue
s'enfuient loin de moi ;
je suis oublié des cœurs comme un mort,
comme un objet de rebut.

J'entends les calomnies des gens,
terreur de tous côtés !
Ils se groupent à l'envi contre moi,
complotant pour m'ôter la vie. (31, 12-14.)

¹ Raymund Schwager, *Brauchen wir etnen Sündenbock?* Munich, 1978.

JOB IDOLE DE SON PEUPLE

Pourquoi Job est-il devenu la bête noire de sa communauté? Aucune réponse directe n'est donnée. C'est peut-être mieux ainsi. Si l'auteur suggérait trop nettement un élément précis ou mentionnait un incident quelconque, une origine possible, n'importe laquelle, aussitôt nous croirions savoir, nous cesserions de nous interroger. En réalité nous saurions moins que jamais.

Ne nous imaginons pas, cependant, que les Dialogues maintiennent un silence absolu. Ils sont pleins de renseignements mais il faut savoir où les chercher. Sur le choix de Job comme bouc émissaire, il ne faut pas s'adresser à n'importe qui. Les « amis », par exemple, ne disent rien de très intéressant. Ils veulent rendre Job responsable des sévices qu'on lui fait subir. Ils suggèrent que son avarice l'a perdu ; peut-être s'est-il montré dur à l'égard du peuple, il a profité de sa puissance pour exploiter les faibles et les pauvres.

Job passe pour vertueux mais, à l'instar d'Œdipe peut-être, il a pu commettre un crime bien invisible. Si ce n'est lui c'est donc son fils, ou un autre membre de sa famille. Un homme condamné par la voix publique ne saurait être innocent. Mais Job se défend avec vigueur et finalement aucune accusation n'est retenue. Les réquisitoires se perdent dans les sables.

Certains commentateurs reprochent à Job sa riposte trop vigoureuse. Il manque d'humilité et les amis ont raison de se scandaliser. Ce reproche méconnaît totalement la nature du débat. Pour comprendre l'indignation de Job il faut la situer dans son contexte propre, défini par Job lui-même.

Il ne dit pas qu'il n'a jamais péché, il dit qu'il n'a rien fait pour mériter sa disgrâce extrême ; hier encore on le tenait pour infaillible, on le traitait comme un saint, aujourd'hui tout le monde l'accable. Ce n'est pas lui qui a changé, ce sont les hommes autour de lui. Le Job que tout le monde exècre ne peut pas différer beaucoup de celui que tout le monde vénérât.

Le Job des Dialogues n'est pas un vulgaire enrichi qui a perdu tout son argent, un simple particulier qui passant de la splendeur à la misère décide de méditer avec ses amis sur les attributs de Dieu et la métaphysique du mal. Le Job des Dialogues n'est pas celui du prologue. C'est un grand chef que l'opinion publique a d'abord hautement prisé, puis qu'elle a brusquement méprisé.

Qui me fera revivre les mois d'antan...
quand mes pieds baignaient dans le laitage,
et du rocher coulaient des ruisseaux d'huile !

Si je sortais vers la porte de la ville,
si j'installais mon siège sur la place,
à ma vue, les jeunes gens se retireraient

et les vieillards restaient debout.

Les notables arrêtaient leurs discours
et mettaient la main sur leur bouche.

La voix des chefs s'étouffait
et leur langue collait au palais.

Ils m'écoutaient, dans l'attente,
silencieux pour entendre mon avis.

A chaque pause, nul ne répliquait,
et sur eux, goutte à goutte, tombaient mes paroles.

Ils m'attendaient comme la pluie,
leur bouche s'ouvrait comme pour l'ondée tardive.

Si je leur souriais, ils n'osaient y croire,
ils recueillaient sur mon visage tout signe de faveur.

Je leur traçais d'autorité la route à suivre,
tel un roi installé parmi ses troupes,
et je les menais partout à mon gré. (29, 2-25.)

Avant de devenir bouc émissaire, Job a vécu une période de popularité si prodigieuse qu'elle frisait l'idolâtrie. Nous voyons bien ici que le prologue est dénué de toute pertinence. Si Job avait vraiment perdu son bétail et ses enfants, ce rappel du passé était l'occasion ou jamais de faire état de cette perte. Or il n'en est pas question...

Le contraste entre le présent et le passé ne fait pas tomber de la richesse à la pauvreté, de la santé à la maladie, mais de la faveur à la défaveur d'un seul et même public. Les Dialogues ne traitent pas d'un drame purement personnel, d'un simple fait divers, mais du comportement de tout le peuple à l'égard d'une espèce d' « homme d'Etat » dont la carrière s'est brisée.

Si douteuses qu'elles soient, les accusations dont Job fait l'objet sont révélatrices. Ce sont surtout des abus de pouvoir qu'on reproche au potentat déchu, et tels qu'ils ne sauraient être le fait d'un simple propriétaire foncier, si riche qu'on le suppose. Job fait plutôt penser au tyran des cités grecques. Pourquoi, lui demande Eliphaz, Shaddaï s'est-il retourné contre toi :

Serait-ce à cause de ta piété qu'il te corrige
et qu'il entre en jugement avec toi ?

N'est-ce pas plutôt pour ta malice multiple,
pour tes iniquités sans fin ?

Tu as exigé de tes frères des gages injustifiés ;

dépouillé de leurs vêtements ceux qui sont nus ;
omis de rafraîchir l'homme altéré
et refusé le pain aux affamés ;
réduit à rien la terre du pauvre,
pour y installer ton favori ;
renvoyé les veuves les mains vides
et broyé les bras des orphelins. (22, 4-9.)

Le lecteur moderne adopte volontiers la vision du prologue car elle nous rappelle notre monde, ou tout au moins l'idée que nous nous en faisons. Le bonheur consiste à posséder le plus de choses possible sans jamais tomber malade, dans une éternelle frénésie de jouissance consummatrice. Dans les Dialogues, au contraire, seuls comptent les rapports entre Job et la communauté.

Job présente sa période triomphale comme l'automne de sa vie, autrement dit la saison qui précède immédiatement l'hiver glacial de la persécution. Il est probable que la disgrâce est récente et qu'elle fut soudaine. L'extrême engouement pour Job a dû basculer d'un seul coup dans l'extrême dégoût. Et jusqu'au dernier moment, semble-t-il, Job n'a rien soupçonné du revirement qui se préparait :

Mon éloge résonnait dans toute oreille
et je trouvais faveur à tous les yeux
car je délivrais le pauvre en détresse
et l'orphelin privé d'appui...

Et je disais : « Je mourrai dans ma fierté,
après des jours nombreux comme le palmier.
Mes racines ont accès à l'eau,
la rosée se dépose la nuit sur mon feuillage.
Mon prestige gardera sa fraîcheur
et dans ma main mon arc reprendra force. » (29.)

Le mystère de Job se présente dans un contexte qui ne l'explique pas mais qui permet de mieux le situer. Le bouc émissaire est une idole fracassée. L'ascension et la chute sont liées. On sent bien que ces extrêmes se touchent. On ne peut pas les interpréter séparément et pourtant on ne peut pas faire du premier la cause du second. Nous pressentons un phénomène social mal défini mais bien réel, au déroulement non pas certain mais probable.

Le seul point commun entre les deux périodes est l'unanimité de la communauté, dans l'adoration d'abord, dans la détestation ensuite. Job est la victime du retournement massif et soudain d'une

opinion publique visiblement instable, capricieuse, étrangère à toute modération. Il ne paraît guère plus responsable du changement de cette foule que ne l'est Jésus d'un changement très analogue, entre le dimanche des Rameaux et le vendredi de la Passion.

Pour qu'il y ait cette unanimité dans les deux sens, un mimétisme de foule doit chaque fois jouer. Les membres de la communauté s'influencent réciproquement, ils s'imitent les uns les autres dans l'adulation fanatique puis dans l'hostilité plus fanatique encore.

LA ROUTE ANTIQUE DES HOMMES PERVERS

Dans le dernier de ses trois discours, l'un des trois amis, Eliphaz de Téman, fait clairement allusion à l'existence de prédécesseurs de Job dans la double carrière . de parvenus tout-puissants et de boucs émissaires :

Veux-tu donc suivre la route antique
 que foulèrent les hommes pervers ?
 Ils furent enlevés avant le temps
 et un fleuve noya leurs fondations.
 Car ils disaient à Dieu : « Reste loin de nous !
 Que peut nous faire Shaddaï ? »
 Et lui comblait de biens leurs maisons,
 tandis que les méchants l'écartaient de leurs conseils.
 Au spectacle de leur chute, les justes se réjouissent
 et l'homme intègre se moque d'eux :
 Comme elle est réduite à rien leur grandeur !
 et quel feu a dévoré leur abondance! (22, 15-20.)

La « route antique des hommes pervers » commence par la grandeur, la richesse, la puissance mais s'achève dans un désastre foudroyant. Ce sont les deux mêmes phases que nous venons de découvrir dans l'aventure de Job, le même scénario.

Un jour ou l'autre, Job pourrait bien figurer sur la liste de ces anonymes dont on ne parle qu'à demi-mot, car leur nom est « effacé ». Il est un de ces hommes dont la carrière risque de finir très mal parce qu'elle a trop bien commencé.

Comme je l'ai fait moi-même, Eliphaz oppose et, par conséquent, rapproche les deux phases. Il voit qu'elles forment un tout et qu'on ne peut pas les interpréter séparément. Quelque chose dans l'ascension de ces hommes prépare leur chute. Toute notre intuition, en somme, se retrouve dans les paroles d'Eliphaz. Job a déjà parcouru une bonne partie du chemin sur « la route antique des hommes pervers ». Il est au début de la dernière étape.

Les événements qu'évoque Eliphaz paraissent lointains, donc exceptionnels, mais non pas assez exceptionnels pour empêcher l'observateur de les rassembler et d'y reconnaître un phénomène

récurrent. Il y a là une voie toute tracée : beaucoup d'hommes déjà l'ont empruntée et le tour de Job est arrivé. Tous ces destins tragiques ont le profil caractéristique de l'idole fracassée. Comme celui de Job, ils sont forcément déterminés par la métamorphose d'une foule adoratrice en foule persécutrice.

Eliphaz ne pourrait pas parler par allusions d'événements qu'il situe dans le passé, si les désastres des hommes pervers étaient imaginaires. Il doit évoquer une expérience connue de tous, parce qu'elle est celle de toute la communauté. La déconfiture violente des hommes pervers reste présente à toutes les mémoires. Ces renversements impressionnent trop les hommes pour tomber dans l'oubli, et leur caractère stéréotypé en facilite le souvenir.

Aux yeux d'Eliphaz et de la communauté, la « perversité » de ces victimes est toute démontrée, exactement comme la culpabilité de Job. Une fois qu'elles sont reniées par la foule, les anciennes idoles ne peuvent plus se justifier; les malheureux sont à jamais condamnés. L'unanimité qui se fait maintenant contre Job a dû se faire jadis contre eux.

. C'est la même histoire qui toujours recommence et l'avertissement d'Eliphaz est très raisonnable. Job devrait tenir compte des paroles de ce sage. Mais comment le peut-il sans se renier et sans avouer qu'il est coupable ?

Peut-être Eliphaz se reproche-t-il de se montrer trop amical, trop fraternel à l'égard du criminel qu'est Job à ses yeux. Il parle ouvertement ici d'un processus de « justice » populaire qui, loin de constituer dans son optique un désordre répréhensible, lui paraît légitime, infaillible et, très littéralement, divin. Il se sent la conscience absolument tranquille. Tout lui paraît dans l'ordre. C'est même l'ordre en personne, qui se réaffirme avec une vigueur que les trois « amis » jugent extrêmement satisfaisante.

Est-il certain que les hommes « pervers » sont tous victimes de violences populaires ? De quoi d'autre pourrait-il être question ? Relisez les quatre derniers vers de la citation. C'est à une forme violente du rejet social qu'ils font allusion :

Les justes se réjouissent
et l'homme intègre se moque d'eux :
Comme elle est réduite à rien leur grandeur
et quel feu a dévoré leur abondance.

Dans le contexte d'une société villageoise, les « réjouissances des justes » et les « moqueries des hommes intègres » ne peuvent pas être sans conséquences. Il faut songer ici à l'efficacité formidable de la réprobation unanime dans un tel milieu. Pour susciter tous les désastres qu'on lui attribue, le dieu n'a qu'à laisser faire ces justes qui se réclament toujours de sa vengeance.

Au milieu de la foule se trouvent la victime et toutes ses possessions. Ce qui se laisse partager, les émeutiers l'ont déjà partagé, ils l'ont tiré au sort peut-être, pour éviter de s'entre-tuer. Le reste, ancien possesseur compris, se consume dans d'immenses feux de joie.

Le désastre qui attend « les hommes pervers » au terme de leur course, au bout de la « route antique », doit ressembler à ces fêtes primitives dont le déroulement, même atténué et ritualisé, fait songer à un phénomène de foule. Tout se termine toujours par un simulacre de bouc émissaire qui se fait brûler ou noyer. Les vieux ethnologues subodoraient des violences plus extrêmes derrière les formes qu'ils observaient. Beaucoup de chercheurs contemporains les croient victimes de leur imagination romantique et colonialiste. Je pense au contraire que les vieux ethnologues avaient raison. Ils avaient leurs préjugés, c'est indubitable, mais nous avons les nôtres et le rousseauisme rebouilli de notre temps écarte les innombrables témoignages qui contredisent sa passion avec trop de désinvolture pour inspirer la confiance.

Beaucoup d'autres passages suggèrent que l'événement central de l'œuvre, l'aventure terrible qui vient de commencer pour le héros, est un phénomène récurrent de violence collective qui s'attaque surtout aux « grands », aux « tyrans », mais non pas exclusivement à eux, et qui s'interprète toujours comme vengeance divine, intervention punitive de la divinité.

Je n'en citerai qu'un seul. Il fait partie du discours d'Elihu, le quatrième sermonneur de Job. Ce personnage n'appartient pas, selon l'avis le plus général, aux Dialogues originels. Son discours est l'œuvre, probablement, d'un lecteur scandalisé par l'impuissance des trois premiers gardiens de l'ordre public. Elihu méprise l'enracinement des trois dans la tradition, et se fait fort de réussir là où les trois ont échoué.

Il se croit plus capable simplement parce qu'il est plus jeune et parce qu'il méprise le passé. Lui aussi cherche à réduire Job au silence, mais il ne fait que ressasser dans un style moins savoureux ce que les trois ont déjà récité. Il appartient à un stade plus décomposé de l'antique tradition. Il n'en dit pas moins des choses qui rendent le sujet caché des Dialogues plus manifeste que jamais.

Déjà le thème de Job « oppresseur du peuple » figure chez les trois amis, mais Elihu en fait plus grand usage encore. Derrière ses formules politico-religieuses, la violence populaire transparaît.

En un instant, Dieu :

... brise les grands sans enquête

et en met d'autres à leur place.

C'est qu'il connaît leurs œuvres !

Une belle nuit, il les renverse et on les piétine.

Pour leur méchanceté, il les soufflette,

en public, il les enchaîne. (34, 24-26.)

Je cite la *Bible de Jérusalem* : sa traduction suggère admirablement l'identité du dieu et de la foule. C'est le dieu qui renverse les grands mais c'est la foule qui les *piétine*. C'est le dieu qui met les victimes dans les chaînes, mais son intervention est publique. Elle s'effectue en présence de

cette même foule qui n'est peut-être pas restée complètement passive devant un spectacle aussi intéressant. Remarquons que les grands sont brisés « sans enquête » : on s'en doutait un peu. La foule est toujours prête à donner son concours à la divinité quand celle-ci se décide à sévir contre les méchants. Et aussitôt, il se trouve d'autres grands pour remplacer ceux qui sont tombés. C'est dieu lui-même qui les intronise, mais c'est la foule qui les adore, pour découvrir un peu plus tard, bien entendu, qu'ils sont de faux élus, une fois de plus, et qu'ils ne valent pas plus cher que leurs prédécesseurs.

Vox populi, vox dei. Comme la tragédie grecque, l'ascension et la chute des grands constituent un *mystère* proprement sacré et dont la conclusion est la partie la plus appréciée. Bien qu'elle ne change jamais, elle est toujours impatientement attendue.

II

MYTHOLOGIE ET VÉRITÉ

LES ARMÉES CÉLESTES

Que font les trois « amis » auprès du bouc émissaire ? Le prologue dit qu'ils sont là pour « plaindre » Job et pour le « consoler ». Les discours dont ils sont prodigues n'ont rien de réconfortant. La critique en convient, mais . elle attribue la rudesse des amis à leur maladresse, à la sévérité de leur théologie. Elle ne met pas en doute leur qualité d'amis, et persiste à croire que leurs intentions sont bonnes.

On ne regarde pas d'assez près ce que disent les prétendus « amis ». La première chose qui frappe le lecteur non prévenu, c'est la prodigieuse violence de leurs discours. Ecoutez Eliphaz :

La vie du méchant est un tourment continu,
 les années réservées au tyran sont comptées.
 Le cri d'alarme résonne à ses oreilles,
 en pleine paix le dévastateur va fondre sur lui.
 Il n'espère pas échapper aux ténèbres
 et se voit désigné pour l'épée,
 assigné en pâture vautour. (1'

Les passages de ce genre pullulent. Il y a toujours un méchant, un oppresseur du peuple. Il était tout-puissant mais il ne l'est plus. Dieu finalement l'a maudit. La vengeance des armées célestes le poursuit. L'un des trois amis, Çophar de Naamat, nous décrit le sort qui attend ce mystérieux « tyran » :

Dieu lâche sur lui l'ardeur de sa colère,
 lance contre sa chair une pluie de traits.
 S'il fuit devant l'arme de fer,
 l'arc d'airain le transperce.
 Une flèche sort de son dos,
 une pointe étincelante de son foie,
 la réserve des terreurs fond sur lui,
 toutes les ténèbres l'attendent en secret.
 Un feu qu'on n'allume pas le dévore
 et consume ce qui reste sous sa tente.
 Les cieux dévoilent son iniquité,

et la terre se dresse contre lui.

Une inondation balaie sa demeure,
emportée au jour de la colère.

Tel est le lot que Dieu réserve au méchant,
l'héritage que Dieu lui destine. (20, 22-29.)

Dans la perspective du prologue, ces tirades menaçantes ne se justifient pas. Pourquoi un malheureux, accablé du dehors par des accidents inexplicables, comme Job passe pour l'être, se verrait-il en outre poursuivi par les innombrables exécuteurs d'une mystérieuse « vengeance divine » ? Pourquoi celui qui vient de perdre sa santé, ses enfants, sa fortune susciterait-il, en outre, le formidable rassemblement d'hostilité que décrivent les « amis » ?

S'agirait-il d'un autre que Job dans ces vociférations ? Le principal intéressé ne s'y trompe pas. A bout portant, à trois reprises, dans le même ordre militaire, les trois amis lui décochent leurs imprécations superbes et sinistres. Qui d'autre pourraient-elles viser ? Job n'est pas tout à fait encore cet ennemi de Dieu dont il est toujours question, mais il pourrait le devenir; il le deviendra sûrement s'il persiste à se rebeller contre la voix unanime qui le condamne.

C'est toujours, en somme, le message d'Eliphaz. Celui qu'on appelle tantôt « l'ennemi de Dieu », tantôt « le maudit » ou plus simplement « le méchant », ne fait qu'un avec les « hommes pervers ». Pour ce genre de brebis galeuses, il y a cinq ou six étiquettes interchangeables. C'est toujours la même menace que ces discours font peser sur Job, la violence collective, toujours plus de violence collective.

A la différence de Job dont le langage est réaliste dans les passages consacrés à son expérience de victime, bassement réaliste même, conformément à la bassesse de son thème, les trois amis adoptent le style qui convient à la grandeur présumée du leur. Les détails concrets abondent, certes, mais le style de l'épopée religieuse les enrobe.

Il faut donc distinguer deux types de discours, celui des amis et celui de Job. Nous verrons plus loin que cette distinction n'est pas *toujours* valable, mais elle l'est certainement pour les passages que j'ai cités jusqu'ici. Entre les plaintes du souffre-douleur et le style épique des amis, l'écart est si grand qu'au premier abord, il décourage tout rapprochement. Les armées célestes n'ont rien de commun, semble-t-il, avec les persécutions mesquines dont se plaint Job.

Mais si Job et les amis ne parlaient pas de la même chose, les Dialogues n'auraient pas d'objet, il n'y aurait pas de dialogues à proprement parler. Et le lecteur qui ne voit pas le rôle clef de la victime émissaire est frappé par une certaine incohérence de l'ensemble. Les personnages ne se parlent pas vraiment les uns aux autres. C'est surtout vrai des amis : on dirait qu'ils n'entendent pas les plaintes ni les arguments de Job.

La critique de notre temps s'attache surtout aux différencés rhétoriques entre les discours. Elle s'intéresse moins à ce dont on parle qu'à la façon dont on en parle. Le souci de ce qu'elle nomme avec désinvolture le référent lui paraît de plus en plus étranger à la chose littéraire, responsable en dernière analyse de tous les malentendus qui empoisonnent l'intelligence des grands textes.

Les exégètes de Job n'ont jamais pu découvrir l'objet commun aux deux types de discours que nous venons de distinguer. Mais jusqu'à nos jours ils n'ont pas cessé de le chercher, au moins en

théorie. Ce qui caractérise la critique actuelle, en revanche, c'est la tentation d'abandonner cette recherche.

Il ne faut pas y succomber... Dans les vociférations des amis, le thème principal est la mobilisation gigantesque suscitée par le dieu, décrétée par lui, organisée par lui, contre son ennemi à lui, l'ennemi de ce dieu. Des hordes innombrables convergent sur le misérable. D'où viennent-elles ? Pourquoi des armées puissantes se rassemblent-elles dans le seul but de détruire un adversaire isolé, incapable de se défendre ? Pourquoi un tel gaspillage de puissance militaire ?

Les passages où Job décrit sa situation dans la communauté le montrent seul, entouré d'une multitude d'ennemis. Ici, le même *tous contre un* se retrouve, mais ce n'est pas le même style. Devant les formidables armées célestes, nous ne songeons pas aux persécuteurs ignobles de Job, mais c'est la même disproportion numérique et c'est le même ennemi. Ici et là, il ne peut s'agir que d'un seul et même phénomène.

Tous les personnages parlent de la même violence... Mais non, dira-t-on, cela ne se peut. Le drame grandiose, cosmique des trois amis ne se laisse pas réduire à la sordide persécution que dénonce Job. La vengeance divine fait jouer tous les éléments déchaînés, le vent et la tempête, le tonnerre et les éclairs, l'inondation, la sécheresse et les bêtes féroces.

Sans doute, mais regardons bien. Toutes ces forces convergent *simultanément* sur l'ennemi de dieu. La vraisemblance n'y trouve pas toujours son compte mais le *tous contre un* du bouc émissaire n'en ressort que mieux. C'est le seul principe d'organisation : mais il contrôle tout. Quels que soient les adversaires, le rapport des forces ne change pas. Derrière les combattants les plus monstrueux, les moins humains, les plus inattendus, transparait toujours le rassemblement des modestes villageois contre un adversaire unique, un des leurs forcément, le malheureux qu'ils ont pris en haine.

Comme les troupes de guerriers et les fléaux naturels, les animaux qui combattent pour dieu se massent autour de leur victime pour fondre sur elle, tous ensemble, des quatre coins de l'horizon. Les mêmes espèces reparaissent constamment dans ces bizarres narrations, les taureaux, les chiens, et les oiseaux de proie, notamment, les vautours. Ceux-ci pullulent autour du moindre cadavre, rangés en cercle autour de lui pour participer à la curée.

On retrouve toutes ces bêtes dans les mythes, et bien d'autres encore. Ce sont les plus féroces sans doute, mais aussi les espèces qui vivent en troupes, celles qui chassent ou chargent collectivement, ou qui se nourrissent ensemble de cadavres : les espèces qui se conduisent ou qui paraissent se conduire à la façon des hommes quand ils se rassemblent contre un adversaire commun, quand ils pratiquent la chasse à l'homme.

Il y a toujours allusion au même motif fondamental, la mise à mal d'une victime solitaire par une multiplicité d'ennemis. C'est la même violence de part et d'autre. C'est elle qu'il faut interroger pour comprendre le rapport des deux styles. Elle est le véritable « référent », mal dissimulé dans les menaces des amis, pas dissimulé du tout dans les propos de Job. Si distants qu'ils paraissent l'un de l'autre, nos deux types de discours traitent chacun à sa façon du même phénomène, le devenir bouc émissaire du héros, le lynchage dont Job savoure les prémices.

Dans les discours sacrés, la transcendance aspire tout vers le haut : comme si tout se passait en dehors de l'histoire humaine. Mais on perçoit également le contraire. Regardez la victime suer

d'angoisse, regardez cette flèche qui, maintenant, lui traverse le foie. On la retrouve dans la description plus réaliste de Job. Les recoupements d'un discours à l'autre ne sont jamais difficiles.

La multiplicité d'ennemis relève toujours d'un seul et même modèle, la foule humaine. Quand la vengeance divine se prépare, il n'y a rien dans l'univers qui ne se mette à tourbillonner au sens de la *turba* selon Michel Serres, et malheur à l'être autour duquel s'amorce cet irrésistible tourbillon, malheur à qui s'y laisse prendre. La meute tourbillonnante est pour la vengeance divine le mode d'être par excellence. Elle se précipite sur sa victime et la déchire en menus morceaux ; c'est le même appétit terrible de violence chez tous les participants. Aucun d'eux ne veut renoncer à porter le coup décisif. Les images de lacération et de fragmentation font songer aux incessants dépeçages mythologiques et rituels, aux variantes innombrables du *diasparagmos* dionysiaque.

Le *tous contre un* de la violence collective se retrouve jusque dans le rassemblement des trois, puis des quatre, autour de Job, jusque dans la structure de leurs discours. Les trois puis les quatre constituent une petite foule au sein de la grande. Le renfort maladroit d'Elihu souligne la structure d'hallali manqué qui domine le livre d'un bout à l'autre.

Autour de la victime aux abois, la troupe innombrable des mots se rassemble pour le coup de grâce. Les trois séries de discours ressemblent à ces volées de flèches qu'elles promettent à l'ennemi de dieu. Les vociférations fondent sur Job comme sur le maudit les adversaires chargés de l'anéantir. Les discours hostiles ne sont pas seulement une image de la violence collective. Ils constituent une participation active. Job le voit bien, qui dénonce le dépeçage verbal dont il fait l'objet. Les trois amis l'écrasent de leurs discours, ils le pulvérisent avec des mots. (19, 2.)

N'est-il pas exagéré d'assimiler ces paroles à un lynchage ? Les amis ne se répandent pas en insultes grossières ni en brutalités physiques. Ils ne crachent pas sur Job. Ils appartiennent à l'élite. Ne surprend-on pas Job, ici, en flagrant délit d'exagération, de « dramatisation » ?

Absolument pas. En faisant de toutes les violences dirigées contre Job autant de services rendus au dieu, ces discours justifient les brutalités passées, ils en incitent de nouvelles. Ils sont plus redoutables que les crachats des miséreux. Leur valeur *performative* est évidente.

Le dieu des amis combat toujours à trois contre un, à quatre, à mille contre un. Il ne s'embarrasse pas d'esprit chevaleresque. C'est ce que nous pensons d'abord. Mais qu'elle est oiseuse et vieillotte l'ironie qui vise le religieux dans l'abstrait, *in toto*, sans jamais se demander ce qu'il y a derrière ces visions. Depuis trois siècles, nous les tenons pour imaginaires, sans plus. On y voit des inventions non essentielles, postérieures à l'apparition de ce dieu dont la force réside dans le nombre des combattants rangés sous sa bannière.

On croit que le dieu métaphysique est le fruit d'une imagination métaphysique d'emblée et que les armées célestes sont des fabrications secondes, de portée relativement mineure. J'ai toujours pensé qu'il fallait inverser le sens de cette genèse. Il faut partir de ces armées, qui ne sont aucunement célestes mais qui n'en sont que plus réelles. Il faut partir de la violence collective. Et, pour une fois, cette violence, nous n'avons pas à la postuler, à la regarder comme une simple hypothèse. L'auteur nous la remet sous les yeux à chaque instant. Elle ne fait qu'un avec cette persécution dont Job se plaint d'être l'objet.

Les discours des amis reflètent la fureur sacrée qui s'empare des lyncheurs à l'approche du lynchage. De la *mania* dionysiaque à l'*amok* polynésien, il y a mille appellations diverses pour désigner une transe collective qu'on retrouve aussi dans la tragédie grecque. Ces tirades enflammées ressemblent à celles du chœur tragique dans les moments qui précèdent la mise à mal de la victime, le meurtre de Penthée dans les Bacchantes, la découverte du « coupable » dans *Œdipe Roi*.

Sous nos yeux mêmes, les trois amis sacralisent la violence. Les insultes et les brutalités mesquines se métamorphosent en accomplissement grandiose d'une mission surnaturelle. Tous les participants deviennent des guerriers célestes, les voisins proches et aussi les plus lointains, les gens de bien comme les va-nu-pieds, les jeunes comme les vieux, même les amis de toujours, même les parents les plus proches, même sa vieille épouse qui dit à Job : « Maudis Dieu et meurs. »

Comment nier la pertinence de la persécution collective dans la religion primitive, devant ces textes immenses qui font alterner inlassablement les plaintes du persécuté avec de frénétiques appels au meurtre, couchés dans le langage du sacré, un langage qui rappelle celui des rituels les plus sauvages, les préparations au partage collectif de la victime ?

Dans tout retour de flamme contre les chefs que la faveur populaire a d'abord élevés, la communauté lit automatiquement l'intervention d'une Justice absolue. C'est une véritable mythologie de la vengeance divine qui se déploie dans le discours des amis.

Parce qu'ils participent à son lynchage, les amis ne comprennent pas le rôle de bouc émissaire joué par Job. Le paradoxe de la violence fondatrice se révèle ici de façon spectaculaire. Ceux qui fabriquent du sacré avec leur propre violence sont incapables de voir la vérité. C'est bien là ce qui rend les amis totalement sourds aux appels que Job ne cesse de leur lancer. Plus ils participent à la violence contre l'infortuné, plus ils sont emportés par leur lyrisme barbare et moins ils comprennent ce qu'ils sont en train de faire.

Les trois amis savent très bien ce que l'ordre social réclame d'eux, mais ce savoir-là ne contredit nullement leur ignorance fondamentale au sujet du bouc émissaire, leur impuissance à concevoir le point de vue de Job. Ils ne soupçonnent pas la réprobation morale que le phénomène inspire à Job, et après lui à nous tous, par la seule grâce du texte biblique.

Comme diront plus tard les Evangiles à propos d'une affaire analogue, les trois amis « ne savent pas ce qu'ils font » sur le plan moral et religieux. Ils savent très bien, en revanche, ce qu'il faut faire et ne pas faire quant à certaine cuisine victimaire dont la signification généralement nous échappe mais n'est nullement irrécupérable.

RÉALISME ET TRANSFIGURATION

En accédant enfin aux thèmes véritables de l'œuvre pour découvrir leur cohérence, nous redécouvrons la théorie proposée dans *la Violence et le Sacré* et les ouvrages qui ont suivi.

Cette théorie dit que la violence unanime du groupe se transfigure en épiphanie de la divinité. Dans *les Bacchantes*, le lynchage de Penthée ne fait qu'un avec l'épiphanie d'un Dionysos vengeur... Dans les Dialogues, le lynchage de Job, et celui de tous les « hommes pervers », ne fait qu'un avec l'intervention de la vengeance divine...

Pour qu'un groupe humain perçoive sa propre violence collective comme sacrée, il faut qu'il l'exerce unanimement contre une victime dont l'innocence n'apparaît plus, du fait même de cette unanimité. C'est ce que dit *la Violence et le Sacré*, et c'est exactement ce que nous venons de voir.

Des trois amis, le plus porté à la mythologie me paraît être Bildad de Shuah. Avec lui, le thème des armées célestes débouche franchement sur une mythologie analogue à celle des Erynies grecques ou des Walkyries germaniques. On voit très bien ici que la religion de Bildad et de son univers n'ont pas grand-chose à voir avec les manifestations du Yahvé biblique, même les plus contaminées encore de violence mythologique :

Le mal dévore [la] peau [du Méchant],
le Premier-Né de la Mort ronge ses membres.
On l'arrache à l'abri de sa tente
pour le traîner vers le Roi des frayeurs.
La Lilith s'y installe à demeure
et l'on répand du soufre sur son bercail. (18, 13-15.)

Voici à ce propos la note de la *Bible de Jérusalem* :

Le « Roi des frayeurs », personnage de la mythologie orientale et grecque (Nergal, Pluton, etc.) semble ici commander à des esprits infernaux, sortes de Furies qui s'acharnent déjà sur les criminels de leur vivant. [...] Lilith, autre personnage des croyances populaires, serait un démon femelle. [...] Le soufre est un agent ou un symbole de stérilité, et peut-être, ici, un désinfectant.

Tous les grands systèmes mythologiques, et non pas seulement les indo-européens, possèdent ces troupes de tueurs ou tueuses surnaturels qui agissent ensemble, unanimement, et qui, ce faisant, produisent du sacré, parfois même divinisent leurs victimes. C'est la version pleinement mythologique des armées célestes, autrement dit des persécuteurs de Job.

Tout ce que nous avons vu jusqu'ici et tout ce que nous verrons encore correspond aux thèses développées dans mes trois derniers livres¹. Si j'éluais ces correspondances, pour éviter le reproche de « réductionnisme », je ne pourrais pas accéder, comme je vais le faire, à de vastes régions de l'œuvre, les neuf dixièmes des Dialogues en vérité, où seuls les philologues d'ordinaire osent s'aventurer. Les interprètes les évitent.

Or le Livre de Job impose de choisir entre l'analyse morale et métaphysique du problème du mal, fondée sur la lecture du prologue, d'une part, et la reconnaissance de cette équivalence redoutable de la violence et du sacré d'autre part, non consciemment affirmée chez les amis, mais consciemment répudiée par le bouc émissaire. L'hypothèse victimaire fait émerger les textes du silence qui les entoure, et les libère du piège métaphysique et moral qui en interdit la lecture. Le « réductionnisme » est ici libérateur en ce qu'il s'attaque exclusivement à ce piège : le principe d'ordre auquel je soumetts cette masse considérable de données rend celles-ci lisibles indépendamment du système contraignant où elles restaient plongées.

L'analyse des Dialogues apporte une certaine nouveauté par rapport à mes analyses antérieures. Non qu'elle modifie en quoi que ce soit les conclusions déjà formulées, bien au contraire. Mais elle montre comment le texte analysé nous contraint à tirer nous-mêmes ces mêmes conclusions.

Une fois nettoyés du prologue – tout ce que je dis désormais suppose ce nettoyage –, les Dialogues présentent quelque chose de particulièrement démonstratif et contraignant sous le rapport des principes qui gouvernent la métamorphose de la violence collective en sacré.

La thèse victimaire, dit-on, n'est pas vraiment démontrable car elle n'est jamais directement lisible sur un texte. Elle décrit un processus de structuration ; elle ne peut pas se déduire d'un seul texte directement. Elle est par essence comparative et hypothétique. J'ai dit moi-même tout ceci. En effet, sous le rapport du mécanisme victimaire, tous les textes paraissent devoir appartenir à l'une ou à l'autre des deux catégories suivantes :

1. Les mythes dont on ne peut pas directement montrer qu'ils sont structurés par le mécanisme victimaire, du fait même qu'ils le sont, et que ce mécanisme n'apparaît nulle part. C'est bien ce que nous constatons à nouveau dans tous les discours qui ne sont pas de Job. On ne peut pas attendre des amis qu'ils reconnaissent leur injustice. Comme tous les faiseurs de boucs émissaires, ils tiennent leur victime pour coupable. Il n'y a donc pas, pour eux, de bouc émissaire.

2. Les textes où ce même mécanisme apparaît au grand jour. L'innocence de la victime est proclamée ; le bouc émissaire est manifeste en tant que tel mais les persécuteurs, du même coup, ne sont plus là pour s'exalter sur la vengeance divine et les armées célestes. Ils ne sont plus là pour nous révéler l'effet de structuration que le processus exerce sur leur langage, sur leur vision, sur leur comportement.

Rien n'est plus difficile que de surprendre à l'œuvre sur un texte un mécanisme de structuration. C'est un peu la même chose que de chercher de la profondeur sur une surface à deux dimensions, le texte écrit.

Pour autant que cette impossibilité puisse être surmontée, les Dialogues la surmontent. Ils sont dialogues, justement, en ceci qu'ils présentent les deux visions en contrepoint. Les révélations véridiques du persécuté alternent avec les discours mensongers et sacralisés des persécuteurs.

Parfois nous n'avons même pas besoin de ce contrepoint. Dans certains propos que j'ai cités, ceux d'Eliphaz, par exemple, sur « la route antique des hommes pervers », ceux d'Elihu sur le dieu qui brise les grands « sans enquête » et sur la foule qui les piétine, le processus victimaire transparaît si

clairement à travers la sacralisation que nous n'avons plus besoin de confronter les deux types de discours.

Mais abondance de biens ne nuit pas et, dans la profusion de données révélatrices que nous offre le Livre de Job, le plus extraordinaire c'est encore le contrepoint des deux perspectives, rendu possible par la formule dialoguée, proche d'une mise en scène théâtrale qui aurait pour objet non plus la catharsis mais la disparition de toute catharsis.

On ne peut pas prendre les correspondances entre les deux types de textes pour de simples coïncidences. Même s'il ne peut pas en parler dans notre langage à nous, même s'il est parfois un peu dépassé et désarçonné par sa propre audace, l'auteur manipule trop puissamment ces correspondances pour n'en avoir aucune conscience. La différence de perspective sur une seule et même violence collective constitue le véritable sujet des Dialogues. Au mensonge sacré des amis s'oppose le réalisme vrai de Job.

[1](#) *la Violence et le Sacré*, Grasset, 1972. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, 1978. *Le Bouc émissaire*, Grasset, 1982.

ŒDIPE ET JOB

Le contrepoint du discours sacré et du discours désacralisant fait surgir une vérité généralisable, la vérité de toute religion violente. Il démystifie la perspective traditionnelle non seulement sur Job et sur les autres boucs émissaires dans la société de Job mais sur tous les boucs émissaires générateurs de sacré violent.

Partout les persécuteurs font prendre « la route antique » à leurs victimes et ces voyages ne nous parviennent que sous la forme d'épopées de la vengeance divine, dans les représentations transfigurées qu'ils s'en font. C'est ce que nous appelons les mythes.

Une fois encore prenons l'exemple d'Œdipe. Appliquons-lui le savoir de Job. Comparons d'abord les deux histoires. Même ceux qui les ont mises en parallèle, comme Meyer Fortes dans son *ŒdiPe et Job*¹, n'ont pas vu à quel point elles sont semblables.

La faveur populaire élève Œdipe autant et plus que Job, elle lui confère même la couronne royale que celui-ci ne possède pas tout à fait. Subitement, dans un ciel jusqu'alors sans nuages, après une enquête si étrange qu'elle équivaut au « sans enquête » d'Elihu, Œdipe est convaincu de crimes abominables. Sa carrière s'effondre dans cette Epouvante fréquemment évoquée par les amis de Job. Avec la même rapidité déconcertante, l'idole devient le maudit, la souillure, le pestiféré, celui dont le châtement collectif restituera la bénédiction divine temporairement soustraite à une communauté qui tardait trop à se mobiliser contre l' « ennemi de Dieu ».

La carrière du héros mythique ressemble trop à celle de Job pour ne pas suggérer, derrière les deux textes, un seul et même phénomène, la métamorphose de l'idole populaire en bouc émissaire.

Sans doute, objecte-t-on, c'est tout à fait la même chose à l'exception du parricide et de l'inceste : cette différence reste irréductible. Œdipe a « réellement » commis ces crimes, il n'est donc pas le bouc émissaire que je crois découvrir partout. Le parricide et l'inceste occupent l'avant-scène non seulement chez Freud mais chez la plupart des modernes que ces crimes intéressent beaucoup plus que l'innocence de Job.

Qu'est-ce qui peut susciter la présence de ces crimes dans le mythe ? On dit que je ne pose pas la question comme il faudrait. Le mythe est d'origine inconnue : la prudence nous oblige à le tenir tout entier pour fictif. Nous ne saurons jamais d'où viennent le parricide et l'inceste, pas plus que nous ne saurons si Thèbes a jamais eu de roi nommé Œdipe. Nous ne pouvons connaître ces choses que psychanalytiquement, freudiennement sans doute, jungiennement à la rigueur, mais rien de plus. En m'interrogeant sur la genèse concrète de ces thèmes, en leur *supposant* un phénomène de foule, je fais preuve de réalisme naïf, je froisse le sens aigu qu'ont nos contemporains de l'incertitude de toutes choses.

Or Job lui-même, c'est indéniable, suggère la genèse que je propose. Le retournement de la foule contre lui suscite toutes sortes d'accusations mais, dans son cas, elles ne « prennent » pas ; elles ne s'attachent pas à Job; elles s'oublient aussi vite qu'elles sont proférées.

Pourquoi? Parce que Job proteste jusqu'au bout de son innocence. Si les « amis » pouvaient le réduire au silence, comme ils s'y efforcent, la croyance des persécuteurs en la culpabilité de leur bouc émissaire serait vraiment unanime. Elle l'emporterait si complètement que tout compte rendu de l'affaire émanerait désormais de ceux qui la tiennent pour réelle. Nous n'aurions plus qu'une perspective, celle des amis. Autrement dit nous aurions un mythe. Un mythe n'est rien d'autre que cela, cette foi absolue en une toute-puissance de mal chez la victime qui libère les persécuteurs de leurs récriminations réciproques et ne fait qu'un, par conséquent, avec la foi absolue en une toute-puissance de salut.

Les accusations « prendraient » si fort qu'elles seraient promues au statut de vérité. Elles ne pourraient plus se détacher de Job ; elles se confondraient avec lui. On ne pourrait même pas y reconnaître des accusations : voici le mythe. Œdipe a réellement tué son père et épousé sa mère. Ce n'est plus la communauté, mais bien lui qui est responsable de sa honte et de son bannissement. C'est tout à fait ce que les amis disent de Job, mais nous ne les croyons pas, parce que c'est Job malgré tout que nous croyons. Dans la Bible, c'est la victime qui a le dernier mot et cela nous influence même si nous ne voulons pas rendre à la Bible l'hommage que nous lui devons.

Dans le cas de Job, nous voyons clairement que les accusations se multiplient après que la foule s'est retournée contre son ancienne idole, et donc *à cause de ce retournement*. Si Job n'était pas là pour se défendre, nous aurions l'impression inverse; il nous semblerait que la foule se retourne contre Job après la découverte de son crime et donc à cause de celui-ci. Telle est bien l'impression que donne le mythe.

Ce ne sont pas les mêmes accusations. Sans doute, mais si Job, une fois de plus, n'était pas là pour se défendre, les accusations prendraient aisément la tournure invraisemblable et abusive qu'elles ont dans le mythe. Les foules dont rien ne modère plus l'hystérie invoquent presque toujours pour prétexte le parricide et l'inceste.

Les ulcères de Job ont avec la peste qu'Œdipe est censé communiquer à Thèbes un petit air de parenté... Comme la plupart des grandes histoires bibliques, le Livre de Job doit remonter originellement à quelque mythe, pas très éloigné sans doute d'Œdipe, mais ce mythe, quel qu'il soit, est plus malmené du côté juif, par une inspiration plus exigeante, plus radicale.

Le mythe est une « affaire Job » racontée d'un bout à l'autre par les persécuteurs. Les Dialogues de Job sont un Œdipe dont la victime refuse jusqu'au bout de joindre sa voix à celle des persécuteurs.

Œdipe est un bouc émissaire *réussi*, parce que toujours méconnu en tant que tel. Job est un bouc émissaire manqué. Il détraque la mythologie qui devait le dévorer en maintenant son point de vue face à l'unanimité formidable qui se referme sur lui. En restant fidèle à sa vérité de victime, Job est vraiment ce héros de la connaissance qu'Œdipe n'est pas mais passe pour être aux yeux de la tradition philosophique.

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 condamne. Ce qui transforme la perspective des persécuteurs en vérité indiscutable, c'est la soumission finale d'Œdipe au verdict imbécile de la foule.

Spécialiste des aveux spontanés avant même le divan de la psychanalyse, Œdipe affirme qu'il est lui-même le Maudit, le Méchant, l'Ennemi de Dieu et qu'il mérite toutes les mesures vengeresses qu'on va prendre contre lui. Un peu plus tôt, le chœur se faisait l'écho de la malédiction lancée contre le futur bouc émissaire dans un langage qui rappelle les tirades enflammées des « amis » : le

langage de la chasse à l'homme sacralisée, ritualisée :

Quel est celui
dont la roche prophétique de Delphes
dit qu'il perpétra de ses mains de meurtre
la plus infâme des infamies ?

Il est temps
qu'il fuie,
qu'il agite
ses pieds avec plus de force
que l'ouragan des cavales.

Car sur lui le fils de Zeus s'élançait armé de feux et d'éclairs.

Et le suivent, infaillibles, les terribles déesses de mort.

Il va
par la forêt sauvage,
les antres et les roches
comme un taureau.

Solitaire et malheureux,
il fuit, d'une fuite malheureuse,
ces oracles du nombril de la terre
qui toujours l'enveloppent de leur vol².

La thèse du bouc émissaire générateur du sacré violent est l'évidence même, une évidence qui se serait imposée depuis des siècles si la culture dite humaniste ne s'était pas fermée comme elle l'a fait, depuis la Renaissance, à toute influence biblique.

Dans le domaine de la réalité quotidienne, au contraire, cette influence s'est exercée, et souvent contre ceux qui prétendaient parler au nom de la Bible. Dans le *Bouc émissaire*, j'ai relevé les homologues flagrantes entre les thèmes œdipiens et ceux qui circulent, aux approches du lynchage, dans les foules délirantes de mimétisme, chaque fois que l'appétit de violence se conjugue à cette propension aiguë aux contagions mimétiques et aux substitutions qui facilitent l'unanimité du bouc émissaire.

Nous n'ignorons plus d'où ces thèmes surgissent et nous reconnaissons instantanément dans tout compte rendu qui les tient pour véridiques le reflet de la mentalité persécutrice. Les incestes, par exemple, ou les infanticides dont on accuse les Juifs à l'époque de la peste noire, pour mieux les « convaincre » de causer le fléau, ne trompent plus personne.

Les violences collectives ont beaucoup de chances d'être réelles dès que les accusations donnent dans le fantastique stéréotypé qu'on retrouve dans le mythe d'Œdipe. Pourquoi en irait-il différemment ici et là ? Nous savons parfaitement que ces thèmes ne surgissent pas dans un contexte de pure fantaisie poétique ; leur conjonction n'est jamais innocente, et elle est d'autant plus suggestive ici qu'elle met fin à la carrière fulgurante d'un parvenu.

L'analyse que je donne d'Œdipe à la lumière de Job recouvre parfaitement celle que j'ai donnée dans le cadre des persécutions historiques. En vérité c'est toujours la même analyse. Tout incomprise qu'elle demeure par l'intelligence moderne, la Bible est assez comprise en profondeur pour nous doter du pouvoir unique d'empêcher désormais les cristallisations mythiques en y repérant les illusions des persécuteurs.

Je veux bien que l'histoire de la Révolution française soit mythique en un sens élargi, elle n'est jamais assez mythique cependant pour se présenter à nos yeux sous la forme d'un mythe d'Œdipe rajeuni. Mais nous voyons très bien les germes possibles de ce mythe dans la mentalité persécutrice la plus grossière. Si cette mentalité s'était universellement imposée, on imagine sans peine une fusion de deux personnages en un seul, le petit Louis XVII accusé d'inceste avec sa mère et Philippe Egalité votant la mort du roi à la Convention. Il n'en fallait pas plus pour reconstituer l'Œdipe parricide et incestueux.

Ce genre de cristallisation mythologique ne réussit pas à s'effectuer dans notre univers. Il est tout de suite repéré en tant que tel. Mais ce pouvoir dont nous disposons s'arrête, littéralement interdit au seuil de la « haute culture ». Nous ne l'avons pas transporté dans les univers étrangers aux nôtres et surtout dans l'univers « classique ». Nous étouffons dans l'œuf toute cristallisation mythologique nouvelle mais nous n'avons pas appris à dissoudre celles que les ethnologues ont recueillies ou que la littérature a ennoblies. Nous ne savons pas ou ne voulons pas utiliser l'outil privilégié de démystification que la Bible nous a mis entre les mains. Peut-être avons-nous peur secrètement qu'il fasse trop de dégâts.

Nos savants s'imaginent « ne pas croire au mythe » parce qu'ils le tiennent tout entier pour fictif, mais le fait de prendre le parricide et l'inceste pour une donnée imprescriptible est une croyance qui perpétue l'illusion persécutrice, c'est-à-dire l'essentiel de l'illusion mythique.

Les classicistes pieux en reviennent toujours à la fameuse fatalité qui escamote toute enquête sur les accusations mythologiques et fait du héros tragique un criminel à son insu, un criminel dûment

authentifié bien que dépourvu de toute conscience dans le crime. Comme les amis de Job, les critiques se penchent sempiternellement sur le cas d'Œdipe et hochent la tête sentencieusement.

L'idée que le mythe est tout entier fiction le rend aussi impénétrable. Que l'idée inverse, celle du religieux qui fait de lui la vérité. L'humanisme sceptique passe pour la critique suprême du religieux alors qu'en réalité il en est l'héritier, trop intéressé, comme tout héritier, à la perpétuation du capital dont il hérite pour ne pas être secrètement respectueux. Dans des conditions radicalement altérées par la révélation biblique, l'humanisme sceptique empêche la révélation du rôle joué par le mécanisme victimaire dans la genèse et l'organisation des mythes. Il se situe dans le prolongement direct du religieux victimaire dont il protège le secret.

Le parallèle Œdipe-Job permet de préciser le type de supériorité qu'il faut revendiquer pour le texte biblique dans une démystification vraiment radicale qui ne fait qu'un avec la résolution de l'énigme que reste pour nous la mythologie.

Il y a bien une démystification tragique et je ne renie pas ce que j'en ai dit dans la Violence et le Sacré. C'est elle qui souligne et dégage maintes ressemblances entre Œdipe et Job, mais cette démystification ne franchit pas un certain seuil que le texte biblique franchit.

L'action tragique est une lutte d'influence des protagonistes auprès du peuple, une rivalité mimétique, exactement comme dans Job. Œdipe finalement perd la partie qu'il aurait pu gagner. Tout ceci est fortement suggéré par un auteur, Sophocle, qui minimise le parricide et l'inceste aussi longtemps qu'il le peut mais qui les réassume au bout de la « route antique » pour ne rien changer à l'itinéraire. Sophocle ne heurte pas de front la croyance des Eliphaz grecs.

A côté de celle de Job, la démystification tragique n'est qu'une ébauche, une velléité. Comme Job, Œdipe, d'abord, résiste vigoureusement aux accusations dont il est l'objet. La première mention du parricide lui fait hausser les épaules, mais il finit par s'incliner et sa soumission est maquillée en confirmation éclatante des deux crimes. C'est une vérification apparente des oracles, appuyée sur un seul témoin qui jamais ne dément ni ne confirme la rumeur persistante d'un Laïos assassiné non pas par un seul meurtrier mais par plusieurs.

Après avoir répété cinq ou six fois, au cours de son enquête, qu'il faut tirer au clair cette rumeur, Œdipe ne pose pas la question qu'il a préméditée. Il renonce à la lutte et ne songe plus qu'à s'accuser lui-même de tout ce qu'on voudra. Cette affaire des *meurtriers multiples* fait sourdement allusion à la violence collective que les oracles dissimulent en y contribuant, en réclamant toujours de nouvelles victimes. Les meurtriers multiples de Laïos, c'était déjà la violence collective et c'est la violence collective à nouveau qui se prépare à régler son compte au trop curieux Œdipe.

Comment ne pas voir une allusion au processus victimaire dans un texte entièrement pris dans un réseau d'allusions, indéniables cette fois, au rôle de bouc émissaire qu'Œdipe finit par jouer conformément au scénario traditionnel ?

Dans la première scène, le roi avait dit aux Thébains venus le supplier de les guérir : « Je souffre plus que chacun de vous car moi, votre roi, je dois souffrir à la place de tous. »

Juste avant l'arrivée du berger, Œdipe et Jocaste rappellent une fois de plus la rumeur des meurtriers *multiples* et Œdipe s'écrie : « S'ils sont plusieurs je ne suis pas coupable car un seul

homme ne peut pas se substituer au grand nombre. » Cette phrase fait écho à la précédente qu'elle contredit. En acceptant la royauté, tout homme s'expose au risque de devenir bouc émissaire et c'est bien ce qu'Œdipe reconnaissait implicitement dans sa première phrase. Le moment venu de s'exécuter, Œdipe cherche d'abord à se dérober mais finalement doit s'incliner.

Sophocle fait preuve ici d'une clairvoyance supérieure mais qui ne l'empêche pas, dans la conclusion d'*Œdipe Roi*, de s'incliner lui aussi, de redevenir la dupe consentante de ce mythe dont le caractère non pas simplement fictif mais mensongèrement persécuteur ne lui échappe pas. Pour toute cette analyse je suis redevable aux recherches de Sandor Goodhart³.

¹ Meyer Fortes, *Œdipe et Job dans les religions ouest-africaines*, éd. J.-P. Delarge, 1974.

² Trad. Jean Grosjean, coll. Pléiade, pp. 463-482.

³ Sandor Goodhart, « Œdipus and Laius, many murderers », *Diacritics*, mars 1978, pp. 35-71.

« SOUS LES PIEDS DES CHEVAUX CETTE REINE FOULÉE

»

Aristote marque nettement les limites de la démystification tragique dans sa *Poétique*, quand il énonce l'interdiction pour le dramaturge d'apporter des modifications trop radicales au contenu des histoires légendaires qu'il adapte. Le peuple connaît ces histoires par cœur; il pourrait se fâcher si le poète les bouleversait trop, surtout sans doute si ce bouleversement le privait, lui public, de victime spectaculairement châtiée.

Dépourvu de ce succédané d'immolation sacrificielle qu'il attend du poète, le public pourrait bien se retourner contre celui-ci et se procurer à ses dépens une *catharsis* de rechange, comme pour bien nous désigner en rétrogradant vers elles les origines violentes de tout spectacle tragique.

Selon une légende significative, Euripide termina ses jours dévoré par des chiens qui ressemblent fort aux animaux lyncheurs des amis de Job ou à ceux de la reine Jézabel dans le Livre des Rois. Ce sont les mêmes chiens, les mêmes chevaux, les mêmes bêtes partout, le même diasparagmos :

Sous les pieds des chevaux cette reine foulée,
 Dans son sang inhumain les chiens désaltérés,
 Et de son corps hideux les membres déchirés.

Le poète d'*Athalie* n'a pas manqué de repérer ces chiens-là. Il n'a pas manqué de repérer les serpents d'Oreste. Il n'a pas manqué non plus de repérer les chevaux qui, plus que le monstre, sont responsables de la mort de leur maître Hippolyte, dans *Phèdre*. Permettez ici, sur Racine, une digression qui n'en est pas tout à fait une.

Racine ne manque jamais de développer savamment, longuement tout ce que les sources mythologiques ou historiques lui procurent en fait de violence collective et sacrificielle. Il en préserve soigneusement la signification religieuse. C'est la mort de Pyrrhus dans un temple, au pied de l'autel des sacrifices. C'est Iphigénie, ou plutôt Eriphile, peu importe, sacrifiée par l'armée grecque tout entière. A la fin d'*Esther*, c'est Aman jeté à la foule qui le déchire. Dans *Athalie*, la fin de la reine est du même type, bien entendu, que celle de sa mère. En nous donnant le songe d'*Athalie*, Racine nous informe qu'il connaît très bien, lui aussi « la route antique des hommes pervers ». Dans son livre *Sur Racine*, Roland Barthes a perçu le rôle fondamental du meurtre collectif. Il en a certainement eu l'intuition puisqu'il voit dans la fameuse scène du père de la horde primitive (Totem et Tabou) le commun dénominateur de toutes les intrigues raciniennes. Le

passage par Freud est une timidité qui limite quelque peu la portée de ses remarques.

Il n'y a pas de vraie tragédie dont le héros ne parcourt la fameuse « route » jusqu'à l'Épouvante finale. Et si les sources n'apportent rien sur ce plan-là, Racine est parfaitement capable d'inventer le meurtre collectif dont il a besoin pour ses conclusions.

On pourrait croire qu'il n'y a pas de place pour un tel meurtre dans *Britannicus*. Ni le récit de Tacite, ni la nature de l'ordre impérial n'autorisent une conclusion dans le style des *Bacchantes*, le dépècement d'une victime par la foule, le *diasparagmos* d'un bouc émissaire. Cependant : Junie s'est enfuie du palais impérial. En chemin, elle rencontre une statue du divin Auguste. Elle en mouille les pieds de ses larmes ; elle la tient étroitement embrassée. Le peuple soulevé prend la vierge sous sa protection. Néron n'ose pas bouger, mais le diabolique Narcisse s'élance à la poursuite de cette proie :

Narcisse plus hardi s'empresse pour lui plaire,
Il vole vers Junie ; et, sans s'épouvanter,
D'une profane main commence à l'arrêter.
De mille coups mortels son audace est punie ;
Son infidèle sang rejaillit sur Junie.
César, de tant d'objets en même temps frappé,
Le laisse entre les mains qui l'ont enveloppé.

Racine invente de toutes pièces le meurtre collectif que rien dans les sources romaines ne suggère. Antérieure en apparence à ce sacrifice, la pureté de Junie est en réalité le fruit du sang victimaire qui rejaillit sur elle. Cette pureté acquiert une signification religieuse ; elle devient celle de la vestale.

Cette première scène est parfaitement identique à la seconde, encore à venir, de la mort d'Hippolyte. Le peuple soulevé, dans le cas d'Hippolyte, ce sont les chevaux révoltés contre leur maître et qui l'entraînent, lui aussi, avant de l'achever, jusqu'aux abords d'un lieu sacré où l'attend Aricie. Si ce n'est pas sur l'autel des sacrifices que les chairs se déchirent, alors c'est à côté, et toujours le sang rejaillit sur la survivante pour raviver ou plutôt susciter la vierge harmonie des aurores post-sacrificielles.

J'ai vu, seigneur, j'ai vu votre malheureux fils
Traîné par les chevaux que sa main a nourris.
Il veut les rappeler et sa voix les effraie ;
Ils courent : tout son corps n'est bientôt qu'une plaie.
De nos cris douloureux la plaine retentit.
Leur fougue impétueuse enfin se ralentit :
Ils s'arrêtent non loin de ces tombeaux antiques

Où des rois ses aïeux sont les froides reliques.

Racine perçoit et reproduit le rôle de l'animal dans le meurtre mythologique. Pour celui de Jézabel, prophétiedu meurtre d'Athalie, il ne se contente pas des chiensdévorants, il fait revenir les chevaux d'Hippolyte. « Sous les pieds des chevaux cette reine foulée... » Peu importe si les conclusions raciniennes sont entièrement ou partiellement empruntées aux sources ou s'il n'y a pas de sources du tout. En un sens elles ne sont jamais imaginaires. C'est toujours la même rigueur dans le traitement de la violence et du sacré et c'est toujours avant tout le meurtre collectif.

C'est en cela que consiste la fameuse imitation des anciens. Chez les plus grands, cette imitation est une appréciation exacte de ce que réclame le fonctionnement sacrificiel de la tragédie, et c'est toujours, dans l'invention pure comme dans l'imitation la plus soumise, la conformité rigoureuse avec les grands modèles légués par les tragédies les plus proches de l'origine sacrificielle.

Il semble qu'une conclusion en forme de meurtre collectif est invraisemblable dans la tragédie la plus cloîtrée et confinée de Racine, *Bajazet*, celle d'où la foule est forcément le plus absente. Cependant : un autre songe, un autre cauchemar a pour thème celui-là même du Songe d'Athalie. Mais, plutôt qu'un vrai songe, c'est la folie d'Oreste qui recommence. La malheureuse Atalide se veut poursuivie non par celui-là seul qu'elle s'accuse d'avoir perdu mais par tous ceux et toutes celles qui on aimé Bajazet, tous ses amis, tous ses parents et tous ses ancêtres, transformés en une troupe de vengeresses Erynies. Et comme d'habitude, on dirait les armées célestes des « amis » qui s'élancent sur leur victime. Voici les derniers vers de la pièce :

Ah! n'ai-je eu de l'amour que pour t'assassiner ?

Mais c'en est trop : il faut, par un prompt sacrifice,

Que ma fidèle main te venge et me punisse.

Vous, de qui j'ai troublé la gloire et le repos,

Héros, qui deviez tous revivre en ce héros,

Toi, mère malheureuse, et qui, dès notre enfance,

Me confia son cœur dans une autre espérance ;

Infortuné vizir, amis désespérés,

Roxane, venez tous, contre moi conjurés,

Tourmenter à la fois une amante éperdue ;

Et prenez la vengeance enfin qui vous est due. (*Elle se tue.*)

Atalide transfigure son propre suicide en meurtre collectif, ou plutôt c'est le sens véritable de tout suicide que ces vers font surgir, l'absence totale de recours, l'hostilité universelle, l'envers de l'unanimité persécutrice. Ce même sens profond du suicide reparaît dans *Phèdre* qui se sent simultanément expulsée du ciel, de la terre et des enfers. Ce sentiment peut relever de l'imaginaire bien sûr, en particulier dans les aspects paranoïaques de l'individu moderne. Mais en relève-t-il toujours, en relève-t-il nécessairement et originairement ?

La persécution collective n'est-elle jamais qu'une illusion de nos sens abusés ? Les vraies victimes existent-elles, oui ou non ? Quelle différence y a-t-il entre l'abus de la psychiatrie et la négation des horreurs réelles de l'histoire ? Qu'est-ce qui est vraiment projeté dans toutes les « projections persécutrices » et les « fantasmes du corps morcelé » ?

Je ne prétends pas dire qui l'emporte en perspicacité de Racine, de Sophocle, de tous les auteurs tragiques ou de l'auteur des Dialogues. Ce serait parfaitement ridicule. Sophocle ne se fait certainement pas sur le mythe les illusions qui nous sont chères, Racine non plus, mais leur savoir reste ambigu et finalement stérile. Il procède par allusions et conserve toujours quelque chose d'ésotérique.

Même s'il ne prend pas au sérieux les accusations mythiques, Sophocle suggère qu'Œdipe, par son arrogance, et son imprudente enquête, a tout fait pour provoquer le désastre qui s'abat sur lui. Les critiques voient bien cette attitude de Sophocle mais ils n'en tirent pas les conséquences qu'il faudrait. Ils ne voient pas qu'elle implique un scepticisme radical à l'égard des données proprement mythologiques : le parricide et l'inceste réellement commis qui causeraient réellement la peste de Thèbes.

Œdipe, le premier, s'est lancé à la recherche d'un bouc émissaire et son mauvais exemple se retourne contre lui. Grâce à sa docilité finale, la tragédie se referme harmonieusement sur elle-même, si bien que personne ou presque à ce jour ne soupçonne le système d'illusion victimaire qu'elle représente.

Même s'il perçoit l'injustice du processus victimaire, l'auteur tragique n'adopte pas le point de vue de la victime. Sophocle me semble dire deux choses : « Les histoires de parricide et d'inceste sont des balivernes, mais c'est Œdipe lui-même qui s'est jeté dans le guêpier. Il jouait avec le feu et le voilà brûlé. Ce n'est pas à moi de le tirer d'affaire. » Cette indifférence pour la victime en tant que victime n'a pas que des conséquences morales. Elle empêche le mythe de se défaire.

Job est tout autre chose. Job est impensable chez les Grecs et leurs modernes héritiers. Imaginons un Œdipe irréductible et qui se moquerait de la fatalité, et surtout du parricide et de l'inceste ; un Œdipe qui persisterait à traiter les oracles de sinistres pièges à boucs émissaires. Ce qu'ils sont, indubitablement. Il aurait tout le monde contre lui, les hellénistes, Heidegger, Freud et derrière eux toute l'université. Il faudrait le tuer sur place ou l'enfermer dans un hôpital psychiatrique pour refoulement insurmontable.

Tout cela n'arrangerait guère les affaires de la civilisation occidentale et de sa littérature. La catharsis perd son efficace et toutes sortes de sublimités se décomposent du même coup. La belle forme tragique, la forme par excellence ne trouve plus son équilibre. Elle manque de conclusion présentable. Nous voyons bien aujourd'hui ce qu'il en est car cette forme achève de se défaire. Les subterfuges sacrificiels sont épuisés. Mais combien de temps n'aura-t-il pas fallu pour en arriver là !

Le moindre coup d'œil sur le Livre de Job explique le mépris qu'on a de la littérature biblique. C'est plein de répétitions, ça s'effiloche de toutes parts. Seuls le prologue et la conclusion postiches donnent un semblant d'unité à ce chaos. Décidément, ils sont, l'une et l'autre, aussi indispensables à l'esthète qu'au moraliste et au métaphysicien. Sans eux, nous ne trouverions plus devant nous :

... qu'un horrible mélange

D'os et de chairs meurtries et traînées dans la fange,
Des lambeaux pleins de sang et des membres affreux
Que des chiens dévorants se disputaient entre eux.

III

LE MIMÉTISME

« ET DU MAL DES ARDENTS TOUT UN PAYS GAGNÉ »¹

Une dimension essentielle de la thèse victimaire reste à retrouver : le mimétisme. Je pense que toutes les conditions de sa présence sont ici réunies. Le prestige évanoui de Job devait être une acquisition personnelle. Job ne le devait, semble-t-il, ni à quelque fonction qu'il aurait occupée, ni à l'hérédité. Au plaisir qu'il en retirait, on devine qu'il ne l'a pas toujours possédé. C'est un homme sorti du rang.

Quel pouvait être ce rang ? Le premier probablement, mais Job n'était pas seul à l'occuper. Manifestement, il appartient à la classe possédante dont les trois « amis », Eliphaz de Téman, Bilbad de Shuah et Çophar de Naamat, d'autres encore doivent faire également partie. Nous sommes entre membres d'une élite qui domine la vie politique locale. Ses membres les plus entreprenants s'efforcent d'augmenter leur puissance en se conciliant la faveur populaire. Job était le grand vainqueur à ce jeu-là puis, d'un seul coup, il a tout perdu. Pourquoi ?

Pour être aussi follement encensé et vénéré que le fut Job avant de devenir bouc émissaire, il a suffi, sans doute, dans une société aussi volage, d'un premier succès qui a fait de lui le *primus inter pares*. Les désirs des gens de sa classe se sont polarisés sur cette première différence et l'ont démesurément magnifiée. C'est l'élite, d'abord, qui a pris Job pour modèle, qui l'a flatté, qui l'a vénéré, qui l'a servilement imité. Le reste du peuple a suivi, imitant les premiers imitateurs.

La preuve de cette adulation chez les amis, c'est justement ce titre d' « amis » que personne ne leur conteste alors qu'ils se conduisent en ennemis de Job. Faut-il penser qu'entre eux et lui existait une véritable amitié, une intimité réelle ? Rien ne permet de le supposer. Les trois sont des « amis » au sens où, jusqu'à une date récente dans cette société, tout le monde se vouloit et pouvait se dire l'ami de l'illustre personnage. Cette amitié-là n'est qu'un autre nom donné à la flagornerie du chapitre 29.

L'absence de distance sociale favorise l'imitation réciproque des égaux. Job se confond avec son succès et désirer ce succès c'est désirer Job lui-même, l'être incomparable de Job. Cette identification est éminemment concurrentielle, donc ambivalente d'emblée. Dans sa propre classe, Job n'a que des rivaux qui s'efforcent de le rattraper. Ils veulent tous devenir cette espèce de roi non couronné qu'il était lui-même.

Mais la royauté, par définition, ne se partage pas. Job ne peut pas réussir comme il le fait sans provoquer dans son propre milieu une formidable jalousie. Il est le *modèle obstacle* de la théorie mimétique. Il suscite le ressentiment nietzschéen; le ressac de l'admiration vient toujours se meurtrir – ô scandale ! – sur la barrière que le modèle devient pour lui. Du fait même qu'elle repose sur le désir mimétique, la fascination exercée par le rival trop heureux a tendance à se retourner en haine implacable, elle est toujours déjà mêlée de cette haine. C'est entre des gens socialement proches que fleurit le type de fascination haineuse qui transparaît dans presque toutes les paroles des « amis ».

Si les amis évoquent la gloire passée de Job, comme Job lui-même, ce n'est pas pour les mêmes raisons que lui, mais pour lui faire la leçon, méchamment, ironiquement. Ils se repaissent du

contraste entre le présent et le passé. Leur envie devait être forte assurément pour survivre à la chute de l'idole. Avec une allégresse un peu obscène, ils rappellent à Job son changement de fortune ; ils vérifient en quelque sorte leur propre bonheur :

Si on t'adresse la parole, le supporteras-tu ?

Mais comment garder le silence !

Vois, tu faisais la leçon à beaucoup d'autres,

tu rendais vigueur aux mains débiles ;

tes propos redressaient l'homme qui chancelle,

fortifiaient les genoux qui ploient.

Et maintenant, ton tour venu, tu perds patience ;

atteint toi-même, te voilà tout bouleversé! (4, 2-5.)

L'envie n'aurait pas la puissance proprement inouïe qui est la sienne, dans les sociétés humaines, si les hommes n'avaient pas tendance à imiter réciproquement leurs désirs. L'envie n'est rien d'autre que cet emprunt réciproque des désirs, dans des conditions d'égalité suffisante pour assurer le développement des rivalités mimétiques.

L'envie des « amis » et des gens de leur milieu est essentielle dans le passage de la première unanimité mimétique à la seconde. L'égalité des conditions aiguise la duplicité fondamentale des réactions mimétiques inspirées par le « grand homme ». Mais si l'imitation et le désir se modulent différemment à des niveaux sociaux différents, en définitive, on les retrouve l'une et l'autre à tous les niveaux, et la frustration du modèle obstacle est universelle. Il n'y a jamais de différence essentielle entre les amis et le reste du peuple.

Le *feed-back* de la rivalité, la rétroaction réciproque du modèle et de l'obstacle, intensifie la frustration qui finit toujours par accepter des victimes de rechange, mimétiquement désignées, faute de pouvoir atteindre son but le plus direct. Mais le mimétisme de la substitution sacrificielle n'est pas foncièrement différent du mimétisme envieux chez les amis. La foule est un amplificateur à retardement des réactions successives de l'élite et, jusqu'à un certain point, la réciproque est vraie.

L'envie ne peut naître qu'entre Job et ses pairs mais, là, sa naissance est plus que probable. Après une phase d'imitation positive elle a dû grandir souterrainement parmi les rivaux « naturels » de Job, mais, pour s'exprimer directement, il lui fallait attendre une première erreur, quelque incident dont l'exploitation savante pourra ruiner la popularité de Job auprès du peuple.

Au moindre faux pas, guettée de toutes parts, l'idole risque de se transformer en bouc émissaire. Le mimétisme de l'envie et de la haine se propage aussi rapidement que le mimétisme de l'admiration. C'est le même mimétisme transmué par le devenir obstacle du modèle, scandalisé par cette métamorphose.

A descendre dans la société, on trouve des gens qui ne peuvent pas rivaliser personnellement avec

Job mais qui sont assez opprimés pour adopter aveuglément, mimétiquement, les boucs émissaires qu'on met à leur disposition, les ennemis de ceux qui les oppriment. Ils peuvent alors satisfaire leur rancœur permanente sur les victimes les plus désirables, les plus prestigieuses, celles qui, hier encore, exerçaient la toute-puissance.

La chute de Job dans l'opinion publique a dû s'amorcer dans le cercle social de Job et s'est ensuite propagée vers le bas. Les intouchables du chapitre 30 n'oseraient jamais s'en prendre à Job comme ils le font sans l'encouragement de la classe supérieure. Il s'agit à peine d'une conjecture : les discours des amis sont une incitation à la violence populaire.

Il doit donc exister un certain décalage temporel entre les réactions de l'élite et celles de la foule. Ce décalage permet d'interpréter un thème important et que je n'ai pas encore relevé, bien qu'il figure dans le discours d'Eliphaz sur « la route antique des hommes pervers ». C'est le thème de la vengeance divine *retardée*.

Alors qu'ils sont déjà ses ennemis déclarés, les hommes pervers sont toujours comblés par Dieu de ses bienfaits. Pourquoi cette longue mansuétude de la divinité ? Il est trop facile, une fois de plus, de regarder ce thème comme « purement » imaginaire sous prétexte qu'il est religieux. Dans le motif de la faveur divine qui s'attarde exagérément sur le méchant, la part de réalité se laisse déduire des observations précédentes.

Cette période pendant laquelle les Méchants, les Maudits, jouissent de la faveur divine dure assez longtemps pour conduire les « Justes » au bord du désespoir. Qu'est-ce que cela veut dire ? Pourquoi le dieu tarde-t-il à détruire ses ennemis ? Pourrait-il être leur dupe ? C'est impossible. La réponse classique au sein du religieux victimaire dit que, loin de se tromper, le dieu recourt à la stratégie. Il tend un piège diabolique à ceux qui se rebellent contre lui. Il encourage de leur part l'arrogance qui finira, un jour ou l'autre, par leur être fatale.

A elle seule, cette réponse suggère une participation populaire à la vengeance divine. Plus les faveurs divines s'attardent sur les méchants, plus leur arrogance grandit. Si le dieu cultive cette arrogance, ce n'est pas parce qu'il en a besoin pour se faire une opinion sur la méchanceté des méchants. Le piège qu'ainsi il leur tend montre qu'il les a déjà condamnés.

L'arrogance du Méchant, ce n'est pas le dieu qu'elle éclaire, c'est le peuple encore sous le charme. Elle suscite chez beaucoup d'hommes une envie légitime, un juste ressentiment. Elle facilite la mobilisation générale des armées célestes. Si le dieu se chargeait seul de régler l'affaire, toute cette manœuvre serait inutile. Ici encore, il recourt visiblement à l'intermédiaire d'une foule qui fait preuve d'une longue patience mais qui finit quand même par secouer son hébétude devant les excès de ceux qui ont su gagner sa faveur.

Le dieu retarde son intervention afin de rendre la chute des méchants aussi spectaculaire et cruelle que possible. Si l'on rejette la conception sadique du divin impliquée par tout ceci, il faudra bien interpréter cette idée de la vengeance *retardée* en fonction des sentiments envieux que nous pressentons chez les amis de Job.

Les rivaux malheureux des puissants s'impatientent de la stabilité relative d'un pouvoir forcément contraire, selon eux, à la volonté divine puisqu'il leur fait ombrage. Ils voudraient hâter le cours probable des choses mais ils n'osent pas s'opposer ouvertement à ceux que la populace n'a pas cessé de vénérer.

Si Job a raison de penser que les Eliphaz, les Bildad, les Çophar pourraient jouer à sa place le rôle de bouc émissaire, cela veut dire qu'ils auraient pu jouer aussi le rôle d'idole populaire, et peut-être

auront-ils une seconde chance après la chute de Job. C'est bien cette possibilité barrée jusqu'ici par Job qui faisait d'eux des opposants irréductibles. Ils se sentaient opprimés ; peut-être l'étaient-ils réellement mais ils étaient surtout humiliés. L'émotion fondamentale est la rivalité mimétique, l'envie qu'inspirent des concurrents trop heureux. Le dieu féroce de la tradition immémoriale est ici le masque de cette envie.

Job voit parfaitement que le bouc émissaire est interchangeable avec ceux qui le persécutent le plus féroce, les prétendus amis. Il imagine ce renversement de situation, pour montrer que la seule vraie différence, la souffrance la fait :

Moi aussi je pourrais parler comme vous,
si votre âme était où est mon âme ;
je saurais vous accabler de discours
en hochant la tête sur vous,
vous reconforter en paroles,
puis cesser d'agiter les lèvres.
Mais quand je parle, ma souffrance demeure. (16, 4-6.)

.....

Les grands hommes sont trop populaires pour succomber tout de suite aux intrigues qui prolifèrent autour d'eux. La jalousie mimétique couve longtemps dans l'ombre. Voilà ce que signifie, je pense, le « retard » de la vengeance divine. Mais l'opinion se fatigue de ses idoles ; elle finit par brûler ce qu'elle adorait, dans l'oubli de sa propre adoration. C'est le triomphe des « amis » et c'est le moment où se situent les Dialogues.

[1](#) Saint-John Perse.

LE PSAUME 73

Mon raisonnement garde un caractère conjectural en ceci que l'envie dont Job fait l'objet n'est pas explicite. Les amis eux-mêmes n'en disent rien, bien entendu. Job n'y fait que des allusions. Le texte qui lierait directement l'envie mimétique au phénomène du bouc émissaire sacralisé ne se trouve pas dans Job. Mais il se trouve ailleurs dans la Bible, dans le Psaume 73 qui est à la fois très proche et très différent de ceux dont j'ai cité un exemple, très proche par le sujet et très différent par la perspective.

Le narrateur se présente comme un Juste, un fidèle du vrai dieu, longtemps découragé par l'apparente inertie de la Justice divine. Il fait explicitement état de l'envie que lui inspirait la carrière trop brillante de ceux qu'il présente, bien sûr, comme des impies. Heureusement, le dieu s'est enfin décidé à intervenir.

Contrairement aux autres psaumes tragiques, toujours écrits du point de vue de la victime, c'est un des psaumes, très rares, qui reflètent l'autre perspective, celle des amis. En fait c'est le seul dont on puisse affirmer sans hésiter, je pense, qu'il reflète la perspective des persécuteurs :

Un peu plus mon pied bronchait,
un rien et mes pas glissaient,
envieux que j'étais des insensés
en voyant le bien-être des impies.

Pour eux, point de tourments,
rien n'entame leur riche prestance ;
de la peine des hommes ils sont absents,
avec Adam ils ne sont point frappés.

C'est pourquoi l'orgueil est leur collier,
la violence, le vêtement qui les couvre ;
la malice leur sort de la graisse,
l'artifice leur déborde du cœur.

Ils ricanent, ils prônent le mal,
hautement ils prônent la force ;

leur bouche s'arroe le ciel
et leur langue s'ébat sur la terre.

C'est pourquoi mon peuple va vers eux :
des eaux d'abondance leur adviennent.

.....

Jusqu'au jour où j'entrai dans le mystère,
où je pénétrai leur destin :
car enfin tu les mets sur la pente,
tu les pousses vers la catastrophe.

Ah ! que soudain ils font horreur,
disparus, achevés par l'Epouvante.

L'individu qui s'adresse à nous a beaucoup rongé son frein devant un homme, un groupe d'hommes, longtemps populaire mais dont le succès tapageur s'est abruptement terminé dans l' « horreur » et dans l' « épouvante ». Une fois de plus c'est « la route antique ». Les personnages dont il est question l'ont parcourue jusqu'au précipice final et s'il existait une liste des « hommes pervers », leurs noms pourraient y figurer à côté de celui de Job.

Le narrateur se réjouit, en somme, devant un désastre analogue à celui qui frappe Job. Il se fait l'approbateur et le complice d'une violence collective qu'il tient pour divine. Il nous permet d'imaginer les réflexions intimes des ennemis de Job, celles que les trois amis gardent pour eux.

La preuve que l'essentiel ici est l'engouement du peuple se lit dans la phrase : « Le peuple va vers les impies. » Dans l'optique du narrateur, le peuple assure le succès de gens qui ne devraient pas réussir mais qui réussissent quand même et leurs abus de pouvoir durent aussi longtemps que la faveur populaire dont ils jouissent.

La longue carrière des « Méchants » désespérait le Juste et suscitait en lui une envie qui, cette fois, apparaît en toutes lettres. Elle était si forte, cette envie, qu'elle a presque décidé ledit Juste à renoncer à toute opposition, à suivre l'exemple des Méchants, peut-être à se faire leur courtisan.

Heureusement le narrateur a tenu bon. La chute des Méchants s'est produite juste à temps pour rétablir la crédibilité de la Justice éternelle et délivrer l'envieux de son envie. Ce qu'il prenait pour l'inertie du dieu était une temporisation savante. Le Juste n'avait pas compris qu'il s'agissait d'une véritable stratégie divine.

Jusqu'au jour où j'entrai dans le mystère

où je pénétrai leur destin :

car enfin tu les mets sur la pente,
tu les pousses vers la catastrophe.

La chute finale des Méchants est perçue comme une double victoire, pour le dieu et pour le Juste longtemps humilié. Le renversement s'est fait un peu trop attendre, certes, mais il ne faut jamais désespérer. L'opinion publique, longtemps fidèle à son favori, plus longtemps fidèle que l'élite jalouse ne le voudrait, finit toujours par secouer sa torpeur et régler leur compte aux misérables.

Quand un homme s'élève au-dessus de nous et nous rend l'existence insupportable, il la rend sans doute insupportable à beaucoup d'autres gens. On peut donc s'attendre à ce que, tôt ou tard, le mécanisme du renversement populaire se déclenche. Plus il se déclenche tard, plus la justice divine paraîtra lente, et même douteuse, mais elle retrouvera, en fin de compte, sa réputation d'infaillibilité.

Le Juste identifie très bien l'envie encore modérée de son imitation positive, mais qu'elle se fasse plus intense, cette envie, sous l'effet de l'obstacle, du scandale, du triomphe des « Méchants », qu'elle vire à la haine et voilà que le Juste ne la reconnaît plus.

Et pourtant s'il est une envie qui mérite son nom, c'est bien celle-là. Le Juste interprète sa contre-imitation, son ressentiment le plus intense, comme étrangers à l'envie alors qu'il s'agit de son paroxysme. Il voit là le bon sentiment par excellence, la ferveur religieuse à l'état pur. Il ne laisse subsister qu'un élément unique de mystification mais c'est le principal. Il ressemble donc aux amis dont l'envie trop intense se métamorphose en hystérie religieuse.

Le Psaume 73 ne va pas dans le sens de l'inspiration biblique la plus haute, celle qui fait entendre la voix de la victime. Il s'apparente à celle des amis dans le Livre de Job. L'inspiration la plus haute est celle de Job, seule spécifiquement biblique, seule sans équivalent véritable dans l'univers grec et partout ailleurs.

Ce texte a pourtant sa place dans l'ensemble constitué par les psaumes de la victime collective. Nous le voyons bien si nous comparons son rôle à celui des interlocuteurs de Job. Si la Bible transférait simplement des persécuteurs aux victimes le monopole de la parole, si elle substituait une « morale des esclaves » à la « morale des maîtres », comme le prétend Nietzsche, la révélation ne serait pas aussi puissante qu'elle l'est, ni sur le plan moral ni sur le plan intellectuel qui, en vérité, ne font qu'un. Nous ne serions pas invités à confronter perpétuellement les deux perspectives. La Bible ne serait que la revanche symbolique ou réelle à laquelle Nietzsche limite le processus biblique. Elle se ramènerait à un processus de doubles mimétiques, une inversion des signes sans signification essentielle. Elle est tout autre.

Dans la tragédie grecque, on trouve des raisonnements très analogues à ceux du Psaume 73. Le chœur s'indigne du succès des arrogants et l'action divine éveille en lui une tentation de scepticisme et d'impiété. A quoi bon servir les dieux si l'*bybris* demeure impunie ? En fin de compte, heureusement, l'*hybris* est toujours punie. Une ascension trop rapide se paie d'une chute précipitée. Eschyle, Sophocle, Euripide font tous des commentaires sur l'affinité réciproque de l'extrême élévation et de l'extrême bassesse. Le chœur célèbre sa propre médiocrité qu'il juge rassurante. Les fortunes éclatantes attirent la foudre divine.

La succession violente des *tyrans* correspond à « la route antique des hommes pervers ». On

devine une instabilité dont la dimension politique est évidente, essentielle, mais les interprétations qui se limitent aux aspects politiques sont faussées par la tendance des interprètes à favoriser soit le tyran soit, plus fréquemment, la foule. En injectant des significations anachroniques dans ces affaires, c'est-à-dire en prenant parti, on méconnaît toujours forcément le vrai centre de gravité du processus, le mécanisme du bouc émissaire, encore partiellement sacralisé. C'est toute la dimension religieuse de ces événements qui reste dissimulée derrière la dimension politique.

Le religieux primitif n'est jamais oiseux. Notre ignorance le fait tenir pour superstition « pure et simple ». Mais pour entendre sa part de vérité, il faut démêler chaque fois derrière lui les « paradoxes » du désir mimétique transfigurés par la sacralisation qui les couronne.

Une fois qu'on a saisi le rôle joué par la foule hystérique dans la religion violente, on peut séparer le bon grain de l'ivraie et tirer parti de ce que recèle de réel le langage du sacré sans craindre d'en devenir la dupe.

Comme la tragédie grecque, les Prophètes, les Dialogues de Job, les Psaumes, reflètent de grandes crises, politiques et sociales certes, mais religieuses aussi et qui ne font qu'un avec la décadence des systèmes sacrificiels encore en usage dans les deux sociétés. Nous sommes au point de jonction entre un religieux encore sacrificiel au sens strict et une politique sacrificielle au sens élargi. Sur certains points, il est déjà possible de traduire le discours religieux en discours politique et vice versa.

Grâce aux travaux du CREA ¹ et d'autres encore, ces possibilités grandissent vite mais leur développement va bouleverser tellement de choses dans les sciences sociales qu'on peut s'attendre à de fortes résistances.

¹ Paul Dumouchel et Jean-Pierre Dupuy, *l'Enfer des choses*, Seuil, 1979 ; Jean-Pierre Dupuy, *Ordres et Désordres*, Seuil, 1982 ; Colloque de Cerisy, *l'Auto-organisation*, Seuil, 1983 ; *Cahiers du CREA*, n° 1 (1982), n° 2 (1983), 1 rue Descartes, Paris.

LE TORRENT DES MONTAGNES

Dans les Dialogues, les conditions favorables à tous les phénomènes mimétiques sont visiblement réunies. La combinaison d'imitation positive d'abord, « négative » ensuite, de ressentiment imitatif propagé par les amis et les gens de leur espèce, rend parfaitement compte des deux unanimités successives et de l'ordre de leur succession.

Trouverons-nous dans les Dialogues des références explicites à ce double mimétisme ? C'est trop demander à un auteur qui n'est ni philosophe ni théoricien et qui ne dispose pas d'un langage adéquat pour parler de ces choses... Sans doute, mais ce sont toujours les philosophes et les théoriciens qui manquent le désir mimétique et ce sont les « poètes » qui l'appréhendent.

Les Dialogues ne font pas exception. Le désir mimétique se révèle dans une grande métaphore qui traduit aussi bien la complexité des rapports qu'il suscite que leur misère extrême, leur essentielle pauvreté. On ne peut pas rêver d'un équivalent plus simple et plus lumineux de ce qu'Eric Gans appellerait le « paradoxe » de ces rapports¹ :

Mes frères me déçoivent comme un torrent,
comme le lit des ruisseaux passagers.
La débâcle des glaces les avait gonflés
quand au-dessus d'eux fondaient les neiges.
Ils s'évanouissent sous l'ardeur du soleil.
Pour eux, les caravanes quittent les pistes,
s'enfoncent dans le désert et s'y perdent.
Les caravanes de Tema les fixent des yeux,
en eux espèrent les convois de Saba.
Leur confiance se voit déçue ;
arrivés près d'eux, ils restent confondus. (6, 15-20.)

Dans un climat semi-désertique, les cours d'eau ne fournissent jamais aux hommes ce qu'ils désirent. A la fonte des neiges, quand l'eau surabonde, ils en regorgent, mais le reste de l'année, quand règne la soif, il ne reste que du sable.

A l'époque où tout le monde s'empressait autour de Job, les faux « amis » multipliaient leurs offres de service. Aujourd'hui, Job a besoin d'appui et tout le monde se dérobe. Comme l'eau à la chaleur du soleil, les bonnes volontés se sont évaporées.

D'amis véritables, nous attendons qu'ils nous soutiennent dans l'adversité, quand le monde nous

est hostile. Et quand de vils flatteurs nous entourent, nous attendons une sévère mise en garde. Il n'y a pas d'amitié vraie sans indépendance ni courage.

Seule une forte capacité de résistance aux entraînements mimétiques peut assurer cette indépendance. Tous les sentiments mimétiques font bon ménage. Les engouements stupides de la mode débouchent sur les exclusions féroces de boucs émissaires. Vertu rare et précieuse entre toutes : l'immunité au mimétisme.

Loin de posséder cette vertu, les amis vont toujours dans le sens de l'attraction mimétique la plus forte, comme tout le monde... dans le sens du nombre comme tout le monde... En toute circonstance, ils desservent les intérêts de Job. On ne peut jamais compter sur eux ; si vous souhaitez qu'ils persévèrent demain dans la conduite qu'ils tiennent aujourd'hui, assurez-vous d'abord de la constance de la foule.

Job voit lucidement ce qu'il en est. « Je ne trouverai pas un seul homme parmi vous » (17, 10), s'écrie-t-il dans son désespoir. Ceux qui attisent la haine populaire contre Job hier encore jouaient des coudes pour se retrouver au premier rang de ses flatteurs. On croit qu'ils ont changé mais le changement fait partie de leur nature mimétique. C'est le contraire de la liberté. Ils ne sont que des grains de foule.

Job dit : « Mes frères me déçoivent comme un torrent. » A qui, précisément, s'applique la métaphore? Si le mot « frères » ne désignait que les trois amis, les interlocuteurs directs de Job, elle ne serait pas pertinente. Il faut qu'elle s'applique à la communauté tout entière qui ne se distingue guère des amis. Aujourd'hui il pleut et les amis sont gouttes d'eau parmi les autres gouttes d'eau. S'il fait beau demain, on les reverra grains de sable dans le désert brûlant...

Les deux unanimités qui font de Job tour à tour une idole et un bouc émissaire correspondent l'une à la crue printanière et l'autre à la sécheresse absolue. Si les trois amis n'étaient pas toujours soumis à la mode du moment, comme tout le monde, il n'y aurait pas d'unanimité.

Leur mimétisme rend les trois parfaitement *représentatifs* d'une communauté elle-même mimétique. Si tous les citoyens étaient présents en personne autour de Job, nous n'apprendrions rien que nous ne sachions déjà. Les trois camarades suffisent à tout, de même que le chœur dans la tragédie grecque.

La métaphore du torrent ne dit pas seulement l'absence du plus désirable, quel qu'il soit, mais aussi la présence surabondante, étouffante du non-désirable, quel qu'il soit également. Ce maudit ruisseau finit toujours par apporter la chose dont il nous prive et qu'il nous fait désirer mais, à l'instant précis où il l'apporte, on ne la désire plus, on la fuit même comme la peste, et c'est bien elle la peste désormais.

L'introuvable d'hier ne devrait cesser de l'être que pour s'offrir en quantités raisonnables, mais voici qu'il surgit partout, envahit tout, submerge tout, supplante tout ; il donne la nausée. Nous en sommes excédés. Nous nous croyons voués à lui pour l'éternité et nous le sommes pour toute une saison. Nous le vouons au diable.

Cette absence de modération, cette conjonction perpétuelle du manque et de l'excès caractérisent

l'univers livré au mimétisme. La rivalité résulte si naturellement de l'imitation des désirs que le mimétisme en vient à regarder le rival triomphant comme indispensable. Il fait passer l'obstacle avant le modèle. Il choisit le modèle en fonction de l'obstacle. Si rien ne le contrecarre, le miméto-masochisme cesse de désirer. Il ne voit plus de modèle digne d'être imité.

Le désir se met en quête d'un obstacle « meilleur », plus résistant, bien infranchissable. Il ne manque jamais de le trouver. Et ce qui ne l'intéresse plus, tout de suite s'intéresse à lui. Les autres mimétismes aussi sont en quête d'obstacle. Seule l'indifférence les attire et les fixe durablement car elle constitue l'obstacle irréductible. Sur le marché du désir, l'offre tarit instantanément de tout ce qui fait l'objet d'une demande et si c'est la demande qui tarit, l'offre prolifère monstrueusement.

Le désir fait grise mine à tout ce qui se montre accueillant, complaisant. Tout ce qui se dérobe, au contraire, l'attire, tout ce qui le repousse le séduit. Il creuse lui-même sans s'en douter le lit de ce torrent qui le trahit toujours. Il imagine le monde tel que le projette son partage absurde du désirable et du non-désirable.

Le diabolique du torrent, c'est sa nature cyclique, la promesse qu'il finit toujours par tenir, mais toujours trop tard, de procurer aux hommes ce dont il les prive en toutes saisons. Comme il intervertit périodiquement ses dons et ses refus, il ravive toujours les désirs qu'il ne satisfait jamais. Les eaux dont les caravanes ont un besoin pressant étaient trop abondantes la veille pour ne pas rendre inconcevable leur disparition complète à l'instant précis où ce besoin surgit.

Sans solution de continuité, la métaphore fait jaillir du seul torrent les comportements du désir normal et ceux du désir qui va vers la mort. Elle éconduit avec élégance et simplicité le faux bon sens qui réclame au moins deux causes pour rendre compte d'effets trop contraires en apparence, la dualité, par exemple, d'un « principe du plaisir » et d'un « instinct de mort ». Un seul principe suffit à tout.

On ne peut pas concevoir une machine composée d'aussi peu d'éléments qui suscite des contretemps aussi nombreux, une machine plus systématiquement contrariante et décevante, parce que toujours attirante simultanément.

Tel est le désir mimétique. C'est un piège si bêtement ingénieux, si habile à faire le malheur des hommes dans les circonstances les plus diverses, qu'il paraît dépasser leur pouvoir d'invention. Se jugeant déshonorés par une si grande simplicité, au service pourtant d'une certaine complexité (Jean-Pierre Dupuy², les demi-habiles n'en veulent rien connaître et le disent simultanément inexistant, illusoire et archiconnu, depuis la fondation du monde.

Ceux qui appréhendent le mieux ce désir sont tellement effarés qu'ils l'attribuent aux machinations hostiles d'un esprit malin. Le démon n'a qu'un but, de toute évidence : nuire à l'humanité. Le Satan du prologue joue le rôle que les trois amis font jouer à Dieu, et c'est le rôle du torrent dans la métaphore de Job, c'est toujours la communauté folle de mimétisme.

Le désir prend ses projections pour la réalité. L'image du torrent décrit le monde non pas d'abord tel qu'il est mais tel qu'il apparaît aux hommes quand leur désir s'exaspère, quand s'effondrent les interdits qui les protégeaient encore des rivalités implacables.

Mais l'image du torrent décrit aussi une métamorphose objective du monde. Ce qui n'est d'abord qu'apparence subjective, le désir en fait vite une réalité, car il ne surgit pas quelque part sans faire tache d'huile. Mimétique, il répand le mimétisme partout et, sans jamais rien faire, travaille efficacement à sa propre diffusion. Ses effets toujours multipliés nous sont de plus en plus renvoyés, à notre dam, par le miroir mimétique du désir de l'autre et le monde devient tel réellement que notre désir nous le fait voir.

Plus il devient mimétique, plus le monde se fait trompeur et décevant, au sens du torrent de Job. C'est la prophétie autoréalisatrice de Jean-Pierre Dupuy³. Si je crois vivre dans un monde où seul mérite d'être recherché ce qui se dérobe et rien de ce qui s'offre, je collabore activement à la fabrication d'un tel monde. Ma vision subjective et le réel s'accordent vite pour faire disparaître tout ce qui mérite d'être désiré et pour produire en quantités toujours plus monstrueuses l'indésirable et l'insignifiant.

Dans une société où ce désir triomphe, chacun contribue à rendre l'existence désertique mais personne ne s'en rend compte. Comme dans une société bien ordonnée, chacun ne fait jamais que ce qu'il voit faire autour de lui. Ce que montrent Paul Dumouchel, Georges-Hubert de Radkowski et les économistes du désir⁴.

Des régions immenses de la planète se sont transformées en déserts, paraît-il, à cause de l'usage qu'en ont fait les hommes, à cause de leur désir. Plus le désert s'étend, en nous, hors de nous, plus la tentation se renforce d'incriminer le réel, ou Dieu lui-même, ou, pis encore, le voisin, le premier Job venu...

Dans un univers de désir mimétique, tous les individus tendent à s'expulser les uns les autres, donc eux-mêmes, dans des espèces de déserts. Si l'on observe cette parenté secrète des situations individuelles, cette aliénation identique chez tous qui isole chacun de tous, on comprend sans peine que l'appétit de violence grandisse et qu'il puisse finalement se satisfaire, au moment où la tendance globale à l'uniformité favorise les substitutions et les polarisations mimétiques, sur une victime quelconque, ou peut-être sur une victime non tout à fait quelconque, une victime plus exposée parce que plus en vue, une victime prédestinée, en quelque sorte, par la position exceptionnelle qu'elle occupe dans la communauté... Job.

¹ Eric Gans, *Pour une esthétique paradoxale*, Gallimard, Les Essais, 1976.

² « Mimésis et Morphogénèse », in *Ordres et Désordres*, pp. 125-185.

³ « Le Signe et l'Envie », in *L'Enfer des choses*, op. cit., p. 66.

⁴ Paul Dumouchel, « L'Ambivalence de la rareté » in *L'Enfer des choses*, op. cit., pp. 137-254 ; Georges-Hubert de Radkowski, *les Jeux du désir*, P.U.F., 1980.

IV

DU MÉCANISME AU RITUEL

LE TOPHET PUBLIC

Comprendre le rôle du mimétisme double dans l'histoire de Job, c'est comprendre ce qui pousse les communautés humaines à suivre certains individus aveuglément, puis à se retourner contre eux non moins aveuglément.

Nos sciences humaines essaient de faire le portrait typique du chef en imaginant des notions comme celle de *charisme*. Observez au passage le langage du sacré. Charisme vient de *Charis*, la Grâce, qui est une déesse. On cherche à définir le charisme comme s'il constituait un trait de la personnalité individuelle, comme s'il appartenait au chef de la même façon que lui appartiennent la couleur de ses cheveux ou la forme de son menton. Si c'était vrai, le charisme du chef ne se transformerait pas aussi facilement qu'il le fait en anti-charisme, ou contre-charisme du bouc émissaire.

La théorie mimétique fait comprendre comment le mimétisme du modèle obstacle, source secrète d'homogénéité conflictuelle, peut déboucher sur l'adoption mimétique d'un seul et même modèle obstacle, le bouc émissaire de tous sans exception.

En polarisant d'un seul coup tous les antagonismes sur un seul et même adversaire, le processus victimaire les élimine, au moins temporairement, en éliminant sa victime. Il rétablit la paix d'une façon qui paraît proprement miraculeuse et l'unité soudain refaite amplifie ses effets en se donnant comme l'intervention d'une puissance surnaturelle. Celle-ci n'est autre que le bouc émissaire lui-même, déjà marqué pour ce rôle par la puissance maléfique qu'il passe pour posséder.

C'est là qu'il faut situer l'origine du sacré violent, trop répandu dans les sociétés humaines, et surtout trop étroitement impliqué dans les opérations culturelles, sociales, politiques, techniques les plus concrètes pour se ramener à la superstition pure des positivistes, ou à la névrose collective des psychanalystes.

C'est ici un point crucial de la théorie. L'*efficacité* psychologique, morale et sociale du bouc émissaire ne fait qu'un avec sa fonction religieuse parce qu'elle fait de son mécanisme la source par excellence de toute transcendance sociale. De nos jours, les phénomènes de bouc émissaire que nous repérons autour de nous ne permettent d'observer que des aspects marginaux, presque dérisoires de cette efficacité.

De cette inefficacité relative du phénomène directement observable, on tire argument pour nier qu'il soit capable d'engendrer le sacré. Pour beaucoup de gens, l'idée d'une efficacité majeure du bouc émissaire paraît fantaisiste, incroyable, et simultanément dangereuse, scandaleuse, *mauvaise à dire*, comme si le fait d'en parler servait cette idée, en lui procurant l'approbation morale qui lui fait défaut dans notre univers.

Je ne crois pas que le silence soit jamais préférable à la vérité. De toute façon le silence est déjà rompu. Nous arrivons un peu tard pour ce genre de révélation. Job nous a devancés. Il définit lui-même son efficacité de bouc émissaire, bien supérieure, semble-t-il, à ce que nous pouvons

observer parmi nous. Mais c'est pour affaiblir le système qu'il en fait voir l'efficacité, non pour le renforcer, ni en célébrer les mérites, non pour lui fournir une caution morale, en vanter les commodités ni nous conseiller d'en faire une méthode de gouvernement.

Les persécuteurs, eux, font tout cela, mais sans même s'en apercevoir. Ceux qui recourent aux boucs émissaires n'en parlent pas, ne le savent même pas. Ceux qui en parlent ne s'en servent pas, ou s'ils s'en servent, ils ne se servent jamais de ceux dont ils parlent.

On a fait de moi la fable des gens
quelqu'un à qui on crache au visage.
Mes yeux s'éteignent de chagrin,
mes membres s'évanouissent comme l'ombre.
A cette vue, les hommes droits restent stupéfaits,
l'innocent s'indigne contre l'impie ;
le juste s'affermit dans ses voies,
l'homme aux mains pures redouble de force. (17, 6-9.)

La souffrance et la déchéance d'une victime, bien que non méritées, constituent un facteur de bonne conduite chez les hommes, un principe d'édification morale, un tonique miraculeux pour le corps social. Le *pharmakos* devient ici le *pharmakon* : la victime émissaire se change en drogue merveilleuse, redoutable certes, mais susceptible, aux doses convenables, de guérir toutes les maladies. Si Job voulait bien jouer son rôle docilement, on ne manquerait pas, un peu plus tard, de refaire de lui un grand homme, peut-être une divinité mineure.

Maudire Job tous ensemble, c'est faire œuvre divine puisque c'est renforcer l'harmonie du groupe, appliquer un baume souverain aux plaies de la communauté. Les trois amis ne font rien d'autre. Il faut voir dans le passage un commentaire sur le comportement de tous les « gens de bien ».

Il faut inclure dans les bénéfices de l'opération le comportement des intouchables qui malmènent Job. Grâce au bouc émissaire, même les plus déshérités participent à une activité sociale reconnue ; grâce à Job, en somme, ils s'intègrent un peu à la société qui les exclut. Mais il n'est plus question ici de cette racaille : nous sommes à l'autre extrême de l'échelle morale et sociale *et la même chose exactement se produit*. Les innocents, les justes, les hommes aux mains pures puisent un grand réconfort dans le malheur du bouc émissaire. Rappelez-vous le Psaume 73.

Si notre traduction est exacte, Job décrit ici l'effet bénéfique produit sur sa propre communauté par la persécution injuste. Je ne connais pas d'autre texte où cet effet apparaisse aussi crûment¹. C'est la même chose que *l'effet tragique*, la catharsis aristotélicienne, mais il ne s'agit pas ici d'un simulacre théâtral et Job n'essaie pas d'embellir de fioritures esthétiques la vérité de l'opération.

La révélation explicite du mécanisme victimaire et de ses conséquences est morale au plus haut sens du terme, et fait apparaître comme profondément immoral l'esthétisme imperturbable d'Aristote et de sa postérité littéraire.

Pour la traduction du passage, qui n'est pas la même partout, j'ai choisi comme d'habitude la *Bible de Jérusalem* mais je ne passerai pas sous silence le fait qu'elle est particulièrement favorable à ma thèse, et qu'elle diffère singulièrement de beaucoup d'autres. Les traducteurs anciens et modernes font généralement dire à la seconde partie de ce texte des choses assez vagues mais qui tendent à en inverser le sens.

Dans la *New English Bible*, cette inversion va jusqu'au bout d'elle-même ; voici le résultat :

*Honest men are bewildered at this
and the innocent are indignant at my plight.
In spite of all, the righteous man maintains his course
And he whose hands are clean grows strong again.*

Les honnêtes gens sont troublés
et les innocents s'indignent de me voir dans ce mauvais état.
En dépit de tout, le juste continue à marcher droit,
et l'homme aux mains pures redouble de forces.

L'homme aux mains pures redouble de forces cette fois, non pas *à cause* mais *en dépit* de la persécution injuste. Cette interprétation me paraît erronée pour des raisons de contexte. Tous les textes que nous avons lus infirment ce que la Bible anglaise veut faire dire à Job. S'il conservait l'estime des purs et des vertueux, Job ne serait pas abandonné de tous sans exception, il ne serait pas le bouc émissaire qu'il décrit dans de nombreux textes que tout le monde traduit de la même façon.

Je ne suis pas compétent pour trancher sur le plan linguistique mais je m'en tiens résolument à la *Bible de Jérusalem*. Elle est seule d'accord avec le contexte et elle n'en est pas moins *lectio difficilior* en raison de son caractère paradoxal et subversif, de son opposition à toutes les idées reçues. Ce sont des arguments d'interprétation globale qui me déterminent.

Notre traduction établit un rapport direct entre la persécution de l'innocent et le réconfort des bons citoyens, le raffermissement de l'ordre social. Ce rapport est tellement scandaleux que bien des gens se refusent purement et simplement à l'envisager.

Le Livre de Job va si loin dans la révélation du bouc émissaire comme fondement du sacré, de l'éthique, de l'esthétique et de la culture en général que je ne m'étonne pas d'y rencontrer les formules saisissantes que nous venons de lire. Si la *Bible de Jérusalem* a raison, les autres traductions témoignent de la résistance qu'oppose notre esprit à cette révélation.

La même *Bible de Jérusalem* traduit le second vers du passage par « quelqu'un à qui on crache au visage ». Selon Etienne Dhorme ² une traduction littérale donnerait : « Je serai un Tophet public. » Dhorme signale dans une note que, pour le commentateur Ibn Ezar, le mot Tophet est composé de deux termes :

... d'abord la vallée du Taphet, lieu de honte selon Jérémie, puisque les Judéens y pratiquaient le sacrifice humain interdit par Yahvé ; ils y passaient leurs fils et leurs filles par le feu. Taphet signifie peut-être aussi autel ou foyer. Les Juifs ont lu ce mot avec les voyelles du mot *boshet* qui signifie honte.

Télescopez les deux termes, combinez les voyelles de celui-ci et les consonnes de celui-là et vous obtenez *Tophet*. Le *Tophet public* est un objet d'exécration unanime, ici un homme. Autant dire un bouc émissaire ; je ne vois pas de différence d'un langage à l'autre. L'équivoque n'est pas possible. En dépit des tours innombrables que nous joue le langage, je ne vois aucune raison de nous lamenter sur son impuissance à communiquer des significations décisives.

[1](#) Sauf celui d'Eschyle à la fin des *Euménides*. Il en sera question dans l'avant-dernier chapitre.

[2](#) Ancien Testament, coll. Pléiade.

L'ORPHELIN TIRÉ AU SORT

Les trois amis sont au nombre de ces justes que la vue du bouc émissaire affermit dans leurs voies. Nous savons déjà qu'ils sont envieux. Dans leur comportement avec Job, nous avons vu cette envie d'abord qui cherche à s'assouvir. Je n'y reviens pas. Elle est bien là, elle explique certaines choses mais non pas tout. Le mimétisme envieux présente cet intérêt principal, qu'il déclenche le mécanisme du bouc émissaire. Le Job que pourchassent les amis n'est plus seulement le rival envié, mais le bouc émissaire de toute la communauté.

Est-ce la même chose ? Sans doute, mais c'est la même chose par la grâce du mécanisme émissaire seulement. Grâce à ce mécanisme, le ressentiment personnel ne s'oppose plus au lien social, mais le renforce. Au lieu de nourrir la discorde, il engendre la concorde. Toute opposition disparaît entre l'individu et le groupe. Dans l'étrange mais banale communion sociale que décrit Job, l'envie sinistre des amis se transcende sans avoir à se renier, ni même à se sublimer, au sens de Freud. C'est bien là ce qui fait la valeur incomparable du mécanisme victimaire pour les sociétés.

La lecture que je propose n'est pas psychologique mais non plus sociologique. Elle n'est pas non plus religieuse au sens de la tradition humaniste. La découverte du mécanisme émissaire brouille les frontières traditionnelles entre les disciplines.

C'est le mécanisme émissaire qui détermine la dimension religieuse de ce qui se passe dans les Dialogues, à l'exception des quelques passages fulgurants dont je parlerai en conclusion. Le religieux auquel s'agrippent les amis et leur société, n'est pas une vague idée générale qui chapeaute de loin une affaire dont les hommes soupçonnent, en fin de compte, qu'elle est purement humaine. Le religieux, c'est tout ce qu'on observe et tout ce qu'on n'observe pas du mécanisme victimaire, ce sont ses effets proches et lointains, les comportements qu'il suscite, les circonstances qui le favorisent et le défavorisent.

Avec la soudaineté de la foudre, le mécanisme émissaire libère tous les hommes sans relever d'aucun, sinon peut-être de la victime elle-même qui, du coup, risque fort de redevenir une idole après sa disparition. Nul ne peut maîtriser le phénomène, nul ne peut le manipuler. Il a tous les caractères d'une intervention surnaturelle. Tout en lui suggère un pouvoir qui transcende la misérable humanité. Il est le prototype de toute épiphanie sacrée.

On conçoit sans peine que les hommes religieux soient dévoués corps et âme à ce mystère qui les sauve. Pas plus sur ce point que sur tous les autres, les trois amis ne se distinguent de ceux qui les entourent. La société voit parfaitement qu'elle tient dans sa victime une bonne chose, une purge efficace de ses mauvaises humeurs. elle voit aussi que le processus est redoutable autant que bénéfique. Il ne se déclenche qu'au terme d'une période d'incertitude et de tumulte, remplie d'un désordre et d'une violence qui risquent toujours de dégénérer.

La communauté a donc grand besoin d'hommes de confiance qui chercheront non pas à étouffer

la violence dans l'œuf, comme on ferait de nos jours, mais à l'empêcher de se répandre au hasard dans la communauté, à la canaliser vers la meilleure victime, la plus susceptible de faire l'unité contre elle, la victime, peut-être, que des succès exceptionnels et des responsabilités éclatantes désignent aux envieux et aux mécontents, la victime déjà marquée pour la colère divine.

Derrière l'attitude des amis et surtout d'Eliphaz, on sent une volonté d'accompagner le phénomène, d'imiter tous les comportements qui, dans le passé, l'ont amené à sa résolution heureuse. Il faut maintenir l'orientation la plus souhaitable, et c'est son orientation présente de toute évidence. C'est à cela, d'abord, que servent les discours furieux sur les armées célestes.

C'est l'inspiration rituelle que je suis en train de décrire. Elle découle logiquement du mécanisme victimaire. Les persécuteurs ne savent pas pourquoi ce mécanisme agit favorablement sur leurs rapports mutuels et la communauté tout entière, mais ils savent qu'il agit et sont très réceptifs à son égard. Tout ce qui paraît l'annoncer est accueilli favorablement. On fait son possible pour faciliter sa répétition. C'est bien pourquoi Job ne peut compter sur aucun de ses anciens « amis ».

Une fois de plus, les amis ne sont pas là pour « consoler » Job, comme le prologue a l'impudence de l'affirmer, mais ils ne sont pas là non plus simplement pour jouir de sa déconfiture. Ce sont des hommes importants qui ne se déplacent pas sans raison sérieuse. Non seulement ils représentent la communauté, comme je l'ai dit, mais ils remplissent une fonction sociale et religieuse. Ils sont là pour veiller à la bonne marche du mécanisme victimaire.

De même que les chœurs tragiques, les clameurs rythmées des trois séries de discours font songer aux récitations rituelles dont le but est d'exciter les participants à l'agression religieuse. Par leur caractère incantatoire, répétitif, ces vociférations miment le mouvement et les cris d'une foule qui se polarise contre une victime quelconque.

C'est une action mimétique sur l'ensemble du peuple qui est visée. Puisque la violence a déjà tendance à se fixer sur Job, il faut en profiter jusqu'au bout et la victime, une fois désignée, ne compte plus en tant qu'individu. Elle ne doit plus servir qu'à polariser toute la violence errante dans la communauté. En convergeant ensemble sur le même but, toutes les sources de divisions, toutes les forces qui s'entre-déchirent sous des prétextes infimes vont se transformer en facteurs d'unité. Sans cette convergence, le pire pourrait arriver.

Les trois personnages paraissent très exaltés mais ils ne s'écartent jamais d'un scénario très classique. Il y a de la méthode dans leur transe. Tout suggère qu'ils n'improvisent guère et que leurs plus belles envolées sont des formules éprouvées, d'assez vénérables imprécations religieuses.

Des discours des amis se dégage un parfum de liturgie primitive qui nous incite à reconnaître dans tout le processus une espèce de rituel. On pourrait l'appeler « le rituel de *la route antique* », le rituel d'Eliphaz.

Les exemples d'événements analogues, forcément, servent de modèle. Pour conclure heureusement le processus, la communauté doit faire appel à des anciens, à des hommes qui passent pour riches d'expérience et de sagesse. Ils ont traversé sans encombre les tempêtes du même type. Ce qui arrive à Job ne leur est pas arrivé à eux. Eliphaz, en particulier, fait songer à une espèce de prêtre. Il parle toujours le premier ; il jouit visiblement d'une grande autorité. C'est lui qui annonce la répétition probable de la « vengeance divine ».

Si l'affaire Job possède vraiment les caractères que je suis en train d'énumérer, on peut voir en elle une variété de sacrifice, ou peut-être ce que les ethnologues frazétiens appellent un *rite de bouc émissaire*. Dans un cas comme dans l'autre, il s'agit d'assurer la répétition du mécanisme victimaire, soit en immolant une victime, soit en l'expulsant violemment de la communauté.

Sous la direction d'Eliphaz, les trois se livrent devant nous à ce que les spécialistes du rituel nomment une *préparation sacrificielle*. Elle consiste à chauffer les participants, la communauté entière le plus souvent, pour l'amener au point d'effervescence où la violence nécessaire sera presque aussi spontanée que si le mécanisme s'était déclenché de lui-même. On veut rendre l'immolation finale aussi semblable que possible à l'orgasme naturel de la violence collective, au paroxysme final d'un tumulte qui n'est pas encore sollicité mais le sera bientôt. Pour empêcher la violence comprimée de se répandre dangereusement et de se déchaîner ailleurs que sur la victime, la vigilance rituelle entoure le processus de toutes sortes de précautions.

S'il en est ainsi, et si Job est aussi habile à révéler le sens véritable de son épreuve que la communauté à le dissimuler, nous pouvons espérer de sa part des allusions cinglantes à la cuisine sacrificielle dont il constitue le plat de résistance. Et nous ne serons pas déçus. Voici le type de reproche qu'il adresse aux trois « amis » :

Vous iriez jusqu'à tirer au sort un orphelin et faire bon marché de votre ami. (6, 27.)

Dans les sociétés où se pratique le sacrifice humain, les orphelins constituent des victimes de choix. Sacrifier un enfant dont les parents sont vivants fait courir le risque de se les aliéner.

Les procédés de sélection victimaire sont marqués au coin d'une prudence rusée qui vise à prévenir toute propagation de la violence en éliminant le plus possible les ambiguïtés, les obscurités propices aux litiges. En immolant un orphelin, on réduit au minimum la tentation, pour les membres de la communauté, de se faire les champions de la victime; on diminue par conséquent le risque de jeter de l'huile sur les flammes de la violence. On porte au maximum les chances d'un sacrifice efficace.

Une terrible « sagesse sacrificielle » dicte aux sacrificateurs le choix des orphelins, et inspire aussi le tirage au sort. Confier la sélection de la victime au libre jugement des sacrificateurs fait toujours courir un risque de discorde. Il faut donc la confier à ce hasard dont les sacrificateurs n'ignorent pas le rôle dans les rassemblements spontanés, le vrai phénomène du bouc émissaire, modèle idéal du sacrifice parfaitement « réussi ».

L'orphelin tiré au sort est un bouc émissaire *rituel*, un substitut de cette victime originelle qui fit spontanément l'unité contre elle et réconcilia dans sa mort la communauté. Pour rétablir l'unité, il faut un accord unanime et sans arrière-pensée.

Job se compare implicitement à la victime idéale, l'être qui n'a plus ni parents, ni serviteurs, ni voisins, ni même un ami pour le défendre. On peut le choisir sans craindre de raviver les divisions que le sacrifice est destiné à guérir. Job redevient en termes sacrificiels tout ce que nous l'avons entendu dire en style réaliste. Il est abandonné de tous ; le vide s'est fait autour de lui. Ses prétendus amis

aggravent la situation en suggérant de voir en lui le dernier en date des « méchants » des « pervers », des « ennemis de Dieu ».

Le ton de Job est sombrement ironique. Pour que la phrase porte, il faut le contexte d'un univers où le sacrifice humain soit officiellement aboli, religieusement discrédité, mais non si complètement oublié que l'allusion à l'orphelin tiré au sort cesse d'être intelligible. Peut-être l'immolation des enfants est-elle toujours pratiquée clandestinement dans les milieux rétrogrades.

Aux yeux de Job, les trois amis sont des trafiquants de chair humaine. Ils paraissent honorables et le sont dans la perspective qu'ils défendent, celle de leur système religieux, mais dans l'univers où pénètre Job, ils font songer à des experts un peu louches qui ont l'adresse et le savoir requis pour régler à petit bruit les affaires les plus sordides.

En apparence tout est clair dans l'affaire Job. Il ne s'agit, n'est-ce pas, que d'un honnête débat sur la question du Mal et la réalité de la divine providence. Il ne devrait pas y avoir de détails scabreux : mais il y en a, et, mystérieusement, ils se règlent toujours par l'entremise de ces gens qui paraissent tout à fait sûrs et dignes de confiance, tout indiqués pour ce genre de mission, sans doute parce qu'en réalité ils ne sont pas du tout sûrs ni dignes de confiance.

Les amis envisagent le sacrifice de Job sous l'angle d'une thérapeutique sociale. Il s'agit moins de guérir des individus particuliers que de veiller au bien-être de la communauté dans son ensemble. Cela fait penser aux shamans, à tous les *medicine men* qui procèdent par purifications, par éliminations. Là aussi, il y a toujours une « route antique » pour servir de modèle et l'on retrouve toujours le même itinéraire.

Comme les shamans, les amis ont leurs visions surnaturelles ; ils évoquent de grandes batailles qui se déroulent dans les cieux mais ils ne perdent pas de vue ce qui se passe sur la terre. Tels des vautours accroupis à quelques pas d'une future charogne, ils surveillent son agonie. Ils remplissent la fonction sanitaire des vautours dans certaines civilisations traditionnelles. Dans *ŒdiPe Roi* aussi, l'une des perspectives sur l'expulsion du bouc émissaire est essentiellement « médicale », « hygiénique ».

Voici une observation de Job qui résume ces dernières remarques, une autre observation terrible à l'adresse des trois « amis » :

Vous, vous n'êtes que des charlatans, des médecins de fantaisie. (13, 4.)

Philippe Nemo a l'admirable idée d'annexer la religion des amis au domaine de la technique. J'ajouterai seulement qu'il s'agit de la plus ancienne de toutes les techniques et de leur mère à toutes ; la technique du bouc émissaire (*Job et l'excès du mal*, Grasset, 1978).

ORIGINE ET RÉPÉTITION

Si les phénomènes de foule dont Job est le prétexte plus que la cause constituent un rituel, on ne peut pas les assimiler au mécanisme victimaire « lui-même », à la violence collective spontanée, au lynchage fondateur « en personne ». Jusqu'ici, j'avais donné l'impression de découvrir dans les Dialogues non un rituel de plus mais leur modèle à tous, l'origine postulée dans la *Violence et le Sacré*. Y avait-il là une illusion à laquelle il faut renoncer ?

En un certain sens, oui. Dans l'ordre de la théorie stricte, la dimension rituelle est indispensable. Le mécanisme à l'état pur ne pourrait apparaître que sous une forme exclusivement mythologique, au moins chez Eliphaz et ses compagnons, et ce n'est pas tout à fait le cas dans les discours de la route antique. Le cas de Job doit être considéré à part. Du côté des persécuteurs, l'aspect sociologique du phénomène ne devrait pas affleurer, ce qu'il fait en divers endroits.

Sitôt repéré, le mécanisme n'est plus tout à fait spontané. Sa répétition fait l'objet d'encouragements et d'aménagements qui ne se distinguent pas d'une ébauche de ritualisation. Même imparfait, en somme, le repérage exerce sur le mécanisme une action qui le transforme peu à peu. Les rituels ne sont que les premières étapes de cette transformation.

Pour d'autres raisons encore, le processus représenté ne peut pas être « originaire ». Il ne fait pas surgir de nouveaux dieux, mais s'inscrit dans un cadre religieux déjà fait. Il est mêlé forcément de pratique rituelle. Il faut donc affirmer son caractère rituel, mais nuancer tout de suite cette affirmation. Si nous examinons à nouveau la question capitale d'Eliphaz à Job : « Veux-tu suivre la route antique que foulèrent les hommes pervers ? », nous sentons bien qu'elle détonnerait au sein d'un rituel.

Ce n'est pas Job, bien entendu, qui décide s'il fera ou non le voyage sur la route antique. Il est embarqué contre son gré. Eliphaz pourtant, parfaitement sincère, ne se moque pas de lui. Job ne décide rien mais Eliphaz non plus. Personne ne décide, personne ne peut vraiment manipuler le mécanisme. Il y a des intrigues contre Job, sans doute, mais pas encore de véritable programme sacrificiel. C'est toujours la foule, semble-t-il, qui déclenche le processus fatal. Tant que l'affaire n'est pas tout entière préméditée et réglée d'avance, il n'y a pas ritualisation au sens plein. Un vrai rite dépendrait exclusivement de ceux qui sont chargés de l'exécuter. Nous n'en sommes pas là.

La question d'Eliphaz n'est pas rhétorique seulement. Dans l'esprit du personnage, une incertitude subsiste et, parce qu'il est un persécuteur, c'est à la victime qu'il s'adresse pour la dissiper, et non à la foule dont il fait lui-même partie. Comme tout le monde, il est trompé par le mécanisme victimaire qu'il contribue pourtant à réactiver.

L'idée que la réponse dépend de Job, et que le bouc émissaire pourrait changer de route, choisir la route qui lui plaît, autrement dit qu'il est un acteur plutôt qu'un agi, c'est une fois de plus l'idée des persécuteurs, l'illusion génératrice du mécanisme victimaire.

Job n'a pas vraiment affaire à des prêtres qui tireraient au sort une victime quelconque, au sein

d'une espèce de réserve constituée de tous ceux qui satisfont à certaines conditions générales d'admissibilité. Il n'a pas affaire à des shamans qui décideraient souverainement d'un rite d'exorcisme. Ses métaphores ne sont pas fausses quand il stigmatise le rôle des amis, mais il ne faut pas les prendre à la lettre. Elles ont un caractère polémique. Elles comportent une part de rhétorique, mais une part seulement.

Naturellement, il ne s'agit plus ici du langage des persécuteurs qui rejette toute responsabilité sur les victimes, mais de la rhétorique toute neuve des persécutés qui fait l'inverse : elle tend à exagérer la responsabilité, néanmoins réelle, de chaque persécuteur.

Le rôle des amis est plus limité. Sur la route antique, ils ne peuvent choisir celui qu'ils envoient, ni à quel moment. Ils ne décident en maître ni des voyageurs ni des voyages. Ils sont là tout au plus pour régler la circulation.

L'affaire Job aurait pu ne pas se produire au moment où elle se produit, ou même ne pas se produire du tout. La résistance farouche de Job l'empêche peut-être d'aller jusqu'à son terme, et justifie rétrospectivement l'incertitude qui motive la question d'Eliphaz, mais cette incertitude était déjà là; ce n'est pas le comportement héroïque de Job qui la fait naître. On la retrouve chez le narrateur du Psaume 73.

Le schéma de la route antique a donc un caractère ambigu. Il n'est pas spontanéité pure mais il dépend trop du comportement imprévisible de la foule pour être franchement rituel. Il est intermédiaire ; trop proche encore d'une émeute pour qu'on puisse le définir en termes de rite, trop ritualisé pour qu'on puisse reconnaître en lui le mécanisme émissaire à l'état brut.

Nous ne sommes pas à l'aube d'une nouvelle culture sacrificielle. Nous sommes en pleine décadence de l'ancienne, en pleine crise sacrificielle. Mais au sein de cette crise qui sera mortelle, certaines péripéties ressemblent à des commencements. Les phénomènes de foule représentés ont conservé ou retrouvé une virulence qui les rapproche du mécanisme victimaire originel.

Ces phénomènes, je pense, apportent une excellente image du mécanisme originel. Tout en se situant en aval forcément de l'origine, ils se situent en amont des rituels nettement spécifiés. Sans être l'origine, ils sont assez proches d'elle pour lui ressembler autant et plus qu'ils ne ressemblent à toutes sortes de rites.

J'ai moi-même comparé l'affaire Job à une fête carnavalesque. Je ne l'assimile pourtant pas à une « véritable » fête, même extrêmement barbare, pas plus que Job ne s'assimile vraiment à la victime d'un sacrifice en bonne et due forme. Je maintiens ma comparaison mais je n'y vois qu'une comparaison.

Job lui-même compare probablement ses amis à des médecins rituels. Toutes ces comparaisons éclairent certains aspects de ce qui se passe, mais elles en dissimulent ou déforment d'autres. L'affaire Job ressemble à toutes sortes de rites, mais n'est vraiment assimilable à aucun d'entre eux. Comment est-ce possible ?

Pour répondre, je m'adresse de nouveau à la thèse mimétique-victimaire que je retrouve à chacune de mes démarches, celle qui fait du bouc émissaire fondateur, religieusement imité par ceux qui en ont spontanément bénéficié puis par leur descendants, l'origine de tous les rituels.

Si l'affaire Job ressemble à de nombreux rituels sans se confondre avec aucun, c'est parce qu'elle est plus spontanée que tous les rites. Elle reste assez proche de l'origine violente pour annoncer et préfigurer les formes déterminées qu'elle n'a pas engendrées et qu'elle n'engendrera jamais mais qu'elle pourrait théoriquement engendrer au terme d'une ritualisation plus poussée.

Si l'affaire Job fournit une représentation adéquate de l'origine, on peut la mettre à la place de cette origine hypothétique pour montrer qu'une imitation prolongée, une ritualisation plus poussée, la métamorphoserait sans difficulté en toutes les formes rituelles qu'elle mentionne, y compris la plus remarquable, dont je n'ai pas encore parlé.

Pour « réduire » tous les rites à une origine commune, il faut faire fi, semble-t-il, des différences considérables qui les séparent. Mais qu'il faille rapprocher des éléments en apparence irréductibles, c'est Job lui-même qui le suggère en se comparant, successivement, à deux figures rituelles qu'il paraît absurde de rapprocher. Nous connaissons déjà la première, l'orphelin sacrifié. La seconde est... le roi sacré.

Nous la connaissons aussi. N'oublions pas le souvenir ému que Job conserve de ses anciens succès auprès du peuple, avant sa métamorphose en bouc émissaire. La vénération populaire avait fait de lui un maître parfaitement obéi. Rappelons les trois derniers vers du passage déjà cité :

Je leur traçais d'autorité la route à suivre
tel un roi installé parmi ses troupes,
et je les menais partout à mon gré. (29, 25.)

Tout le reste est à l'avenant ; avant sa chute, Job jouissait vraiment d'un pouvoir et d'un prestige comparables à ceux du roi sacré, ce véritable dieu vivant.

Cette parenté avec le roi s'interrompt-elle au moment de la métamorphose de Job en victime persécutée ? Au contraire, elle s'accomplit spectaculairement. Le dernier Job n'est guère royal à nos yeux, certes, mais à nos yeux seulement. La monarchie pour nous signifie la seule monarchie moderne, désacralisée, étrangère au sacrifice, ou qui paraît telle, en dehors des périodes révolutionnaires. Nous ne voyons pas qu'au sens antique et primitif de la royauté sacrée le bouc émissaire est plus royal que jamais. La phase persécutrice n'annule pas la ressemblance, elle la rend parfaite.

Dans l'exercice normal de ses prérogatives, le roi, tout comme Job avant son désastre, plane au-dessus de l'humanité commune, mais à certains moments critiques sa position s'inverse. Il est humilié, contesté, brutalisé, souvent même assassiné.

L'abaissement du roi est caractéristique d'une pratique rituelle qui varie énormément d'une monarchie à l'autre mais a pour dénominateur commun le rôle de victime, symbolique ou plus ou moins réel, qu'elle fait jouer au monarque. Au cours des rites, les sujets font semblant d'oublier leur

idolâtrie pour s'ameuter brièvement contre l'idole. La vénération se métamorphose en exécution. Certains rites africains attribuent clairement un rôle moteur à ce revirement populaire. Comme l'aventure de Job, la monarchie se caractérise par la nature double et toujours extrême des rapports entre un individu solitaire d'un côté, et de l'autre le groupe tout entier.

JOB ET LE ROI SACRÉ

De toutes les formes rituelles complexes, la monarchie présente avec la carrière de Job, ou celle d'Œdipe, les analogies les plus spectaculaires. Je ne suis pas le premier à en être frappé.

Faut-il voir, comme certains l'ont pensé¹, une influence externe et directe des rites royaux sur la conception des Dialogues ? L'auteur avait-il dans l'esprit un exemple de monarchie réelle et s'en est-il inspiré pour imaginer la fortune et l'infortune de Job, la double carrière de son personnage ?

Si Job était modelé sur un rite royal, les avanies qu'on lui fait subir auraient un caractère rituel. On s'attendrait à leur trouver quelque chose de hiératique et de solennel qui ne correspond guère à la stupéfaction désolée du bouc émissaire, à tout ce qu'il y a d' « existentiel » dans les textes que nous avons lus. Loin d'être surpris par les indignités qu'on lui inflige, un personnage venu du rite saurait trop ce qui l'attend pour parler de façon aussi émouvante. La passion de Job ne ressemble pas à une épreuve rituelle. Il n'est pas vraisemblable que Job soit modelé sur un rite.

Une autre raison donne à penser que Job n'est pas calqué sur un rite déterminé : son aventure ne ressemble pas à un rite seulement mais à plusieurs. Son rayonnement symbolique est du même ordre que celui de la tragédie grecque mais plus grand encore. Si Job était inspiré par une monarchie réelle, *Œdipe Roi*, a fortiori, le serait aussi. Mais il n'est pas question d'enfermer la puissance créatrice de Sophocle dans l'étroitesse du rite.

La thèse rituelle est plus intéressante que les commentaires moralisants. Elle attire l'attention sur les vastes régions des Dialogues où personne ne s'aventure, mais je la crois inexacte. Elle prend les choses à rebours. Elle part d'un rite pour rendre compte des Dialogues alors qu'il faut marcher en sens inverse. Il faut partir des phénomènes de foule décrits dans Job pour comprendre les rituels. Il faut reconnaître dans ce dont parle Job le terreau d'origine de tous les rituels. C'est la proximité de cette origine qui vaut aux Dialogues leur extraordinaire rayonnement symbolique.

Si la thèse mimétique-victimaire est vraie, il doit suffire, pour aboutir à la monarchie sacrée, de prolonger et de renforcer le processus d'imitation/ritualisation que nous voyons s'ébaucher autour de Job.

Même quand elles restent spontanées, les répétitions du mécanisme victimaire tendent à se couler dans le moule des phénomènes antérieurs. Leur nature le veut, qui est encouragée et flattée, on l'a vu, par le comportement des amis. Il est facile de comprendre qu'à force de se répéter, le mécanisme perdra de sa spontanéité, cessera d'être un mécanisme, en somme, pour se transformer en une suite de gestes et de paroles délibérés, de prescriptions rituelles. Cette métamorphose est d'autant plus probable que la répétition toujours mieux rythmée et réglée tend à éliminer les oscillations imprévisibles et brutales qui déclenchent spontanément le phénomène. Plus le rite assagit la communauté, plus il perd sa virulence première, plus il acquiert les connotations que le terme « rituel » a généralement pour nous.

Le moment doit venir où plus rien n'est abandonné au hasard. Dès que l' « homme pervers » en

titre a terminé son voyage, dès qu'il est proprement lynché, on lui désigne un successeur officiel. Par souci d'efficacité, on le désigne sans attendre. On cherche à éviter les temps morts qui pourraient nuire à la communauté. Pour être bien certain de ne pas désigner un homme d'insuffisante perversité, il n'y a qu'une solution : il faut exiger de lui qu'il commette tous les crimes attribués à ses prédécesseurs.

Aussitôt après vient la phase de l'idolâtrie délirante. On demande à la victime d'exercer sur la communauté un pouvoir sans limites. C'est le modèle originel qui l'exige. Je renvoie aux souvenirs délicieux de Job dans le chapitre 29 : la future victime règne sur ses futurs bourreaux aussi longtemps que les prédécesseurs, jusqu'au jour, rigidement fixé lui aussi par les exemples antérieurs, où, d'un seul et unanime mouvement, le peuple se retourne contre son idole pour la persécuter et la sacrifier.

Il suffit d'admettre que l'affaire Job sert de *modèle* pour voir le système rituel de la monarchie se déployer d'un bout à l'autre. On retrouve indubitablement les « crimes » imaginaires du bouc émissaire dans la monarchie sacrée. Dans la majorité des cas, le système offre une combinaison tout à fait significative des crimes attribués à Job et de ceux qu'on attribue à Œdipe. Le roi est censé faire preuve d'arrogance, de brutalité et même de férocité. Il est cet oppresseur du peuple que les « hommes pervers » d'Eliphaz passent tous pour avoir été. Pour faire bonne mesure, on demande au monarque de se rendre officiellement coupable d'une variante quelconque des crimes « oedipiens », le meurtre du père ou d'un proche parent, quelque inceste bien mitonné, maternel ou sororal.

Quoi de plus simple pour se fabriquer un petit Tophet public de rechange que d'exiger de lui l'accomplissement réel des actions infâmes attribuées à ses prédécesseurs ! L'exécution de ces crimes se situe parfois juste avant ce qu'elle est censée déclencher, la transformation du monarque en bouc émissaire, mais souvent aussi elle constitue le point de départ de toute la séquence rituelle. Le roi doit démontrer son aptitude à exercer la fonction socialement capitale d'« homme pervers ». C'est la condition sine qua non de l'accession à ce qui est en train de devenir le trône royal.

Les actions requises du roi, dans les rites monarchiques, sont les mêmes que les actions qu'on reproche à Job ou à Œdipe, mais souvent elles n'ont pas le même sens. Cette différence ne fait pas une bonne objection à la thèse de l'origine commune. Bien au contraire. La métamorphose du sens ne fait qu'un avec le processus de ritualisation. Les crimes ne sont plus tout à fait ou même plus du tout des crimes, mais des rites d'initiation au pouvoir ambigu du roi ; parfois même ce sont des actions d'éclat.

Il n'est pas sans conséquence de faire d'un crime une action obligatoire pour le prétendu criminel, non pas de temps en temps mais toujours, de génération en génération. Un interdit qu'il me faut absolument enfreindre et qu'on regarde comme le premier des devoirs ne peut pas rester longtemps criminel. L'interdit et l'obligatoire sont deux contraires qui ne peuvent manquer à la longue de réagir l'un sur l'autre.

L'obligatoire prendra nécessairement le pas sur l'interdit car le rituel n'a qu'un souci ; l'efficacité, le soutien de l'ordre public, l'empêchement des désordres non maîtrisables. Le fait que les « crimes » du bouc émissaire tendent à se transformer en épreuves initiatiques ou même, à la limite, en

quasi-prouesses, ne nous autorise pas à mettre en doute le caractère initialement criminel des actes exigés.

Interdisez l'obligation, rendez l'interdit obligatoire et vous bouleversez les deux sens pour en faire surgir un troisième qui paraît entièrement nouveau, mais qui est vraiment la combinaison des deux autres. La moindre réflexion montre que le sens nouveau doit être celui qui justement apparaît dans les monarchies réelles, celui de l'épreuve initiatique. La royauté est tellement hors du commun qu'elle réclame des rites très redoutables. La vieille connotation criminelle se devine encore derrière l'idée courante que le roi est un rude gaillard. Il en fait la preuve en s'adonnant à des activités qui passeraient pour des crimes chez les hommes du commun.

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 seulement.

Les anciens crimes du bouc émissaire sont devenus des rites d'intronisation. L'imitation rituelle est donc créatrice de formes significatives. Elle est d'autant plus créatrice, paradoxalement, qu'elle veut moins l'être. Plus elle se voudra fidèle et rigoureuse, plus elle transformera les « crimes » du bouc émissaire, plus vite elle les videra de leur sens originel.

Seule la conviction unanime de tenir un coupable authentique peut conférer au rite son efficacité. Il faut donc voir dans l'obligation faite au roi de devenir ce même criminel qu'on croit chaque fois tenir dans le bouc émissaire la preuve, non que les persécuteurs et leurs descendants manipulent cyniquement le processus victimaire, mais au contraire qu'ils ne manipulent rien du tout et qu'ils s'efforcent de leur mieux de recréer toutes les circonstances sans exception dont on espère qu'elles déclencheront à nouveau le mécanisme salvateur *parce qu'elles l'ont déclenché dans le passé*.

Les crimes sont bien des crimes au départ, et la connotation criminelle est trop fréquemment attestée pour laisser aucun doute sur sa présence. Le schéma du roi tyrannique, oppressif, incestueux et finalement sacrifié, réellement ou symboliquement, n'est qu'une « route antique » si bien balisée qu'elle en est méconnaissable. L'itinéraire est désormais rigidement fixé.

Le mécanisme victimaire était pure spontanéité. A partir du moment où il est programmé d'un bout à l'autre, il cesse forcément d'être lui-même. L'imitation rituelle est aux antipodes de la spontanéité. Plus elle triomphe, plus le rituel devient l'activité purement mécanique, stérile et morte que nous nommons un rite.

¹ A. Caquot, « les Traits royaux dans le personnage de Job », Maqqel shadeqh. *Hommage à Wilhelm Vischer*, pp. 32-45.

L'ÉVOLUTION DES RITES

Il faut réhabiliter l'idée que les rites évoluent ; et ceci du fait de leur caractère rigide et imitatif. Mais pourquoi l'imitation rituelle engendre-t-elle des formes aussi différentes que le roi et l'orphelin tiré au sort ?

La royauté se distingue, de toute évidence, par le pouvoir absolu du roi. Ce pouvoir a pour modèle la première phase des phénomènes de foule décrits dans Job, pendant laquelle la future victime est l'idole de ses futurs bourreaux.

La monarchie sacrée se caractérise par la prédominance de la première phase sur la seconde : ce pour quoi nous parlons de monarchie. Dans toute institution dont le personnage principal n'est pas d'abord et surtout une idole vivante, un maître tout-puissant, plutôt qu'un bouc émissaire, nous voyons autre chose qu'une monarchie, même sacrée.

La première phase prédomine donc toujours, mais, dès qu'on regarde les monarchies réelles, on s'aperçoit qu'elle comporte des degrés. La seconde est atténuée, diminuée, atrophiée à proportion de cette prédominance. Les deux phases sont toujours en déséquilibre, mais celui-ci peut être très faible ou au contraire si fort que la phase du bouc émissaire tend à disparaître entièrement.

En certaines monarchies, jusqu'à récemment, le roi était réellement sacrifié. Je ne vois pas de raison de mettre le fait en doute sous prétexte que, dans d'autres monarchies, le sacrifice était plus apparent que réel : là, ou bien une autre victime était sacrifiée à la place du roi, ou bien on faisait seulement semblant de sacrifier le roi.

A Babylone et ailleurs, on faisait autre chose encore qui rappelle singulièrement l'expérience de Job. Une fois par an, le roi était humilié, insulté, houspillé par la foule, et même giflé. Mais il n'était pas question, semble-t-il, de mise à mort, même symbolique. Dans d'autres monarchies encore, toute violence réelle est exclue. On ne fait même pas semblant de persécuter ou de tuer le roi mais, très fréquemment, il subsiste des vestiges de symbolisme victimaire. Il existe enfin des monarchies exemptes même de symbolisme victimaire. La souveraineté du monarque n'est jamais interrompue ni troublée, même par un vague souvenir de processus victimaire. C'est la royauté moderne. (Pour remplacer les vieux rites, les révolutions réelles, certes, peuvent surgir. Et c'est alors le retour, toujours manqué forcément dans notre monde, du mécanisme fondateur.)

A examiner la situation globale, le panorama rituel dans son ensemble, on voit que partout et pas seulement dans la monarchie, les faits s'organisent d'eux-mêmes en fonction du principe que je viens d'énoncer : le déséquilibre des deux phases. On dirait que l'une et l'autre sont en lutte pour la possession complète du territoire rituel et, plus l'une des deux l'emporte, plus les phénomènes rituels ressemblent aux institutions bien différenciées que nous imaginons toujours premières, mais qui doivent être les résultats ultimes d'un double processus évolutif et génétique.

A mesure que la monarchie s'éloigne du modèle qu'elle imite, elle se fait toujours plus monarchie

et toujours moins sacrifice ; il est de plus en plus difficile de deviner son enracinement dans le mécanisme victimaire, ce qui soutient l'affirmation, bien sûr, qu'elle ne l'a jamais été, qu'elle ne peut pas l'être, que toute survivance de traits sacrificiels doit s'interpréter comme l'hypocrite comédie d'un pouvoir qui dissimule sa nature tyrannique. La monarchie ne dissimule rien du tout.

De toute façon, la continuité des formes intermédiaires – la présence d'une gamme à peu près complète de chaînons ne manquant pas du tout entre des rites royaux très victimaires d'une part et qui ressemblent à des émeutes populaires et, d'autre part, des rites nettoyés de toute violence même symbolique –, suggère tout autre chose qu'une comédie. Elle suggère une évolution lente vers la monarchie moderne, désacralisée, à partir d'un double phénomène de foule analogue à celui que présente le texte de Job.

Le classement que je propose n'en est pas vraiment un, en ce sens que les étapes ne sont que des étapes ; elles ne correspondent à aucune institution définissable. On ne peut pas les organiser en oppositions structurales. Elles font pressentir un dynamisme évolutif qui part du modèle de Job religieusement imité, avec ses deux phases l'une et l'autre soulignées, et qui se dirige peu à peu, sans transitions nettes, vers ce que nous appelons la monarchie moderne, c'est-à-dire vers un pouvoir pur, à peu près désacralisé, débarrassé de tout ce qui rappelle son « contraire », le bouc émissaire. Par préjugé anti-historique, ce pouvoir nous apparaît comme une espèce d'idée innée, un élément chimique pur, un point de départ. Il est plus probable qu'il est l'aboutissement non d'une évolution unique mais d'évolutions multiples.

Je résume : les rites dont je viens de parler privilégient la première phase, le rapport d'idolâtrie entre le peuple et celui qui, de ce fait, devient le roi. Ce privilège tend à s'exagérer de plus en plus, au détriment de l'autre phase, celle du bouc émissaire, qui devient une comédie symbolique et finit par disparaître entièrement.

Pourquoi cette tendance ? Est-ce la monarchie nettoyée de rituel, est-ce quelque volonté de puissance à l'état pur qui dirige rétrospectivement le sens de l'évolution ? Y a-t-il vraiment là quelque chose, une idée innée, ou une essence platonicienne qui servirait d'attracteur ? L'évolution serait-elle prédéterminée par la forme à laquelle elle aboutit ? Pour comprendre qu'il n'en est rien, il suffit de constater qu'à côté des monarchies, organisées en vertu du déséquilibre croissant que je viens de définir, il existe d'autres systèmes qui s'organisent tout aussi aisément en vertu du même déséquilibre mais en sens contraire.

Cette fois, la phase du bouc émissaire l'emporte de plus en plus, au détriment de l'idole populaire, laquelle tend peu à peu à disparaître ; mais il reste un peu partout tant de vestiges de celle-ci qu'on ne peut pas les traiter à la légère, pas plus qu'on ne le peut des vestiges de la seconde phase dans les monarchies sacrées.

Prenons par exemple le sacrifice des orphelins ou des orphelines, l'immolation des jeunes vierges sans défense dans le monde antique, dans la Grèce archaïque, dans les cultures méso-américaines, et un peu partout. Ces formes rituelles présentent fréquemment une première phase, plus ou moins longue, pendant laquelle la future victime jouit d'avantages quasi monarchiques ; on exécute tous ses ordres, on lui passe tous ses caprices.

On n'a jamais vraiment compris ce type de comportement. La seule explication qu'on en donne est sans doute tardive. Si les ethnologues ne se taisent pas entièrement, ils en reviennent toujours à l'idée d'une espèce de « compensation » accordée à la victime par les persécuteurs. Ces bonnes âmes que sont au fond les sacrificateurs s'apitoient sur les innocents qu'ils s'apprêtent à exterminer ; ils

font tout ce qu'ils peuvent pour égayer leurs derniers moments. Ces explications n'ont d'autre intérêt que de suggérer ce qu'elles cherchent à dissimuler : les sacrificateurs sont des persécuteurs.

Il faut reconnaître sous ces phénomènes qui paraissent bizarres dans le contexte d'un sacrifice, aussi bizarres que la persécution ou l'immolation même symbolique du roi dans le contexte de la monarchie, ce qui subsiste de la première phase, celle de l'idole populaire. Le cordon ombilical n'est pas encore tout à fait rompu avec les phénomènes de foule dans le style de Job. L'évolution est la même que dans la royauté sacrée mais tout est inversé. Ici encore se présente toute une gamme de formes intermédiaires entre le déséquilibre léger et la disparition totale de la phase progressivement rejetée aux marges.

Et pourtant cette phase subsiste, je le répète, dans trop de rites sacrificiels éparpillés sur la planète entière pour qu'on puisse s'en débarrasser sans examen ou prétendre que les cultures sont toutes singulières. La thèse de l' « infinie créativité » des cultures humaines est inspirée par le romantisme le plus médiocre. Tant qu'on ne mettra pas les vestiges « aberrants » dans les rites et les institutions sur le même plan que les données jugées par nous « normales » et bien à leur place, on ne comprendra rien à la culture humaine. Mais cherche-t-on réellement à comprendre ?

Comment expliquer les deux séries symétriques de phénomènes rituels ou post-rituels, caractérisées par un déséquilibre croissant de l'une à l'autre phase du modèle imité ? Le sens de l'évolution est-il secrètement téléguidé non plus par une mais, cette fois, par deux formes préexistantes, la monarchie « proprement dite » d'un côté et, de l'autre, le sacrifice « proprement dit » ?

Visiblement, la monarchie et le sacrifice « proprement dits » n'existent que dans nos esprits déformés par l'essentialisme platonicien et ses succédanés modernes, le cartésianisme des idées claires et distinctes, dont la dernière variante est le structuralisme.

On doit faire l'économie de cet essentialisme, même sous sa forme linguistique. Il est plus facile d'interpréter sans lui nos deux séries de déséquilibres symétriques.

Comme le roi déritualisé, l'orphelin seulement sacrifié résulte d'une imitation rituelle toujours plus unilatérale. Dans le premier cas, la phase de l'idole triomphe et fait disparaître le bouc émissaire. Dans le second cas c'est l'inverse : le bouc émissaire l'emporte et peu à peu l'idole disparaît.

Visiblement ce n'est pas une préférence bien ancrée pour l'une ou l'autre phase, ni le contenu de ces phases qui détermine la tendance des rites à privilégier l'une ou l'autre, puisque l'évolution peut se faire indifféremment dans les deux sens. D'où vient alors cette tendance ? S'il ne s'agit pas d'une force positive, d'une inclination permanente dans un sens ou dans l'autre, ce doit être une répugnance à maintenir les deux phases ensemble, une antipathie pour la *conjonction* de ces deux phases.

Le système n'est pas extrêmement complexe mais il doit le paraître à l'imitation rituelle qui cherche à l'appauvrir, à le simplifier. Je ne pense pas que le rite vise ce but consciemment. Il cherche à préserver intégralement le modèle qu'il imite mais il n'y parvient jamais. Le modèle juxtapose des données qui paraissent de plus en plus contradictoires à mesure qu'on s'éloigne de l'origine, à commencer, bien sûr, par l'idole et le bouc émissaire.

Pour mettre l'accent simultanément sur les deux phases du modèle, il faudrait tout interpréter en termes de mimétisme, comme je l'ai fait, et c'est ce que la pensée rituelle ne veut pas, ne peut pas faire : le mimétisme indifférenciateur répugne fondamentalement à l'inspiration rituelle.

Les tendances permanentes de l'esprit religieux font partout et toujours évoluer les rites. La place qu'occupe un rite sur l'une ou l'autre gamme révèle le degré d'évolution du système par rapport à sa diachronie propre. L'évolution globale va toujours dans le même sens et la possibilité d'une histoire universelle n'est pas exclue.

De même qu'il existe une logique de l'imitation envieuse, il existe une logique de l'imitation religieuse et nous n'avons qu'à la développer, je pense, à partir de la « route antique » d'Eliphaz, repérer les incompatibilités qu'elle comporte et les tensions fécondes qu'elle suscite, pour comprendre ce qui fait d'elle une puissance créatrice de formes. C'est elle qui suscite les institutions les plus diverses à partir d'un seul point de départ. Une dynamique de l'imitation rituelle préserve certaines choses de l'origine mais nécessairement en modifie et en perd d'autres.

Tandis que la logique du désir mimétique détruit les différences qu'elle recherche, celle de l'imitation religieuse suscite des différences qu'elle ne recherche pas. Elle n'aspire qu'à la reproduction fidèle du modèle.

Quel que soit le rôle joué par le désir mimétique dans nos « passions » et notre conduite, notre intellect préfère s'aveugler sur sa présence en recourant à la seconde logique. Pour comprendre ce qu'il en est, nous n'avons qu'à regarder autour de nous, nous n'avons qu'à regarder la critique moderne des grands textes pour constater qu'elle répugne à appréhender le processus mimétique-victimaire même dans ceux qui le rendent tout à fait explicite.

La critique du Livre de Job en offre ici le meilleur exemple. A la lecture des textes, certains accorderont Job bouc émissaire, bien forcés d'admettre que le thème est dans l'œuvre. Ils accorderont aussi le thème de l'idole populaire.

Mais ils résisteront à la conjonction des deux phases, surtout dans son interprétation mimétique qui la tient pour essentielle, sans en faire une conjonction causale au sens ordinaire. Ils n'en voudront pas alors même qu'autour d'eux la tyrannie des modes sévit plus que jamais et que la vie politique, culturelle, professionnelle même, les parades sexuelles, ne cessent pas de reproduire des conjonctions d'idolâtrie et d'ostracisme moins violentes peut-être, mais structurellement identiques à ce que les propos de Job nous donnent à entendre.

L'imitation rituelle différencie, distingue, simplifie, ordonne, classe les données de façon à toujours mutiler, effacer, dissimuler les mécanismes mimétiques et surtout celui du bouc émissaire dont elle prolonge à l'infini les effets différenciateurs et mystificateurs. La pensée rituelle ne peut jamais se retourner sur sa propre origine qui se perpétue dans la pensée philosophique et, de nos jours, dans nos modernes sciences de l'homme, héritières des pouvoirs du rite comme de son impuissance fondamentale.

On dirait que l'attention rituelle ne peut pas se consacrer à un aspect quelconque du modèle originel sans se refuser à tous les autres qui dépérissent et finissent par disparaître. C'est par un processus non conscient de mutilation et de métamorphose que l'imitation rituelle devient créatrice et qu'elle débouche sur l'extrême variété des institutions religieuses et non religieuses.

Même dans les débuts du processus, quand les deux phases sont à peu près intactes, leur équilibre

ne peut pas être parfait. Si légèrement que ce soit, le système penchera toujours soit dans un sens soit dans l'autre. En s'amplifiant de plus en plus, l'écart originel déterminera toute l'évolution.

Deux versants se dessinent. Une fois que les imitateurs rituels, à leur insu, se sont engagés dans l'un des deux sens, ils iront de plus en plus loin dans le sens choisi, sous l'effet des principes qui gouvernent leur imitation. Ils déboucheront en fin de compte sur des formes tellement métamorphosées qu'elles paraissent tout à fait étrangères les unes aux autres, et suffisamment simplifiées pour paraître « élémentaires », « fondamentales », antérieures à la complexité bizarre du modèle que Job nous propose.

Alors, on a des victimes qui ne sont plus rien que des victimes et des rois qui ne sont rien d'autre que des rois. Et l'indéracinable idéalisme philosophique fait le reste. Tout doit être à rebours de ce que je dis puisque les concepts bien différenciés sont à la fin. Nous ne comprenons absolument pas ce qu'est un sacrifice mais l'institution nous paraît assez « simple » pour faire une bonne « idée » alors que l'affaire Job est une espèce de monstre.

L'ethnologie actuelle s'impatiente si l'on insiste sur ce qui reste de l'idole dans la victime d'un sacrifice, ou sur ce qui reste de la victime dans le monarque tout-puissant. Pour cette ethnologie, les choses pensées se présentent à l'homme d'un seul coup et naissent toutes faites dans son esprit. Toute idée de genèse est exclue.

D'Aristote au structuralisme, toutes les pensées de la classification statique sont des filles tardives de la mentalité rituelle. L'insistance récente sur la linguistique différentielle n'est qu'une recette de plus pour perpétuer cette immense tradition et, derrière, c'est toujours l'essentialisme, le platonisme fondamental d'une philosophie qui, d'un bout à l'autre de son histoire, reste fidèle aux grandes tendances de l'inspiration rituelle.

Heureusement, l'extrême conservatisme du rite laisse toujours des vestiges qui permettent de récupérer la vérité. L'immense majorité des rites conserve assez de restes symétriques de la phase en voie de disparition pour rendre seule vraisemblable la thèse que je postule : derrière les rites les plus dissemblables un double rapport à la foule se profile, analogue à celui qui fait de Job tour à tour l'idole et le bouc émissaire des mêmes hommes.

Le fait que même des rites très évolués préservent des souvenirs de la phase atrophiée s'accorde très bien avec ce qu'on trouve à l'autre bout de l'échelle, à savoir des rites si peu évolués, si proches du modèle originel que les deux phases y sont bien préservées. Elles ont à peu près le même poids, et le modèle originel de l'idole/bouc émissaire est tout à fait reconnaissable.

Ce sont des rites qui se maintiennent encore sur la ligne de faîte entre les deux versants. Nous y retrouvons les phénomènes de foule décrits dans Job, mais sous une forme si violente parfois, que notre attention est détournée de l'essentiel et le « classicisme » de leur forme nous échappe.

Ces rites préservent les deux phases dans leur intégrité, insistant tour à tour sur chacune d'elles. Cela donne des formes extrêmement déroutantes en apparence mais non pour nous car elles ont le même profil exactement que la double expérience de Job.

C'est le cas, semble-t-il, du cannibalisme dans le Nord-Est du Brésil, tel que l'ont décrit les premiers explorateurs. Bien que destinés d'emblée à l'immolation et au festin anthropophage, les

prisonniers de guerres rituelles étaient traités d'abord avec un grand respect par leurs ravisseurs. On leur donnait des femmes ; ils jouissaient de certains privilèges. Cette situation durait parfois pendant des années, jusqu'au jour prescrit où ils étaient fort dévotement massacrés et dévorés. C'est toujours le schème de la route antique parfaitement programmé, avec le cannibalisme en plus, ce qui ne change rien d'essentiel à l'affaire.

Une coutume en apparence mineure mais toujours mentionnée est à mes yeux la plus révélatrice. Juste avant le moment essentiel, la grande orgie cannibale, qui constituait la variation locale de la scène du bouc émissaire, on encourageait la future victime à s'évader, ce qui lui était interdit bien entendu, ou à commettre quelque autre transgression qui ferait d'elle un coupable aux yeux de la communauté, c'est-à-dire un être susceptible de refaire contre lui l'unité de cette même communauté. Avant de la tuer, on insultait et maltraitait la victime avec une férocité gratuite qui rappelle tout à fait ce que Job raconte.

Bien qu'indubitablement rituel, le système retient une dose très forte de spontanéité. Il n'est pas vraiment susceptible d'être décrit en termes de monarchie mais pas non plus en termes de sacrifice. Et pourtant il tient de l'une et l'autre institution. Ce cannibalisme ramène au moment où la route antique ou bien vient tout juste de se transformer en rite ou bien, pour une raison ou pour une autre, s'est arrêtée dans son évolution.

La vraie différence par rapport à la route antique tient dans le principe rituel lui-même. On sait au départ que l'idole n'est pas destinée à le rester toujours puisqu'on se prépare délibérément à la conclusion dramatique. Mais ce savoir n'a aucune influence sur le comportement à l'égard de la future victime pendant la phase « idolâtre ».

L'infraction que le prisonnier est invité à commettre contribue à mobiliser la foule contre lui. Le rite prescrit exactement ce qui convient pour éveiller l'hostilité contre la victime à l'instant précis où la remise en marche du mécanisme victimaire requiert cette hostilité. Il ne faut pas conclure, ici non plus, que les pratiquants du rituel manipulent cyniquement un mécanisme victimaire dont les ressorts leur sont connus. Il ne faut pas imaginer derrière cette prescription rituelle une connaissance du type inauguré par Job et autres grandes figures bibliques. C'est exactement l'inverse. Les Indiens tiennent à massacrer un vrai coupable parce qu'ils croient aveuglément en la culpabilité réelle de ceux qu'ils ont précédemment massacrés.

On imagine très bien les amis contraignant Job à commettre les crimes dont ils l'accusent pour être certains, enfin, qu'il les a bien commis, et pour remettre à la communauté un nouvel « homme pervers » dûment authentifié. Ce ne serait pas du cynisme de leur part ; plutôt de la conscience professionnelle.

Les rites cannibales américains contredisent trop le néo-rousseauisme qui nous domine pour que les descriptions anciennes ne soient pas soupçonnées d'être fictives : je pense qu'elles sont généralement exactes. Nous n'avons aucune raison, bien au contraire, de mettre en doute la réalité du système décrit par les observateurs du XVI^e siècle.

Leur véracité est garantie, je pense, par la transparence parfaitement préservée de l'intention qui anime les pratiques cannibales. Si l'observateur européen avait appréhendé dans ces rites une volonté de refaire un mécanisme de bouc émissaire du type décrit par Job, on comprendrait qu'il ait

pu inventer lui-même les détails les plus propres à la mise en œuvre d'un tel projet, mais cette volonté lui échappe et pourtant tous les détails sont là.

Il est donc impossible de croire que ces détails sont inventés, qu'ils n'appartiennent pas réellement à la pratique rituelle décrite. La situation est à peu près la même que celle d'un messenger chargé de transcrire lettre par lettre un message dans une langue qu'il ne connaît pas. Si le message retransmis est linguistiquement correct et parfaitement sensé, nous pouvons être certains qu'il a été fidèlement copié. Le messenger n'y a rien mis de son cru. S'il y avait changé quelque chose, un ignorant tel que lui l'aurait facilement rendu *incohérent*. Il n'aurait pas pu le rendre cohérent, inventer le type de cohérence qu'on retrouve ici et qui figure dans mille autres rites, la cohérence du mécanisme émissaire qu'on cherche à reproduire non pas parce qu'on le comprend mais parce qu'on ne le comprend pas.

Il est clair que d'autres *bifurcations* sont possibles¹. Sur la pente sacrificielle, par exemple, certains rites mettent l'accent sur la seule victime et la seule immolation sacrificielle alors que d'autres mettent l'accent sur la participation collective au mimétisme indifférenciateur.

Dans le second cas, le système imité dérive vers les rites de type *festif* ou *anti-festif*, les rites de la consommation déréglée, les rites d'abstinence et de privation. Tous les autres aspects du modèle peuvent faire mais ne font pas nécessairement l'objet de bifurcations ; il y a des rites de la voix qui tendent à exclure le geste, ou des rites de l'action et de la participation qui tendent à exclure le pur spectacle. Des rites, au contraire, qui tendent de plus en plus vers ce dernier et qui débouchent sur le théâtre et les arts plastiques².

L'imitation rituelle tend à se fixer sur un aspect du modèle qu'elle privilégie de plus en plus aux dépens de tous les autres. Elle métamorphose aussi ce qu'elle accentue. A la longue elle engendre des formes si nombreuses et si différentes les unes des autres que le bon sens s'insurge à l'idée qu'elles pourraient toutes remonter à la même origine.

L'origine commune au roi et à l'orphelin sacrifié n'a rien d'absurde à la lumière de l'imitation sélective, toujours plus unilatérale, dont la double expérience de Job peut faire l'objet. L'idée d'une origine commune à tous les rites n'est pas un défi au bon sens. La vision dynamique et transformatrice du rite que je viens d'ébaucher n'est pas seulement possible ; elle est seule probable parce que seule elle rend compte des différences entre les rites, aussi bien que des éléments communs qui persistent jusqu'au bout et qu'aucune théorie n'a jamais expliqués.

En réalité, c'est la seule idée qui puisse rendre compte simultanément des ressemblances et des différences d'un rite à l'autre, aussi bien des différences très accusées que des dégradés infinis qu'on peut observer d'un système rituel aux systèmes voisins.

L'origine commune me paraît féconde car c'est un événement multiforme et polyvalent, qui paraît d'autant plus complexe qu'il est moins bien compris et qui tendra nécessairement à se simplifier à partir du moment où il est répété délibérément, à froid, en l'absence des retournements mimétiques spontanés.

Rien n'est plus difficile à résoudre dans les sciences de la culture que le rôle de l'analogie. Au XIX^e siècle, on faisait grand cas des moindres analogies. D'un nombre limité d'analogies non maîtrisées, on tirait des théories très générales. Les résultats ont forcément déçu et de nos jours la réaction bat son plein.

A l'égard des analogies, désormais, la méfiance est telle qu'on fait semblant, parfois, de ne pas les voir. Des analogies les plus frappantes, on se refuse à tirer la moindre conclusion, pour éviter de revivre les déceptions antérieures. Attitude aussi stérile que la précédente.

Nous venons de vivre une époque où l'évitement des analogies passait à lui seul pour une espèce de progrès scientifique. Il ne nous fait pas courir, c'est un fait, les mêmes dangers que les abus de naguère. Malheureusement il ne mène strictement à rien, le dessèchement actuel le montre bien. Sans une maîtrise des analogies, aucune théorisation ethnologique n'est concevable. Et les analogies ne sont pas dépassables ou contournables. On ne pourra pas vivre longtemps sur l'illusion que le progrès en ethnologie consiste à ne plus poser les questions essentielles, à les déclarer non pertinentes, en particulier dans le domaine religieux.

La vraie question est de savoir si l'origine commune est une « idée générale » plaquée sur les institutions les plus diverses à la façon d'un vêtement trop vaste, qui s'adapte aisément à toutes les formes parce qu'il ne se modèle étroitement sur aucune, ou si elle décrit vraiment un mécanisme génétique : peut-on aboutir en partant de celui-ci à des genèses convaincantes, qui expliquent le détail des institutions et tiennent compte de la différence dans les formes analogues, aussi bien que de l'identique dans les formes différentes ?

C'est se leurrer que de noyer l'analogie dans l'identique, mais c'est se leurrer de façon plus radicale encore que de l'annuler en faisant de l'analogie une différence comme les autres. Ce n'est là qu'un procédé pour éluder le problème central de toute recherche dans le domaine de la culture. Jusqu'ici, cette réduction de l'analogie au différent est passée inaperçue car elle s'effectue par le biais de l'approche linguistique qui passe pour bouleverser entièrement la problématique, alors qu'en réalité elle ne fait qu'évacuer les grandes questions de jadis. Certaines questions anciennes sont dénuées de sens, certes, mais d'autres ne le sont pas qui pourtant sont exclues avec le reste.

L'analogie se présente comme un mélange, jusqu'à nos jours inextricable, de différence et d'identité. Au lieu de s'attaquer franchement à la résolution du problème, l'ethnologie moderne s'est enfoncée successivement dans les deux impasses qui lui donnaient l'illusion de s'en débarrasser, l'analogisme délirant jusqu'à une époque récente, et désormais le « différentialisme » plus délirant encore.

La thèse de la violence et du sacré n'est pas un retour à l'analogisme délirant – le différentialisme délirant ne peut rien y voir d'autre – mais un effort pour sortir de la double impasse, pour maîtriser l'analogie grâce à une conception particulière de la *mimesis* et du mécanisme victimaire.

Il semble évident à beaucoup de chercheurs que la thèse de l'origine commune ne peut pas éviter de minimiser ou d'escamoter les différences. Ceci ne découle pas forcément de cela. Jusqu'ici, c'est un fait, aucune origine unique n'a donné de résultats convaincants mais *la Violence et le Sacré* n'est pas une origine au sens légitimement critiqué de nos jours. Si ce livre se trompe, c'est d'une manière inédite. Mais même s'il ne retombe pas dans l'analogisme délirant, le différentialisme ne l'en accusera pas moins. A ne pas faire de différence entre les différences, le différentialisme finit par tout noyer dans l'insignifiance et dans l'ennui.

Encore faut-il, pour s'apercevoir que la thèse mimétique-victimaire tient compte des « différences », suivre pas à pas l'itinéraire qui fait passer de l'origine violente à la diversité des

rituels, des institutions, des cultures. Il ne faut pas se contenter de dire cet itinéraire impossible a priori, pour des raisons qu'on croit antidogmatiques alors qu'il n'est pas de dogmatisme plus dogmatique, plus terroriste, plus négateur de toute pensée, que le dogmatisme de l'antidogmatisme.

Les chercheurs qui confondent les classifications avec l'objet ultime de la recherche, qui est de comprendre ce qu'elle explique et d'expliquer ce qu'elle comprend, ne peuvent guère s'intéresser à notre tentative. La possibilité de remonter en deçà du classifiable, pour en faire la genèse, leur paraît impossible, contraire aux idées claires et distinctes. Comme la pensée religieuse de jadis, les modernes sciences de l'homme et de la société restent platoniciennes dans l'âme. Elles transforment en essences indépendantes des phénomènes religieux et sociaux qui sont tous liés les uns aux autres.

Pourquoi ces sciences sont-elles incapables de repérer le mécanisme de la violence collective même dans un texte où il s'étale aussi impudemment que dans les Dialogues de Job? Parce que leurs méthodes d'analyse et leurs modes de discrimination et de différenciation restent tributaires des mécanismes victimaires. Ils sont toujours orientés vers des différences de plus en plus fines, dans la direction opposée à celle de l'origine dont ils dépendent.

Nos langages sont faits pour opposer le mimétique et le spontané. Ils sont faits pour assurer l'exclusion réciproque des comportements religieux et non religieux, ces derniers étant seuls perçus comme significatifs. Ils sont faits pour perpétuer la méconnaissance des mécanismes victimaires.

Le Livre de Job donne la preuve de cette limitation des sciences de l'homme : l'invisibilité du phénomène central nous crève littéralement les yeux mais échappe toujours aux méthodes d'investigation profanes, aussi bien qu'aux théologies encore trop sacrificielles, celles-là se situant toujours dans le prolongement de celles-ci.

Le mécanisme du bouc émissaire est différenciateur, certes, il produit la différence originelle ; il différencie Job en qualité de coupable, fait de lui le bouc émissaire parmi tous ses doubles mimétiques, ses frères ennemis qui se disent des amis ; mais il n'est pas différencié au sens des formes rituelles et post-rituelles qui pourraient jaillir de lui si tout était propice à ce jaillissement. C'est pourquoi il échappe aux modes de connaissance rituels et post-rituels auxquels notre époque n'a pas encore échappé. Il apparaît comme un monstre qui ressemble à trop de choses à la fois pour en constituer une aux yeux des procédés d'analyse qui découlent de lui.

Pour beaucoup de spécialistes, l'intelligence du sacrifice consiste à bien repérer les classifications du système particulier qui les intéresse. Ils tiennent pour fausse, a priori, toute théorie fondée sur des distinctions ou des rapprochements qui ne figurent pas dans le langage du système qu'ils étudient. Ils évitent les analogies.

Il semble injustifiable de dire, comme je le fais, que le processus victimaire collectif, le bouc émissaire au sens vulgaire, donne la matrice de tous les sacrifices. Car la thèse court-circuitée des distinctions que les systèmes liturgiques n'abolissent jamais. Il est donc facile de soutenir que je ne

respecte pas les faits.

Voici Job, heureusement, qui fait la même chose, qui se permet lui aussi des comparaisons malséantes. Ses métaphores rapprochent constamment des choses que les théoriciens respectueux de la lettre institutionnelle ne se permettent pas de rapprocher.

On peut faire la sourde oreille, bien entendu, on peut toujours suivre l'exemple des « amis », en modernisant leurs arguments. Le Livre de Job, indubitablement, appartient à la « littérature » et l'orphelin tiré au sort n'est qu'une métaphore. Le roi n'est qu'une métaphore. J'en conviens, mais est-on bien assuré de ne jamais rien tirer de véridique de la littérature et de ses métaphores... ? La métaphore du roi est-elle vraiment incongrue, ou est-elle au contraire à sa place, parfaitement justifiée ?

Est-ce une métaphore ultra-moderne qui fait le grand écart pour rapprocher des objets réellement étrangers les uns aux autres, pour en tirer des effets de choc gratuits, ou une métaphore qui juxtapose deux réalités vraiment proches l'une de l'autre mais dont le rapprochement nous étonne à cause de notre ignorance ? La proximité des données rapprochées nous a toujours échappé mais, si nous écoutons attentivement la métaphore, peut-être apprendrons-nous quelque chose que nous ne savons pas. Il y a des choses que les métaphores des Dialogues savent et que les théories ethnologiques, jugées raisonnables, ne savent pas.

La neutralité apparente des sources non littéraires est moins riche et, en dernière analyse, moins digne de confiance que la grande littérature. Job est mieux placé que nous pour juger du sacrifice. Ses métaphores n'ont de sens qu'en vertu du lien de filiation que propose la *Violence et le Sacré* entre persécution collective et sacrifice ritualisé.

On ne peut pas faire dépendre l'existence ou l'inexistence de ce lien des indications que donnent ou ne donnent pas les systèmes de codification liturgique. Il est bien évident que ces systèmes ne claironnent jamais leur propre enracinement dans la violence. Il est à peu près aussi avisé de donner à leur témoignage explicite le dernier mot en matière de théorie sacrificielle que de demander à la communauté de Job si le bouc émissaire en est bien un et si les violences dont il se plaint sont aussi réelles et arbitraires qu'il le prétend.

Faudra-t-il refuser à Job le statut de victime sous prétexte qu'il est seul à nous le signaler et que ni les trois amis ni personne dans la communauté ne le lui reconnaissent ? Toutes les interprétations traditionnelles lui refusent précisément cela. Les fins de non-recevoir les plus efficaces ne sont jamais les plus explicites. On veut bien reconnaître en Job la victime de Dieu, du diable, de la mauvaise chance, du destin, de la « condition humaine », du cléricisme et de tout ce qu'on voudra, pourvu qu'il ne soit jamais question du prochain, c'est-à-dire de nous-mêmes.

Ce refus de reconnaître la victime en tant que telle, cette éternelle revendication d'innocence pour l'humanité, n'est-ce pas la vérité dernière de l'incompréhension dont les Dialogues font l'objet ? Secrètement, nous sommes toujours d'accord avec les faux amis qui font semblant, mais à peine, de s'apitoyer sur Job et qui le traitent en coupable non seulement pour faire de lui leur bouc émissaire mais pour nier que la chose soit possible. Les deux vont toujours ensemble.

Philippe Nemo a raison de penser que les commentateurs rejoignent les amis dans leur effort pour réduire Job au silence et dans leur insistance sur les seuls textes marginaux... (*Op. cit.*, p. 28.)

Le vrai savoir anthropologique ne peut pas se limiter à une reprise des classifications propres aux

systèmes étudiés. Il doit rendre compte de celles-ci à l'aide d'une théorie génétique autant que structurale. Pas plus que Job lui-même, la théorie victimaire ne confond grossièrement la persécution spontanée avec les sacrifices rituels, mais elle permet de repérer entre la persécution spontanée et tous les sacrifices un rapport à la fois métaphorique et réel. Le rapport est métaphorique en ceci que tout geste rituel est une substitution de victime ; réel en ceci que la victime substituée est elle aussi immolée, plus que jamais bouc émissaire.

Derrière l'incohérence apparente des discours qui se succèdent et ne se répondent pas, une cohérence supérieure se révèle mais à une condition seulement : il faut interpréter la différence de perspective au bénéfice de Job ; préférer le discours de Job aux autres discours ; prendre au sérieux la révélation du bouc émissaire. Disons le mot : il faut la tenir pour *vraie*.

A la lumière de ce que dit Job, nous pouvons interpréter aussi bien les discours des amis que l'ensemble des Dialogues, mais nous ne pouvons pas faire l'inverse. Les discours des amis n'éclairent absolument pas ce que dit Job. Il y a deux vérités au sens relatif, au sens du « relativisme » et du « perpectivisme », mais il n'y en a qu'une sous le rapport de la connaissance, et c'est la vérité de la victime.

La volonté de « respecter les différences » en arrive, de nos jours, à mettre toutes les « vérités » sur le même plan. Elle évacue au fond l'idée même de vérité, n'y voyant plus qu'une source de conflit. Mais si nous mettons la « vérité des persécuteurs » sur le même plan que la « vérité de la victime », très vite il n'y aura plus de différence ni de vérité pour personne. Les amis sont parfaitement « sincères », mais leur « vérité », c'est le lynchage des innocents. C'est aussi une mystification. La « vérité » que profère Job est tout autre : vérité inconditionnelle, absolue.

Il ne suffit pas de reconnaître l'objet du débat, la violence collective qui s'apprête à fondre sur Job et qui déjà le frôle, il faut reconnaître les deux perspectives sur cette violence et surtout il faut choisir entre elles. Eviter de prendre parti est une duperie. Toute affectation *d'impassibilité*, quel qu'en soit le prétexte, stoïque, philosophique, scientifique, perpétue le statu quo, prolonge l'occultation du bouc émissaire, fait de nous des complices efficaces des persécuteurs. Job est le contraire de cette impassibilité. Loin d'être une source d'ignorance, l'identification passionnée à la victime est ici la source authentique du savoir comme de tout le reste. La vraie science de l'homme n'est pas impassible.

De nos jours, certains aspects de ce savoir, celui de la victime, sont trop répandus pour ne pas être galvaudés et pervertis, pour ne pas devenir l'instrument paradoxal d'une persécution plus subtile. Le caractère unique de l'époque se révèle au fait que la place de la victime est désormais la plus désirable, face à l'opinion publique. Ce n'est plus la posture antique du suppliant s'efforçant d'éveiller la pitié, mais la revendication de droits juridiques et même extra-juridiques.

Cet état de choses parmi nous est inséparable de l'influence biblique. Mais il ne faut pas se laisser obséder par le *ressentiment* mimétique, comme Nietzsche le fit, au point de voir en lui aussi bien l'enfant légitime de la Bible dans notre univers que son inspiration première. Le ressentiment n'est qu'un fils illégitime, et certainement pas le père de l'Écriture judéo-chrétienne.

Au-delà des malentendus, des calomnies et des usurpations dont elle fait l'objet, des bouleversements historiques et même des désastres qui en résultent, et de tout ce qui la défigure à

nos yeux, la vérité de la victime enfin possédée est l'événement le plus grand et le plus heureux d'une histoire qui est celle du religieux et de l'humanité dans son ensemble.

[1](#) Jean-Pierre Dupuy, « le Signe et l'envie in *l'Enfer des choses*, *op. cit.*, p. 62.

[2](#) Tout ceci permet, et même exige, des analyses détaillées qui rendraient compte des différences formelles.

L'AVEU DE LA VICTIME

UN PROCÈS TOTALITAIRE

L'envie et les rivalités mimétiques se résorbent dans le phénomène du bouc émissaire et se métamorphosent en positivité religieuse, à la condition, bien entendu, que l'opération ne laisse pas de résidu, autrement dit que l'unanimité contre le bouc émissaire soit parfaite.

Qu'une exception demeure, même unique, une seule dissonance dans le concert qui s'élève contre la victime, et le dénouement favorable n'est plus assuré. La vertu de la drogue s'évente ; l'unité du groupe se fissure. La moindre tiédeur dans la haine risque de semer le doute et de compromettre les effets cathartiques sur le moral de la communauté.

Renforcer la communauté et renforcer la transcendance socio-religieuse ne sont qu'une seule et même chose. Mais ce renforcement exige un mécanisme victimaire sans bavure, un accord parfaitement unanime sur la culpabilité de la victime.

Tant que la victime est en vie, elle fait partie de la communauté ; elle peut donc participer à l'unanimité qui se forme contre elle-même. L'exigence d'unanimité la concerne au premier chef. Il n'y a aucune raison de l'exempter. Bien au contraire ; aucun assentiment n'est plus précieux que le sien.

Les trois amis cherchent à obtenir de Job son assentiment au verdict qui le condamne. C'est l'objet véritable de leur mission, car l'efficacité du mécanisme victimaire en dépend. Il ne s'agit nullement de dissenter dans l'abstrait sur la question du Mal.

Les trois amis cherchent à consolider le « système de représentation » fondé sur la sélection de Job comme bouc émissaire. Ils s'y prennent très mal, sans doute, mais à moins de laisser les systèmes de représentation se faire et se défaire tout seuls, on ne peut pas s'y prendre autrement.

Le système consiste à blanchir la communauté en noircissant le bouc émissaire. Pour le consolider, il faut renforcer la croyance en cette noirceur mythique. Le plus efficace, de toute évidence, c'est une confession en bonne et due forme du coupable lui-même. Il faut que Job dise publiquement son infamie, qu'il la proclame hautement, sur un ton extrêmement convaincu.

Regardez Œdipe à la fin de sa tragédie. Il répète maintes fois qu'il est une souillure horrible, dégoûtante à l'extrême pour les dieux comme pour les hommes, ce qu'on appelle en grec un *miasma*. Il exige sa propre expulsion avec un enthousiasme qui va lui rendre, à la longue, l'estime de la communauté. Sa docilité lui vaut tout de suite des circonstances atténuantes, de la part des Thébains, jadis, qui se contentent de l'exiler et, de nos jours, de tout le monde. Il n'a la vie sauve, en fin de compte, que par sa conduite de victime exemplaire, le contraire exactement de celle de Job.

On demande à la victime d'expliquer à ses concitoyens tout le mal qu'il convient de penser d'elle désormais. Cela facilite l'adhésion de tous à l'orthodoxie en cours d'élaboration. La force de cette

adhésion, dans les sociétés primitives, permet de boucler la boucle et fait du bouc émissaire le principe de l'unité sociale, un dieu simultanément nocif et bénéfique.

Au niveau de Job, le cercle s'est déjà desserré. Depuis longtemps, le processus victimaire ne produit plus ce genre de divinité, mais la crise sacrificielle ne rend que plus nécessaire l'adhésion enthousiaste et spontanée de la victime à la vague de mimétisme qui la déshonore et l'anéantit.

Chaque fois qu'un « homme pervers » se présente, la communauté ressort son immuable machine rituelle, mais l'insubordination de Job dérègle le scénario : les metteurs en scène ne s'attendaient visiblement pas à ce genre de résistance.

L'intervention du quatrième inquisiteur, Elihu, aide à comprendre le caractère proprement inouï de l'événement : une victime qui tient tête à la communauté tout entière. C'est un scandale tel qu'un lecteur indigné a voulu le supprimer en inventant le personnage d'Elihu, en intervenant dans l'affaire par l'intermédiaire de celui-ci. L'impuissance des trois premiers « amis » à réduire Job au silence a mis ce chaud partisan du dieu vengeur dans une rage épouvantable.

Sur l'essentiel Elihu est tellement d'accord avec les trois premiers lyncheurs qu'il ne peut imaginer à leur insuccès d'autre cause que l'incompétence. Il révèle l'aggravation de la crise sacrificielle. Comme tous les contestataires superficiels, il fait de la jeunesse son atout principal, sa supériorité. Quand l'opération « route antique » échoue, il se trouve toujours des Elihu pour achever de la détraquer en s'efforçant de la faire repartir.

Pour saisir l'enjeu du débat, on peut rapprocher les Dialogues de *l'Antigone* de Sophocle. Dans cette tragédie, tout tourne autour d'une opération de bouc émissaire qui affleure un peu trop pour bien jouer son rôle et le problème, comme toujours dans ces cas-là, porte sur l'adhésion de la communauté qui n'est pas unanime.

Seule l'exigence d'unanimité peut expliquer l'importance qu'attache Créon à la rébellion d'Antigone. Ce n'est pas la personnalité de la jeune fille ou sa parenté avec Polynice qui donnent du poids à sa désobéissance, mais la rupture de l'unanimité. En montrant que Polynice ne diffère en rien d'Étéocle, son frère ennemi, en réclamant des funérailles pour l'un comme pour l'autre, Antigone empêche la résolution sacrificielle recherchée par Créon. Elle empêche la différence mythique de se creuser.

Entre les deux frères qui sont morts comme ils ont vécu, dans la symétrie hostile des doubles, on ne trouve pas la moindre différence. Ils se ressemblent comme les deux gouttes d'eau des *Ménechmes*. Ce sont les mêmes jumeaux de la violence. Si les Thébains comprennent que leur bouc émissaire, Polynice, est arbitrairement choisi, s'ils repèrent en lui justement un *bouc émissaire*, la vision victimaire ne « prend » pas ; la victime ne passe pas pour responsable des divisions qui détruisent la communauté. Celle-ci n'est pas débarrassée de son mal.

La discorde tragique va donc se perpétuer : ce qui a lieu effectivement, dans *Antigone* ; les défaillances du processus victimaire ne font qu'un avec l'action tragique. Faute de victime unanimement tenue coupable, de bouc émissaire suffisamment dissimulé, la tragédie rebondit, de nouveaux doubles s'affrontent, Antigone et Créon, l'armée d'Étéocle et celle de Polynice.

L'enjeu est identique à celui de Job, à ceci près qu'en la personne de celui-ci, Antigone et Polynice ne font qu'un. Le dénonciateur de l'expulsion arbitraire est le bouc émissaire lui-même. Job est l'Antigone de sa propre cause. On lui demande de se reconnaître martyrisé à juste titre, et il

refuse.

Avec Job, les trois « amis » font preuve du même acharnement précautionneux que le roi Créon avec Antigone. Ils ont la violence pour eux mais ne peuvent pas l'utiliser ouvertement. Ce qu'il importe d'obtenir, c'est le libre consentement de la victime à son supplice.

Il arrive aux inquisiteurs d'adoucir le ton, de recourir à la stratégie. Ils font alterner les menaces d'assassinat avec de vagues promesses de réintégration. C'est à cela, je pense, que nous devons, par l'intermédiaire du prologue naturellement, l'interprétation particulièrement fallacieuse qui fait des trois amis des « consolateurs ». La modération relative des trois ne doit rien à la pitié. Les amis n'oublient jamais leur but : briser la résistance de Job, mais sans contrainte apparente.

Si le consentement de Job était visiblement extorqué par la force, il perdrait toute valeur aux yeux de la communauté. Cette stratégie annonce la moderne propagande.

Parce qu'ils ne réussissent pas à devenir les officiants dans un sacrifice dont rien ne troublerait la majesté, le groupe des trois puis des quatre « amis » ressemble de plus en plus au cercle des policiers autour d'un suspect. Ce ne sont pas tout à fait des bourreaux mais toutes les formes d'intimidation, toutes les pressions psychologiques leur sont bonnes pour obtenir les fameux « aveux spontanés » chers aux sociétés dictatoriales. L'échec du processus sacralisateur affaiblit les connotations proprement sacrées et tout ce que j'ai dit sous le régime religieux peut et doit se redire sous un registre non pas judiciaire à proprement parler mais policier et totalitaire.

Entre cet univers et le nôtre, des analogies singulières apparaissent. Quelque chose dans Job rappelle une certaine décadence moderne de la justice. Partout où l'idéologie décompose le judiciaire, les parodies légales se multiplient et suscitent des comportements analogues à ceux des trois inquisiteurs au chevet de Job.

Dans les sociétés jusqu'ici épargnées par cette inquiétante évolution, on s'explique mal l'importance que les régimes totalitaires attachent aux simulacres de justice, tout aussi mal que l'acharnement des amis à faire « avouer » Job. Le rapprochement des deux mystères les éclaire l'un et l'autre.

Dans les deux cas, les garanties des systèmes judiciaires respectueux des droits de l'homme font défaut. Et l'on recherche la même chose, l'adhésion sincère des accusés à leur condamnation sans preuve, à leur annihilation « sans enquête » comme dit fièrement Elihu. Cette adhésion doit remplacer la preuve.

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

L'exigence d'une victime consentante caractérise le totalitarisme moderne aussi bien que certaines formes religieuses et para-religieuses du monde primitif. Les victimes des sacrifices humains sont toujours présentées comme extrêmement favorables à leur propre immolation, tout à fait convaincues de sa nécessité. C'est le point de vue des persécuteurs, que le néo-primitivisme actuel est incapable de critiquer.

Les idéologies totalitaires détruisent la croyance en une justice impartiale et souveraine, étrangère aux conflits de la cité terrestre. Les régimes qui triomphent sur les ruines d'une légalité systématiquement bafouée ne disposent plus de celle-ci quand, à leur tour, ils en ont besoin. Ils ont détruit la transcendance effective de la loi par rapport aux individus qui composent la société réelle.

Quand il n'y a plus cette transcendance pour assurer la souveraineté et la continuité des institutions judiciaires, plus de principe invulnérable aux ambitions rivales, aux vicissitudes de l'histoire, à la corruption ou la médiocrité de ses représentants, quelque chose d'immense est perdu. Ou bien il n'y a plus du tout de vérité commune, ou bien, pour en imposer une, il faut la vivre jusqu'au bout, et au besoin mourir pour elle si l'on est prêt à tuer pour elle. Il faut se confondre avec elle, s'en faire *l'incarnation*.

Dans les systèmes totalitaires, les dirigeants tendent vers ce statut d'incarnation. Ils n'écrivent que des livres infaillibles, n'énoncent que des paroles géniales. On les traite comme la vérité vivante, le roi sacré. C'est ce qu'on appelle le « culte de la personnalité ».

Mais quand les idoles sont plusieurs, le moindre désaccord entre elles affecte et compromet une vérité qui n'existe vraiment que dans ses incarnations privilégiées. Le conflit des idoles, c'est le sacré qui se divise et se fragmente; toute la société, par-derrrière, risque de se diviser et de se décomposer. La victoire physique d'une faction sur ses rivales ne suffit pas à rétablir l'unité du vrai.

Il faut que les vaincus reconnaissent librement leur faute. Il faut une confession de culpabilité qui ne paraisse pas extorquée par la seule violence. On exige que les maudits donnent leur bénédiction à la malédiction qui les frappe. On ne leur demande pas de pardonner, surtout pas de pardonner, cela laisserait entendre que la persécution n'est pas nécessairement infaillible. On leur demande leur adhésion enthousiaste à la décision qui les annule.

C'est exactement ce que les trois amis demandent à Job. Les vaincus doivent reconnaître qu'ils étaient dans l'erreur et la trahison depuis toujours. Ils se croyaient innocents mais ils étaient coupables, parricides et incestueux depuis l'origine. Ils avaient réussi à tromper le peuple en se faisant acclamer alors qu'ils n'incarnaient pas authentiquement la vérité.

Une fois détruite, la transcendance institutionnelle ne peut se rétablir que de façon précaire et temporaire, par des moyens analogues à ceux des sociétés primitives qui manquent aussi de transcendance permanente mais pour des raisons inverses : elles ne l'ont pas encore engendrée. Les sociétés totalitaires modernes ont fini par détruire cette transcendance ; les sociétés primitives n'ont pas réussi à la produire.

Dans un cas comme dans l'autre, il n'y a qu'un recours, le mécanisme du bouc émissaire. Avant le totalitarisme, les sociétés modernes n'étaient pas parvenues à éliminer les boucs émissaires, mais elles en avaient refoulé la pire violence sur leurs marges en même temps qu'elles atténuaient cette violence à l'intérieur de leurs frontières. Ces modestes progrès sont compromis de nos jours par la virulence grandissante des conflits internationaux et le retour en force du processus victimaire aussi bien dans le terrorisme que dans le totalitarisme.

Pas plus que les procureurs soviétiques, les trois amis ne s'intéressent à la vérité. Ils sont là pour obtenir de Job qu'il se reconnaisse publiquement coupable, peu importe de quoi pourvu que ce soit aux yeux de tous. En dernière analyse, on demande au malheureux de s'avouer frappé par un dieu

infaillible plutôt que par des hommes faillibles. On lui demande de confirmer l'union sacrée du lynchage unanime.

LA RÉTRIBUTION

On relève d'autres traits communs aux procès totalitaires et au processus dont Job est la victime. L'un des plus spectaculaires est l'effacement de la mémoire, la volonté d'éliminer non seulement le bouc émissaire lui-même mais tout ce qui pourrait le rappeler, y compris son nom qu'on ne doit plus prononcer.

Dans l'univers religieux, ce type de conduite se justifie par la pollution que répand le bouc émissaire, si insidieuse et redoutable qu'il suffirait du moindre effluve, du moindre souvenir, le simple rappel de son nom, peut-être, pour susciter la contamination. La victime est tellement impure qu'il faut répandre sur son passage le soufre et les désinfectants, anéantir jusqu'aux dernières traces de sa présence sur la terre :

Son souvenir disparaît du pays,
 son nom s'efface de la contrée.
 Poussé de la lumière aux ténèbres,
 il se voit banni de la terre.
 Il n'a ni lignée ni postérité parmi son peuple,
 aucun survivant en son lieu de séjour.
 Sa fin tragique frappe de stupeur l'Occident
 et l'Orient est saisi d'effroi.
 Point d'autre sort pour les maisons de l'impiété,
 Pour la demeure de celui qui ne connaît pas Dieu.

(18, 17-21.)

Rien n'est plus rituel et traditionnel que cette abolition de la mémoire, cette éradication totale du pseudo-coupable. Cette exigence de destruction hyperbolique reparaît à notre époque sous une forme laïcisée. Certains procédés religieux font songer à des mesures prophylactiques en cas d'épidémie et, de nos jours encore, la médecine est souvent mêlée à ce genre d'affaires. Tout un ensemble primitif reparaît dans le totalitarisme moderne.

L'élimination radicale des « coupables » rappelle la manipulation dont l'histoire fait l'objet dans le monde totalitaire. En Union soviétique, le chef disgracié devient une non-personne et son nom disparaît des encyclopédies et des annales officielles.

Sur la « route antique », il n'y a jamais de plaque commémorative. Seul demeure le souvenir de la route elle-même sous la forme d'une menace pesant vaguement sur tous et qui se précise dans le cas de Job. S'expose à un petit voyage sur cette route tout individu qui fait preuve de « perversité » aux yeux des manipulateurs de l'opinion publique, et l'on définit bien comme « perversité », dans le cas de Job, le refus de plier, l'indépendance du jugement, la volonté de ne pas céder au terrifiant mimétisme du troupeau.

Loin de se ramener à des accidents fâcheux mais excusables, des « déviations » aisément rectifiables, le culte de la personnalité et les parodies judiciaires suggèrent une retombée dans des formes de socialité directement fondées sur le processus victimaire. La complicité idéologique porte beaucoup de gens à minimiser ce qui se passe et cela aussi fait partie de ce qui se passe. On tient pour assuré que les « déviations » cesseront une fois pour toutes le jour où les « bons » prendront enfin le pouvoir et en chasseront à jamais les « méchants », le jour, en somme, où les « bons » disposeront seuls de l'expulsion purificatrice.

Cette retombée dans un type de socialité qui a sans doute dominé presque toute l'histoire humaine manque totalement d'« authenticité » et nous ne savons pas si, de ce fait, il faut la considérer comme moins redoutable, ou, au contraire, comme plus redoutable encore. Quoi qu'ils fassent désormais, les hommes ne peuvent plus oublier la dimension victimaire de la révélation judéo-chrétienne et la réactivation du bouc émissaire se ressent toujours d'une fabrication maladroite, d'un mensonge visible.

Dans nos univers totalitaires, anciennement christianisés, la part de manipulation consciente est plus forte que dans les univers où la vérité du bouc émissaire n'a jamais pénétré. Le monde contemporain ressuscite la violence primitive sans retrouver le non-savoir qui faisait l'innocence relative de ces univers et les empêchait d'être invivables.

Après s'en être écartées de plus en plus pendant quelques siècles, sans jamais rompre tout à fait avec lui, les sociétés modernes, dès qu'elles cèdent aux tentations totalitaires – et peut-être y cèdent-elles de plus en plus, pour des raisons inaccessibles aux modes de réflexion étroitement politiques et même sociologiques –, se rapprochent à nouveau non exactement du religieux primitif mais de sa désagrégation.

Ce n'est pas un hasard si les textes les plus capables de nous éclairer sur ce qui nous arrive sont les grands textes de l'univers tragique et prophétique, les œuvres les plus inspirées de la décadence sacrificielle du monde antique. Il ne faut pas « prendre les choses au tragique », dit-on, mais peut-être nous retrouvons-nous très précisément dans la tragédie au sens fort.

C'est pourquoi l'antique Livre de Job fait vibrer en nous une corde contemporaine. Plus nous saisissons le fonctionnement victimaire des univers primitifs, plus nous pénétrons la nature des rapports entre les hommes au sein des univers totalitaires. Dans un cas comme dans l'autre l'essentiel dépend d'une seule et même absence que nous ne constatons pas, car c'est l'absence d'une chose qui n'en est pas une et que beaucoup de gens ne voient pas. Beaucoup en découvrent l'existence et l'importance mais trop tard, à partir du moment où elle a cessé d'être, aux conséquences de son absence.

J'entends par là une transcendance sociale assez forte et stable pour se passer d'un recours

perpétuel aux boucs émissaires intérieurs au groupe menacé. La plupart des Occidentaux restent trop protégés par cette transcendance pour concevoir la possibilité de sa perte et le privilège non mérité dont ils jouissent encore.

Est totalitaire toute société où le bouc émissaire réassume son rôle immémorial d'instaurateur et de restaurateur de transcendance, mais dans un climat trop influencé par le savoir biblique et chrétien – le savoir précisément de ce qu'est un bouc émissaire – pour ressusciter vraiment l'illusion des amis de Job et de tous ceux qui croient vivre dans un univers sans défaut. Les amis décrivent naïvement cet univers régi par une justice infaillible, univers sans doute atrocement cruel, mais, sans tomber dans le néo-primitivisme, on peut admettre que l'inébranlable conviction de ceux qui l'habitaient lui conférait une espèce d'innocence et de fraîcheur dont les étouffantes parodies totalitaires sont dépourvues.

L'exigence de perfection absolue pourrait bien être le point commun entre la société des « amis » et les sociétés totalitaires actuelles. Devant des imperfections trop évidentes pour être niées, devant tout ce qui se refuse trop visiblement à fonctionner correctement, la réaction totalitaire n'est jamais d'abord pragmatique mais judiciaire. Pour aboutir à des solutions concrètes, l'état d'esprit le plus fécond consiste à penser qu'il n'y a peut-être pas de « coupable ». Pour apprendre à guérir la peste, il faut d'abord renoncer aux oracles de Laïos, renoncer à la chasse au bouc émissaire. Les univers totalitaires renoncent à ce renoncement. Ils réintègrent à leur insu, au nom du « progrès », l'univers mental admirablement défini par Eliphaz :

Souviens-toi : quel est l'innocent qui a péri ?

Où donc as-tu vu des justes exterminés ?

Je parle d'expérience : ceux qui labourent l'iniquité
et sèment l'affliction les moissonnent.

Sous l'haleine de Dieu ils périssent,

au souffle de sa colère ils sont anéantis. (4, 7-9.)

On comprend sans peine pourquoi les trois amis pensent comme ils le font. Ils ont toujours participé aux affaires dont parle Eliphaz du côté des lyncheurs, du côté de la communauté. Les Justes sont ceux qui ne se font jamais lyncher et qui finissent leur existence aussi bien qu'ils l'ont commencée.

Ceux qui se font lyncher, en règle générale, ne sont pas là pour en parler : cela précisément fait des discours de Job une exception extraordinaire et une abomination pour tout un univers qui ne peut voir dans ses plaintes qu'une subversion impardonnable de l'idée même de justice divine.

Aux yeux des amis, tant qu'il n'y a pas de Job pour troubler le jeu du processus victimaire, tout est forcément pour le mieux dans le meilleur des mondes. La vengeance divine pourchasse toujours les autres ; seuls les méchants, de toute évidence, se font piétiner par la foule. Dans ces conditions, n'est-il pas naturel de penser que le monde est extrêmement bien fait ?

Ceux que le mécanisme du bouc émissaire enveloppe et persuade entièrement vivent dans un monde toujours conforme aux exigences de la Justice. Si, momentanément, ce monde cesse d'être juste, tôt ou tard le processus victimaire interviendra pour le rétablir dans sa perfection. Les amis constatent bien cela dans le cas de Job, comme le narrateur du Psaume 73. Les armées célestes sont parfois un peu lentes à se mettre en route mais, une fois qu'elles s'ébranlent, le compte des malandrins est vite réglé. Toujours, en fin de compte, les bons et les méchants reçoivent du dieu ce qu'ils méritent en ce bas monde. C'est la très puissante idée de la rétribution : aspect essentiel de tout système de représentation mythologique. Il suffit d'y réfléchir un peu pour comprendre qu'elle repose entièrement sur le mécanisme victimaire.

C'est pourquoi la croyance en la rétribution domine le religieux primitif. C'est beaucoup plus qu'une philosophie ou même qu'une théologie. J'entends par primitive toute société structurée par des mécanismes de bouc émissaire encore intacts. La justice transcendante ne fait qu'un avec le processus victimaire que décrit Job, aussi longtemps qu'il n'y a pas de Job pour le troubler en le décrivant. Elle est donc aussi naturelle que surnaturelle, aussi transcendante qu'immanente. Elle est toujours là car elle ne fait qu'un avec l'unanimité mimétique et, tôt ou tard, l'unanimité mimétique se refait contre une victime quelconque.

Sur ce point comme sur tant d'autres, le Livre de Job a une valeur d'enseignement incomparable. Les trois amis ne peuvent pas croire comme ils font en la culpabilité de Job et de tous les boucs émissaires antérieurs sans croire également en une Justice absolue qui triomphe toujours en ce bas monde. Les deux choses n'en font qu'une. Tous ceux que la communauté unanime perçoit comme des coupables se font effectivement punir et tous ceux qui se font punir, ou paraissent se faire punir, simplement peut-être parce qu'un malheur accidentel les a frappés, passent aussitôt pour coupables, deviennent aussi des boucs émissaires. La Justice triomphe forcément.

Le mécanisme émissaire bien huilé suscite un monde absolument « parfait », puisqu'il assure automatiquement l'élimination de tout ce qui passe pour imparfait et fait paraître imparfait, indigne d'exister, tout ce qui se fait violemment éliminer.

Ce monde ne laisse aucune place à l'injustice impunie ou au mal non sanctionné, pas plus qu'au juste malheureux ou à l'innocent persécuté. Eliphaz dit bien cela. Ce cercle est sans défaut : jamais le principe de cette perfection ne découvrira lui-même ce qu'il a de fallacieux. Le mimétisme est trop fort. Job peut s'égosiller jusqu'à la fin des temps sans se faire entendre ni de ses amis ni de personne.

Le principe fondateur ne se laisse pas subvenir. Dès que surgit ce qui pourrait le déraciner et le faire connaître comme illusoire – la voix de Job par exemple se proclamant bouc émissaire –, le mécanisme d'élimination se déclenche, soit sous la forme physique et primitive que Job montre à l'œuvre, soit sous des formes dérivées, adoucies et intellectualisées dont nos mille manières de méconnaître ce que dit Job constituent d'excellents exemples. La fermeture sur soi de tout « système de représentation » relève en dernier ressort du mécanisme émissaire.

La tendance à attribuer les imperfections d'une société à des boucs émissaires du dedans et du dehors reste assurément universelle mais, au lieu de la décourager et de la dénoncer, les sociétés totalitaires l'encouragent et la systématisent. Elles nourrissent de victimes le mythe qu'elles

cherchent à promouvoir, celui de leur propre perfection.

DÉFAILLANCES DE JOB

Chez Job, souvent, on peut observer une tendance à grossir le nombre des persécuteurs et à exagérer leur puissance. Vous souvenez-vous de cette « vile engeance » qui s'accroche « au flanc du ravin » ou dans les « crevasses du rocher » ? Épuisée de privations, elle tient à peine debout. On voit mal ce qu'elle pourrait avoir de commun avec les combattants innombrables envoyés par le tout-puissant pour châtier son ennemi. Nous ne risquons pas de confondre les deux troupes.

Mais sans la moindre transition, le ton change : des forces irrésistibles se lancent à l'assaut ; des hordes innombrables emportent les faibles défenses de Job. L'épopée vengeresse recommence mais les agresseurs n'ont pas changé : Job, lui, a changé de registre. Un instant plus tôt, il décrivait ses ennemis comme « privés de toute vigueur », capables tout au plus de cracher sur lui à une faible distance et nous revoilà soudain en pleine chevauchée des Walkyries, comme si l'un des amis avait la parole.

Je reprends le récit un peu avant la fin du texte cité ci-dessus :

Et maintenant voilà que [ces êtres vils] me chansonnent,
qu'ils font de moi leur fable !

Saisis d'horreur, ils se tiennent à distance,
devant moi, ils crachent sans retenue.

Et parce que [Dieu] a détendu mon arc et m'a terrassé,
ils rejettent le mors de leur bouche.

Leur engeance surgit à ma droite,
me lance des pierres comme projectiles,
fraie vers moi ses chemins sinistres.

Ils me ferment toute issue,
ils attaquent et nul ne les arrête,
ils pénètrent comme par une large brèche
et je suis roulé sous les décombres.

Les terreurs se tournent contre moi,
mon assurance est chassée comme par le vent... (30, 9-15.)

Sans qu'on sache pourquoi, le style de la révélation vraie fait place au grossissement épique. Le changement se produit d'un seul coup, au beau milieu d'une tirade.

Les armées célestes ne sont pas imaginaires. Je l'ai montré tout à l'heure. Elles se confondent avec la communauté dressée contre le bouc émissaire. Les défaillances linguistiques de Job le

confirmation. Ce sont toujours les mêmes adversaires. Sous le rapport du contenu, il n'y a pas de rupture. Ces glissements linguistiques sont de nature à dissiper tous les doutes qu'on pourrait conserver quant à l'identité réelle de ces fameuses armées. Les bourreaux réels et les guerriers surnaturels ne font qu'un.

Dans les textes cités précédemment, l'opposition des discours des amis à ceux de Job était toujours nette. Voici qu'elle se brouille. J'ai privilégié d'abord les textes les plus révélateurs, où le réalisme du bouc émissaire triomphe sans conteste. Il en est d'autres, qui se révèlent bien différents.

Mon interprétation globale se fonde sur le caractère irréductible de l'opposition de la parole des amis à celle, réaliste, de Job. D'un côté, la vision persécutrice de la société, génératrice de mythologie et de rituel, de l'autre celle de Job qui subvertit la première en révélant qu'il est le bouc émissaire, injustement persécuté.

Mais voici Job, maintenant, qui passe en quelque sorte à l'ennemi, et qui mime la férocité des amis dans tous les textes qui le montrent fidèle au dieu des boucs émissaires, au dieu barbare de la tribu.

Tout cela produit une impression de désordre chaotique. Pour les lecteurs séduits par le prologue et qui ne voient pas en Job le bouc émissaire pressé de toutes parts, poursuivi par une accusation qui s'enveloppe du manteau de la divinité, les défaillances verbales de Job contribuent énormément – la chose est claire – à l'incompréhension du livre, à la paralysie remarquable de l'exégèse à travers les âges. Elles renforcent l'autorité du dieu vengeur. Elles rendent l'énigme du texte inextricable. Dès qu'une victime adopte le langage de ses persécuteurs, il devient plus difficile de reconnaître en elle une victime.

Dans certains de ses discours, Job ressemble tellement à ses adversaires que les éditeurs du texte sont dans l'embarras. Ils attribuent à l'un des amis des affirmations qui paraissent invraisemblables dans la bouche du héros.

Les éditeurs ont sans doute raison. Des interpolations ont dû se produire, des manipulations de toute sorte, mais le désordre est trop profond, me semble-t-il, pour une solution seulement philologique. Il pose un problème général d'interprétation. Dans certains cas, c'est certainement Job qui parle ; on ne peut lui substituer aucun de ses amis et pourtant, il parle exactement comme ceux-ci. On croirait entendre Eliphaz, Bildad ou Çophar dans leurs transes vengeresses.

Il ne faut pourtant pas se laisser impressionner ni lâcher le fil de la violence et du sacré. Le mélange des voix, le brouillage des différences, jamais à l'avantage de Job, toujours au profit de la vision communautaire, de la vision totalitaire, loin de compromettre la lecture que je propose, y trouve place sans difficulté.

On dirait que Job, à certains moments, ne peut plus soutenir son propre discours réaliste et révélateur. Ce discours, il est seul à le tenir : la tentation d'y renoncer et de parler comme tous peut devenir irrésistible... De temps à autre, il y succombe. Dans la perspective du procès totalitaire suggérée au chapitre précédent, ces contaminations soudaines peuvent apparaître comme des défaillances du héros, des demi-victoires pour les persécuteurs.

Rien n'est plus facile que de faire avouer tout ce qu'on veut à un suspect, quand on sait comment

s'y prendre. La pression unanime d'un groupe sur un individu solitaire ne peut pas rester sans effet.

Quand Job faiblit, il tend à emprunter à ses adversaires leur langage, et répète après eux tous les stéréotypes des imprécations semi-rituelles destinées aux « hommes pervers ». Rien dans le texte n'annonce ni ne justifie ces aberrations, mais elles n'ont rien pour nous étonner.

Chez un être soumis à autant de violence, la confusion des langues est presque inévitable. Entre la victime et ses bourreaux la contagion mimétique est normale. Les effets de miroir entre Job et les « amis » relèvent de cette force étrange qui fait parfois succomber même les victimes les plus résolues à la puissance fascinatrice de leurs bourreaux.

Certaines formules de Job suggèrent fortement le phénomène psychologique auquel je fais allusion :

Si je pense avoir raison, sa bouche peut me condamner ;

si je m'estime innocent, me déclarer pervers.

Mais suis-je innocent ? Je ne le sais plus moi-même...

(9, 20-22.)

Le harcèlement des amis fait vaciller sous nos yeux ses certitudes les plus fortes et risque de les détruire. C'est son innocence que Job soutient avec le plus de force et voici que même cette dernière conviction vacille.

Nous sommes dans le même domaine que précédemment, antique et moderne simultanément, que Dostoïevski et Franz Kafka ont génialement exploré. Même dans un univers qui ne la reconnaît pas officiellement comme divine, l'unanimité sociale triomphe le plus souvent sans difficulté des résistances individuelles. Ce n'est pas toujours vrai dans le cas de Job, et cela fait de lui une victime exceptionnelle.

Faut-il croire que les forces et les faiblesses de Job sont des effets délibérément voulus, habilement calculés par un auteur capable de suggérer avec subtilité le désarroi de Job, ses incertitudes, la situation intersubjective et spirituelle complexe que j'essaie de décrire ? C'est possible, mais non pas probable.

Plus probablement, me semble-t-il, l'auteur lui-même, face à ses propres amis Eliphaz, Bildad, Çophar, etc., se trouve dans une situation symboliquement analogue à celle qu'il met en scène. Il se révolte, tâtonne vers autre chose que le dieu violent sans maîtriser pleinement son propre projet. Avec Philippe Nemo, je pense qu'il faut adopter cette hypothèse, la plus passionnante. Tout dans les Dialogues la suggère, rien ne peut vraiment la confirmer. Nous ne savons pas où situer exactement l'auteur par rapport à son personnage, à quelle distance, à quelle absence de distance ? Nous ne possédons que ce personnage et c'est de lui que nous devons parler. Rien ne nous interdit, en parlant de lui, de songer à l'auteur inconnu des Dialogues.

Il arrive donc à Job de douter de son innocence :

Si je décide de refouler mes plaintes,
de changer de mine pour faire gai visage,
la crainte s'empare de moi à la pensée de tous mes maux,
car, je le sais, tu ne traites pas ainsi un innocent.

Et si je suis coupable,
à quoi bon me fatiguer en vain ? (9, 27-29.)

Voici un trait caractéristique des victimes soumises à la torture : leur perception présente certaines distorsions, toujours plus ou moins semblables à celles des persécuteurs. Dans la vision que ces derniers ont d'eux-mêmes comme dans celle des victimes, ils deviennent plus formidables qu'ils ne sont en réalité. Il se produit une chose analogue dans le domaine spécifiquement religieux. Loin de repousser l'idée que Dieu lui-même est son ennemi, qu'on cherche à lui imposer, Job l'accepte et même la revendique, dans un esprit de fierté désespérée.

Pour la victime, se croire en butte à l'hostilité personnelle de la divinité est l'expérience la plus terrible, mais qui offre, curieusement, une espèce de compensation dont les bourreaux ne peuvent pas la priver : car la victime reprend leur propre idée. S'ils la contredisent, ils se contredisent eux-mêmes. Pour regagner sur ses persécuteurs une supériorité que ceux-ci ne peuvent pas lui enlever, la victime surenchérit.

L'analogie se retrouve, parfois, chez les individus accusés de sorcellerie. Au lieu de nier vigoureusement leurs pactes avec le diable, ils s'en font une sombre gloire. Luxe qui revient cher aux prévenus, puisqu'il apporte aux persécuteurs tout ce qu'ils réclament. Il légitime l'accusation, parachève l'unanimité violente.

Voici un passage caractéristique :

Ne cesserez-vous pas de me tourmenter,
de m'écraser de vos discours ?
Voilà dix fois que vous m'insultez
et me malmenez sans pudeur.
Même si j'ai fait fausse route
et que je persiste dans mon égarement,
en vérité, quand vous pensez triompher de moi,
prouver ma culpabilité,
sachez que c'est Dieu qui m'opprime
et qui m'enveloppe de son filet.
Si je crie à la violence, pas de réponse ;
si j'en appelle, point de jugement. (19, 2-7.)

Tout en reprochant une fois de plus à ses amis de tout faire pour l'accabler, pour prouver sa culpabilité, Job minimise le rôle de la persécution humaine par rapport à sa contrepartie divine, et celle-ci pourtant se concrétise exclusivement par celle-là. Seule l'attitude des hommes révèle à Job l'hostilité du dieu à son égard.

Notez l'image du filet divin qui emprisonne la victime, fréquente dans les Psaumes où le bouc émissaire a la parole, fréquente aussi dans l'épopée et la tragédie. Avant de tuer Agamemnon, pour le réduire à l'impuissance, Clytemnestre jette sur lui une espèce de filet qui l'enveloppe complètement. Le filet ressemble à l'encercllement de la victime par une troupe en armes. Bien qu'exécuté par la seule Clytemnestre, aidée d'Egiste, le meurtre du roi recèle une dimension collective que le filet symbolise, de même qu'autour des meurtriers la présence permanente de ces tueuses collectives que sont les Erynies.

Cette image fait partie d'un ensemble métaphorique centré sur la chasse, de préférence collective, la chasse aux animaux sauvages qui rappelle la chasse à l'homme. Le filet d'Agamemnon est à l'Orestie ce qu'est celui de Job à toutes les images de pièges, de chasse et de filets dans les discours sur les armées célestes.

C'est toujours ici le dieu de la chasse à l'homme, non le Yahvé prophétique, mais l'Apollon ou le Dionysos tragique. Il ne fait qu'un avec la fièvre persécutrice qui travaille le groupe humain et qui se transmet mimétique-ment de proche en proche. C'est le dieu des amis. Sur le plan religieux, dans la majeure partie des Dialogues, Job ne se distingue guère des gens qui l'entourent :

Oui, Dieu m'a livré à des injustes, entre les mains des méchants il m'a jeté.

Je vivais tranquille quand il m'a secoué,
saisi par la nuque pour me briser.

Il a fait de moi sa cible :

il me cerne de ses traits,

transperce mes reins sans pitié

et répand à terre mon fiel.

Il ouvre en moi brèche sur brèche,

fonce sur moi tel un guerrier. (16, 11-14.)

Une fois de plus on voit transparaître dans ce passage le *tous contre un* de la violence collective. Il s'agit toujours du registre épique/rituel de la chasse au bouc émissaire. Dieu, certes, est unique, et quand il se fait guerrier, le reste, mais ce singulier équivaut à un pluriel car ils sont nombreux, nécessairement, les guerriers qui cernent la victime de leurs traits. Pour parler de la divinité, Job recourt au grand style des armées célestes.

Il dit que Dieu le livre aux hommes injustes, et le jette entre les mains des méchants. En même temps qu'elle affirme le caractère persécuteur des amis, la victime, sans qu'on l'en prie, soutient qu'elle est réellement la victime non des hommes mais du dieu. Comme tous, Job s'imagine que la

haine à son égard ne pourrait s'étendre à l'ensemble du peuple sans l'aiguillon de la divinité.

Un vieil instinct religieux lui interdit de douter du droit des persécuteurs à se réclamer du dieu social. Ce sont des « méchants ». Job doute de leur autorité en tant qu'hommes mais non en tant qu'ils sont mandatés par le dieu, puisque le dieu lui-même l'a livré à ces méchants. Il s'efforce de récuser l'autorité sacrée du lynchage, de dissocier la divinité et les persécuteurs humains, mais le plus souvent n'y parvient pas, et son langage reste conforme au système de la violence et du sacré. Même dans sa bouche, nous trouvons de superbes définitions du divin comme expression transcendante de la violence collective.

Devant la masse formidable de matériaux ici accumulés je me demande comment la critique s'y prend toujours pour ne rien voir, unanimement. En fait, ce qui paraît le plus incompréhensible explique tout. L'unanimité ne peut être que mimétique, l'unanimité de toujours se perpétue dans toutes les lectures successives, religieuses et non religieuses. Je doute fort que la présente tentative réussisse à l'entamer.

Je reprends mon raisonnement. Le Job conformiste reste fidèle à ce qu'il a toujours cru. Il a dit lui-même que sa prodigieuse popularité dans le passé venait directement de la divinité. Il ne peut pas voir dans ses triomphes mondains une preuve de la bienveillance divine sans voir dans le renversement du peuple contre lui une preuve que dieu lui-même le maudit. Il continue de penser comme toute la communauté.

Pour Job, en somme, la voix de la communauté unanime ne fait qu'un avec la voix de dieu lui-même : *vox populi, vox dei*. L'adage latin est l'expression rigoureuse du système émissaire. Il ne faut pas s'étonner de voir Job, de temps à autre, faiblir sur le point même de sa plus grande force : sa protestation d'innocence. Qu'il fût sans faiblesse étonnerait.

Sur le plan religieux, les choses vont si loin que parler de « défaillances », ou de « faiblesses », ne suffit plus. La plupart du temps, Job ne peut pas échapper à cette pensée qui a toujours été la sienne, celle de tous autour de lui.

Le religieux se définit par l'adoption mimétique des gestes et du langage de tous, face au bouc émissaire d'abord, puis face à tout ce qui découle du processus ritualisé; le religieux, c'est la culture elle-même. Par toute une dimension de son être, Job reste enfoncé dans son univers culturel. Elu du peuple, il se prenait forcément pour l'élu de dieu ; il se croit maudit le jour où le peuple le maudit. Est-ce vraiment difficile à comprendre ? Les choses sont-elles si différentes parmi nous ?

C'est dans le domaine religieux que la tradition est la plus forte, la stabilité culturelle la plus grande, l'innovation la plus inconcevable. Même dans ses pires moments, Job ne cède jamais complètement à l'opinion unanimement décidée à voir en lui un coupable ; même dans ses meilleurs moments il ne parvient jamais à se libérer complètement de la théologie féroce qui l'accable.

Le lecteur qui juge de l'affaire par le prologue s'attendrait à voir un Job très endeuillé mais moins angoissé qu'il ne l'est. Pour comprendre cette angoisse, il ne suffit pas de reconnaître en Job un être réellement pourchassé par les hommes, il faut comprendre que le plus souvent il s'imagine poursuivi par dieu lui-même. Il partage suffisamment les préjugés atroces de sa communauté pour que sa terreur en soit très aggravée. Le système religieux l'emprisonne d'une formidable cohérence et, dans une bonne partie des Dialogues, Job ne parvient pas à le désagréger.

La crainte s'empare de moi à la pensée de tous mes maux, car, je le sais, tu ne traites pas ainsi un innocent. (9, 28.)

Dans la majeure partie des Dialogues, le dieu de Job n'est pas le Yahvé biblique. Philippe Nemo le dit fort bien. On serait presque tenté de renvoyer le lecteur à Durkheim si celui-ci n'avait pas fait de son dieu sociologique un fantôme évanescent en le privant de l'essentiel, en l'amputant de tout ce que le mécanisme victimaire lui confère de sauvage, de dément, d'implacable, de contraignant, d'irrésistible.

Toute communauté en état d'ébullition contre un bouc émissaire a toujours interprété son expérience comme l'épiphanie divine par excellence. Et le bouc émissaire lui-même, y compris le bouc émissaire exceptionnel qu'est Job, n'échappe que partiellement à cette interprétation : grand désavantage dans la bataille qu'il mène pour faire reconnaître son innocence. Lui-même le dit. Les arguments des hommes pèsent moins sur lui que l'idée d'une sanction divine derrière les accusations humaines.

Même le parallèle du procès totalitaire ici laisse à désirer. Il nous porterait plutôt à minimiser la puissance de conformisme qui s'exerce sur Job. Dans les sociétés du religieux violent, ce n'est pas une idéologie, si tyrannique soit-elle, qui rassemble les hommes contre le bouc émissaire, mais une puissante expérience du sacré, consolidée par une tradition immémoriale. Cette vision paraît aussi contraignante que de nos jours l'évidence scientifique.

Qu'en est-il de l'audace de Job qui paraissait si grande tout à l'heure : on dirait qu'elle nous a fondu entre les doigts. Et pourtant elle subsiste. En dépit des faiblesses que je viens de rapporter, Job ne cède jamais sur la question de son innocence. Sa défaillance ne dure pas, et jusqu'à la fin, il refusera de s'avouer coupable. Son dernier discours est empreint d'une certitude inébranlable.

Demi-victoire : comme Job est incapable d'attaquer de front la notion du divin qui le détruit, il recourt à l'arme des faibles ; il conteste.

S'il ne peut pas rejeter ce dieu en bloc, il peut en répudier des fragments et des aspects divers, subvertir et miner l'autorité sacrée sur des points particuliers. Puisqu'on le met en posture d'accusé, il met le dieu en accusation. Il s'en prend surtout à la justice divine.

Contre ce dieu social qui lui paraît inadmissible mais qui pour lui reste le seul dieu concevable, Job est acculé à la révolte. Il accuse ce dieu de le livrer « à des injustes », de le jeter « dans les mains des méchants » sans raison aucune, et sans lui laisser la moindre possibilité de se défendre.

Car Lui n'est pas comme moi, un homme : impossible de discuter,
de comparaître ensemble en justice.

Pas d'arbitre entre nous
pour poser la main sur nous deux,
pour écarter de moi ses rigueurs,
chasser l'épouvante de sa terreur !
Je parlerai pourtant sans le craindre,
car je ne suis pas tel [coupable] à mes yeux! (9, 32-35.)

Puisque la vie m'est en dégoût,
je veux donner libre cours à mes plaintes,
épancher l'amertume de mon âme.
Je dirai à Dieu : Ne me condamne pas,
indique-moi pourquoi tu me prends à partie.
Est-ce bien, pour toi, de me faire violence,
d'avilir l'œuvre de tes mains
et de favoriser les desseins des méchants? (10, 1-3.)

Dans ses moments les plus désespérés, Job s'efforce de séduire ses amis et de les enrôler dans une espèce d'alliance contre dieu lui-même. Il s'efforce d'arracher ses amis à la cause divine qu'ils défendent, dit-il, par des arguments mensongers. De toute façon, dieu n'a pas besoin d'eux.

Pensez-vous défendre Dieu par un langage perfide
et sa cause par des propos mensongers ?
Prendre ainsi son parti,
vous faire ses avocats? (13, 7-8.)

On retrouve toujours le même effort pour dissocier ces deux entités inséparables que sont dieu et la communauté ligués contre lui, et toujours le même échec. Comment Job réussirait-il à détacher des individus aussi moutonniers et conventionnels d'une cause qu'il reconnaît à chaque instant, implicitement ou explicitement, pour celle du dieu.

Incapable de mettre en doute l'existence de ce dieu mimétique et victimaire, Job attaque frénétiquement sa prétendue justice. Il constate que le dieu du bouc émissaire est injuste avec lui, l'individu nommé Job, mais il ne se contente pas de parler de son propre cas ; il comprend très bien

qu'en se limitant à lui-même, il ne convainc personne. Il universalise son raisonnement.

Dans un pays livré au pouvoir d'un méchant,
il [dieu] met un voile sur les yeux des juges.
Si ce n'est pas lui, qui donc alors ? (9, 24.)

Au lieu de voir la justice partout dans le monde, comme le fait Eliphaz dans le grand morceau sur la « rétribution » que j'ai cité plus haut, Job voit l'injustice partout. Il inverse le schème du dieu social. Cette inversion s'explique aisément dans le cadre de l'assaut formidable mais parfois simultanément sommaire et confus que mène Job contre le système victimaire dans son ensemble.

Pourquoi les méchants restent-ils en vie,
vieillissent-ils, alors que grandit leur puissance ?
Leur postérité devant eux s'affermit
et leurs rejetons sous leurs yeux s'accroissent.
La paix de leurs maisons n'a rien à craindre,
la verge de Dieu les épargne.
Leur taureau féconde à coup sûr,
leur vache met bas sans avorter.
Ils laissent courir leurs gamins comme des brebis,
leurs enfants bondir comme des cerfs.
Ils chantent avec harpes et tambourins,
se réjouissent au son de la flûte.
Leur vie s'achève dans le bonheur,
ils descendent en paix au shéol. (21, 7-13.)

Job tourne également en dérision le thème de la bonne mort réservée aux seuls justes. Ce thème suit l'idée de la rétribution comme son ombre et rend tout à fait manifeste, il me semble, l'enracinement de celle-ci dans le processus victimaire.

Bien mourir c'est mourir aussi tard que possible, « rassasié de jours », mais surtout mourir entouré de la considération générale, posséder jusqu'au bout l'estime de ses concitoyens, sans laquelle la vie ne dure pas longtemps et, de toute façon, ne vaut pas la peine d'être vécue. Le thème est trop souligné dans beaucoup d'autres textes, bibliques et non bibliques, pour ne pas s'enraciner dans une vague crainte de mal finir. Faire une mauvaise fin, ce n'est pas toujours mourir lynché, sans doute, mais mourir abandonné et méprisé de tous, d'une mort qui ne peut pas être étrangère à

cet abandon et ce mépris.

A l'époque où le peuple l'adorait, Job s'imaginait que cette adoration l'accompagnerait dans la mort et qu'il ne perdrait jamais son prestige. Il le dit en toutes lettres :

Mon éloge résonnait dans toute oreille et je trouvai faveur à tous les yeux

..... Et je disais : « Je mourrai dans ma fierté

..... Mon prestige gardera sa fraîcheur et dans ma main mon arc reprendra force. » (29, 19-20.)

Bien mourir, pour un chef du peuple, c'est mourir autrement qu'en qualité de bouc émissaire : vénéré jusque dans la mort. Pour les puissants de ce monde, pour les hommes vers qui converge le mimétisme envieux de mille rivaux, le thème du prestige intact et de l'assistance nombreuse aux funérailles a trop d'importance pour ne pas suggérer la crainte de finir en « homme pervers ».

Job s'est cru destiné à bien mourir; il a cru en la rétribution aussi longtemps qu'il a cru en la fidélité de ses admirateurs, mais désormais il n'y croit plus. On ne peut pas s'étonner de voir un Job répudié par son peuple combattre l'idée d'une équivalence entre la faveur populaire et le mérite réel d'un individu. D'après le nouveau Job, le Méchant bénéficie des avantages réservés automatiquement au Juste par un système victimaire encore intact :

Mais qui donc lui reproche en face sa conduite [au méchant]

et lui rend ce qu'il a fait ?

Il est emporté au cimetière,

où l'on veille sur son tertre.

Les mottes du ravin lui sont douces

et, derrière lui, toute la population défile. (21, 31-33.)

Dans ce monde renversé, les Méchants finissent bien et les Justes, mal. Ce genre de discours ne rencontre aucun écho auprès des « amis », bien entendu. Ils tiennent la preuve que Job se trompe, preuve irréfutable : la victime est Job.

Comme les trois amis sont toujours d'accord avec la foule, le verdict de la foule, pour eux, fait la justice ou l'injustice des individus. Jamais donc ils n'ont vu et jamais ne verront de Méchant qui fasse une bonne mort ou de Juste qui en fasse une mauvaise. Tout est toujours parfait, je le répète, pour une humanité mystifiée par les éruptions périodiques de sa propre violence unanime...

Le mal ne révèle son caractère intraitable en ce monde qu'à partir du moment où le mécanisme victimaire est contesté, ébranlé. Ma lecture est donc compatible avec celle de Philippe Nemo que je souhaiterais seulement un peu plus attentive à la responsabilité des hommes dans les souffrances de l'idole répudiée.

MON DÉFENSEUR EST VIVANT

Nous ne voyons rien encore qui répercute sur le plan religieux la révolte audacieuse du bouc émissaire. Dans tous les passages déjà cités, la religion de Job reste prisonnière du mimétisme victimaire. Dieu ne cesse pas d'être pour Job ce qu'il est pour tout le monde autour de lui, la machine enregistreuse des unanimités violentes.

S'il n'y avait rien d'autre, il faudrait conclure que l'audace de Job reste purement « existentielle », sans efficacité proprement religieuse. Mais il y a deux exceptions à la règle qui s'ébauche. Deux grands textes échappent au conformisme que nous venons de constater.

Dieu soudain se montre attentif aux clameurs de Job. Auprès de Lui se tient un témoin à décharge, un défenseur du Juste injustement traité. Peut-être est-ce Job lui-même, la clameur même de Job qui monte jusqu'à Dieu. Les accusateurs, les Satans, ne sont plus les seuls à se faire entendre. Dieu prête l'oreille à la victime :

Dès maintenant, j'ai dans les cieux un témoin,

là-haut se tient mon défenseur.

Ma clameur est mon avocat auprès de Dieu,

tandis que devant lui coulent mes larmes.

Qu'elle plaide la cause d'un homme aux prises avec Dieu,

comme un mortel défend son semblable. (16, 19-21.)

Ces vers ne reflètent plus ni la soumission mimétique au dieu de violence, ni son contraire, la révolte qui perpétue l'empire de ce dieu. Le désespoir pour une fois fait place à l'espoir. Cela n'arriverait pas si la conception même de Dieu ne s'était pas modifiée.

Pour des observateurs pénétrés de valeurs bibliques comme nous le sommes, ce qui se passe ici paraît si banal qu'on en saisit difficilement la nouveauté. Si j'ai tant insisté sur la présence obsédante du dieu persécuteur partout dans les Dialogues, même dans les discours de Job, c'est pour faire ressortir cette nouveauté, rendre palpable la volte-face religieuse qui s'effectue dans les quelques mots que je viens de citer.

De la part d'une victime universellement rejetée, cette volte-face ne nous étonne pas. Privée de tout appui du côté des hommes, la victime se tourne vers Dieu; elle embrasse l'idée d'un Dieu des victimes. Elle ne laisse pas ses persécuteurs monopoliser l'idée de Dieu. Nous vivons dans un univers où rien n'est plus facile, plus naturel que cette appropriation de Dieu par la victime.

Dans notre univers, face à l'opinion publique, la position la plus avantageuse est presque toujours celle de la victime et tout le monde s'efforce de l'occuper, souvent sans justification réelle. Mais cette possibilité dont nous usons et abusons tous, nous la devons à la Bible. Les textes que nous

lisons ont puissamment contribué à l'engendrer.

Ceux-là mêmes reflètent un univers tout différent, celui du sacré violent qui maintient son emprise sur la plus grande partie des Dialogues, y compris certains propos de Job. La solennité des passages où cette emprise se desserre suggère une conscience aiguë chez l'auteur d'énoncer des choses inouïes.

La communauté unanime se croit justicière sans preuve ni enquête : son propre vertige sanglant se donne comme envahissement divin. De cette communion nul n'est exclu, on l'a vu, pas même la victime pourvu qu'elle en justifie la violence et qu'elle ne joue pas les trouble-fête. Mais une victime qui se défend jusqu'au bout, une victime qui empêche cette communion et contrecarre la divinité paraît inconcevable. Comment peut-elle simultanément se réclamer de la divinité ?

Job ne va pas jusqu'à répudier le dieu des persécuteurs. Mais il installe auprès de lui non pas l'accusateur, le Satan, que ce dieu est déjà par définition, mais son opposé, un représentant des accusés, un avocat de la défense. Ce dieu ne devient pas pour autant celui des victimes exclusivement – c'est encore impensable – mais il n'est déjà plus le dieu des seuls accusateurs, des seuls persécuteurs. Le texte de la traduction œcuménique (TOB) rend cette dualité visible, il me semble, en suggérant une véritable opposition au sein du divin :

Dès maintenant j'ai dans les cieux un témoin
je possède en haut lieu un garant.
Mes amis se moquent de moi,
mais c'est vers Dieu que pleurent mes yeux.
Lui (Dieu), qu'il défende l'homme contre Dieu,
comme un humain intervient pour un autre.

Ce premier texte laisse le dieu des persécuteurs et le Dieu des victimes en présence l'un de l'autre. Mais un second texte pousse plus avant le mouvement qui me semble interrompu à mi-chemin dans le premier. Les deux aspects de la divinité double ne peuvent pas s'équilibrer ni se stabiliser. Ils sont incomparables et incompatibles. Trois chapitres plus loin, le mouvement reprend et Job fait un pas de plus en direction de l'impensable : un Dieu des victimes :

Je sais, moi, que mon Défenseur est vivant,
que Lui, le dernier, se lèvera sur la terre.
Après mon éveil, il me dressera près de lui
et de ma chair, je verrai Dieu.
Celui que je verrai sera pour moi,
celui que mes yeux regarderont ne sera pas un étranger.

(19, 25-27.)

Cette fois, Dieu est franchement du parti de Job : Il intervient en faveur de la victime, mais après la mort de Job seulement, peut-être après la mort de tous les hommes, pour faire droit à celui qui fut injustement condamné. A la fin des temps, semble-t-il, entre Dieu et le Juste maltraité un rapport vivant s'établira. Job sera chez lui auprès de Dieu, justifié et consolé de son malheur.

Ces deux passages constituent le sommet des Dialogues. La révélation de la victime qui proclame son innocence leur sert forcément de soubassement car, pour concevoir un Dieu des victimes, il faut ébranler les certitudes mimétiques du mécanisme victimaire. Mais ceci demeure implicite. On ne trouve rien, ailleurs dans les Dialogues, ni, a fortiori, dans le reste du livre qui s'élève à la hauteur de ces deux textes.

Le dieu qui finalement rompt le silence et répond à Job « du sein de la tempête » ne fait pas la moindre allusion aux questions posées par ces deux passages ou par les protestations d'innocence de Job. Il semble ne pas comprendre que celui-ci est la victime de sa communauté, ou peut-être fait-il semblant. Job, pour lui, est un individu qui fait de la contestation métaphysique sans raison valable. Par ce discours, il court-circuite toute la problématique du bouc émissaire. Ce dieu pose le problème de la façon trompeuse qui a toujours prévalu depuis : il escamote tout ce qui a trait aux rapports de Job à sa communauté – meilleure façon de neutraliser la force subversive du discours de Job. Les paroles demeurent mais leur sens devient inaccessible ou presque. C'est beaucoup plus efficace que de réduire Job au silence par une violence physique, trop visible.

Pour échapper au redoutable guêpier des rapports humains, ce dieu se réfugie dans la nature. Il fait à Job une longue conférence sur ce qu'on appelait jadis l'histoire naturelle. Un peu d'astronomie, un peu de météorologie, beaucoup de zoologie. Ce dieu adore les animaux. Il disserte intarissablement sur l'ibis, le coq, le lion, l'onagre, le bœuf sauvage, l'autruche, le cheval, le faucon, et finalement sur Béhémoth et Léviathan. Ces deux derniers sont les grandes vedettes de cette ménagerie. Ils ressemblent fort à un crocodile et à un hippopotame, légèrement retouchés par l'inspiration mythologique.

La poésie de ce bestiaire ne doit pas nous dissimuler qu'il constitue l'étalage d'une puissance irrésistible. Ce dieu montre sa force pour ne pas avoir à s'en servir. Ce n'est plus le dieu des amis, certes, qui exerçait sa terreur ouvertement contre les boucs émissaires. Il ne brandit plus les armées célestes contre le rebelle.

Il recourt à la ruse et obtient gain de cause : voici Job enfin docile et silencieux, plein d'admiration terrifiée pour l'autruche et le Léviathan. Chacun des animaux y va de son tour de piste et le bouc émissaire se déclare libéré de ses angoisses. Il est difficile de prendre cette farce au sérieux. Tous les interprètes la critiquent et pourtant elle joue son rôle dans l'étouffement du texte des Dialogues.

Après l'échec des trois, puis d'Elihu, le dieu des animaux n'est qu'un renfort supplémentaire pour une nouvelle mouture du bouc émissaire. La persécution ne s'exerce plus contre Job lui-même, mais sur les révélations précédentes que le tour de passe-passe de ce dieu fait paraître insignifiantes et scolaires. Les discours de Job se métamorphosent en cet attrape-nigaud de la question du Mal sur laquelle l'exégèse universelle reste fixée depuis des millénaires.

Au niveau textuel, l'opération manquée au niveau de la violence réelle réussit totalement. Sur le plan religieux, ce dieu n'est qu'une variante moins ouvertement féroce du dieu qui l'a précédé. Puisqu'il ne révèle pas le mécanisme victimaire, il reste fondé sur lui.

Cette espèce de montreur d'ours qui se fait passer pour Dieu n'a rien à voir avec le Défenseur invoqué. Le Job qui remercie obséquieusement ce charlatan n'a rien à voir avec celui des Dialogues. Il est difficile de voir ici la suite légitime des Dialogues et de se déclarer entièrement satisfait de la satisfaction de Job.

De même que le prologue et la conclusion, les discours de ce dieu n'ont d'autre but que d'escamoter l'essentiel, rendre les Dialogues illisibles et transformer le Livre de Job en l'anecdote burlesque que tout le monde récite mécaniquement.

Le dieu des derniers discours reste le dieu des persécuteurs mais de façon moins visible, plus hypocrite que le général en chef des armées célestes. Il cache habilement son jeu, d'autant plus habilement qu'il n'y entend plus rien lui-même.

A la place des armées célestes, seuls demeurent Béhémoth et Léviathan. Seul le goût de ce dieu pour la force monstrueuse suggère encore indirectement ce que montrait trop naïvement le supplice de la victime unique encerclée par les combattants divins.

Les discours de ce dieu sont aussi étrangers à la vraie grandeur de Job que le prologue et la conclusion. Ce que ni les trois amis, ni le quatrième n'avaient pu obtenir de Job, ce recyclage du dieu persécuteur en dieu écologique et providentiel le réussit. Job accepte de dire tout et n'importe quoi Or ne peut certainement pas imputer ceci à l'auteur des Dialogues.

Toutes les additions aux Dialogues sont des violences faites au texte originel, des persécutions victorieuses en ce sens qu'elles ont réussi jusqu'à nos jours à neutraliser la révélation du bouc émissaire. Tout ce qui n'est pas Job dans le Livre de Job, sans oublier, cercle vengeur autour des Dialogues, l'immense renfort des exégèses, s'efforce de maquiller le message essentiel, de le falsifier ou, mieux encore, de l'enterrer à nouveau, de le supprimer entièrement.

Toutes les additions au Livre de Job et ces additions aux additions que constitue l'interprétation proliférante (presque exclusivement tournée vers ce qui, déjà, l'annonce et lui ressemble, le prologue, Elihu, les discours de Dieu, l'épilogue) offrent l'équivalent textuel des armées « célestes », acharnées sur la victime unique. Le bouc émissaire ici parle par la voix de Job ; c'est elle qu'il importe d'étouffer : toujours par ce même effort pour rendre efficace enfin le mécanisme dont Job empêchait le fonctionnement...

Ces additions méritent tout le mal qu'on peut dire d'elles. Mais aussi quelques louanges. Elles font comme un cordon sanitaire autour des Dialogues, une espèce de ceinture de flanelle que la postérité n'a jamais cessé d'enrouler autour du prodigieux écrit, et le résultat n'est pas seulement négatif.

La virulence de Job n'a jamais affecté les cultures touchées par la Bible autant qu'elle aurait pu le faire mais, derrière l'espèce de gangue qui l'abrite et qui la protège de nous autant qu'elle nous protège du vrai Job, cette virulence s'est maintenue intacte.

En dissimulant la puissance subversive de Job, les additions mystificatrices ont rendu le texte assimilable pour la piété moyenne et empêché du même coup qu'il ne soit rejeté avec horreur ou si complètement censuré, altéré et mutilé que sa signification ne serait plus récupérable. En les protégeant d'un contact trop rude avec un monde hostile, en servant de *shock-absorber* si l'on peut dire, les additions et les commentaires falsificateurs ont favorisé la préservation de textes que personne ne lit jamais car ils n'ont aucun sens dans le contexte qu'on leur a donné. Si leur portée subversive avait été plus visible, peut-être ne seraient-ils jamais parvenus jusqu'à nous.

Ces additions et ces commentaires ont pour mérite de ne pas vouloir la censure totale des Dialogues ; leurs auteurs désirent adapter le texte à leurs possibilités d'assimilation. Ils rendent Job acceptable aux diverses orthodoxies. Ils devinent en lui un génie qui les dépasse, et les manipulations, peut-être les mutilations sacrificielles qu'ils y ont pratiquées sont d'une portée limitée. Ils ne veulent pas effacer le nom de Job, mais modérer sa force redoutable. Ils ressemblent à ces insectes qui paralysent leur victime mais se gardent de la tuer afin de conserver intacte une substance qui plus tard, beaucoup plus tard, fournira une nourriture exquise à leur progéniture.

L'épilogue noie le bouc émissaire dans les revanches puérides d'une *success story* hollywoodienne. Il ne vaut pas plus cher que le prologue et pourtant contient une phrase remarquable. Après avoir parlé aux trois amis avec sévérité, dieu ajoute qu'eu égard aux mérites de Job il ne leur tiendra pas rigueur ni ne leur infligera sa disgrâce « pour n'avoir pas, comme mon serviteur Job, bien parlé de moi ». (42, 8.)

Seul Job a bien parlé de Dieu, en le couvrant d'insultes en apparence, en dénonçant son injustice et sa cruauté. Les amis, par contre, qui n'ont jamais cessé de parler en sa faveur, ont mal parlé de lui. Il faut lire dans cette phrase un jugement profond sur les Dialogues dans leur ensemble. Cet épilogue a raison, bien entendu, mais il est si timide et mystificateur par ailleurs que l'on s'étonne ici de son audace.

Le seul dieu que Job attaque est celui des lyncheurs. La conclusion ne voit pas cette distinction essentielle ; elle contribue de son mieux à la rendre invisible, mais, dans ce jugement, on dirait qu'elle la pressent.

Bien qu'elle contribue à défigurer un texte dont le génie l'inquiète, cette conclusion ne méconnaît pas tout à fait ce génie ; elle lui rend hommage. Elle ne comprend pas ce qui oppose Job à ses amis ; elle ne voit pas l'abîme entre le dieu des bourreaux et le Dieu des victimes. Elle ne peut pas conclure, comme nous le faisons, que seul le premier subit les attaques de Job. Elle n'en devine pas moins que les révoltes de Job se situent dans le droit-fil de l'inspiration biblique.

A la différence de Claudel, qui reprochait à Job ses blasphèmes, cette conclusion préfère les errances de Job au conformisme des amis. Il y a là un bouillonnement spirituel dont elle ne veut pas se couper entièrement. A défaut de puissance exégétique et d'intuition mystique positives, cette conclusion a du flair. Dans ce flair-là, je pense, il faut reconnaître ce qu'on appelle le *sens* de l'orthodoxie.

LA RANÇON SANGLANTE DE L'ÉGAREMENT DE LA CITÉ

Le dieu des persécuteurs a sa logique, le Dieu des victimes doit avoir la sienne. S'il était conçu avec rigueur, que dirait-il aux hommes, comment se comporterait-il avec eux? Essayons de développer la logique de ce Dieu.

Certainement ce Dieu désirerait mettre fin à la religion de la violence, à la persécution des innocents. Comment s'y prendrait-il ?

On pense d'abord, sans réfléchir, que ce Dieu, dans sa toute-puissance, userait de ses pouvoirs divins pour empêcher la violence et l'injustice. Si, par hasard, la violence et l'injustice se produisaient quand même, il y mettrait fin, il remettrait toutes choses en leur état antérieur. Ce Dieu des victimes ferait droit, en somme, aux justes revendications de Job. Au lieu de mobiliser ses armées contre le bouc émissaire, il se mobiliserait contre les persécuteurs.

La mythologie présente des interventions qui paraissent correspondre à ce schéma. Voyez Zeus, par exemple, intervenir en faveur du petit Dionysos, dans une « affaire Job » à l'échelle titanesque. Tous ensemble, les Titans massacrent et dévorent l'enfant mais ils reçoivent leur juste châtement : Zeus les foudroie et ressuscite l'innocent. Faut-il voir en Zeus le Dieu des victimes ? Certainement pas. Comme tous les dieux grecs, Zeus est un dieu de vengeance et de violence.

Pour une fois, dira-t-on, l'innocent est vengé et le méchant puni, alors que dans le Livre de Job c'est l'inverse. Mais à cette vengeance que peut bien gagner l'innocent? Et dans le cas de Job, qui peut dire où se trouve la justice? En quoi la cause de Job, si elle triomphait par la violence, différerait-elle de la justice d'Eliphaz ou d'Elihu ? Quels persécuteurs ne se prennent pas pour des vengeurs immaculés de victimes innocentes? Pour que la vengeance de Dieu et celle des hommes se confondent absolument, un peu de mimétisme suffit. C'est toujours Dieu qui :

... brise les grands sans enquête

et en met d'autres à leur place.

C'est qu'il connaît leurs œuvres! (Job, 34, 24-25.)

Le dieu qui vengerait Job de tous les jaloux et le remettrait sur le trône ne se distinguerait pas de celui qui détruit les « hommes pervers » ou du Zeus qui foudroie les Titans. La justice que nous réclamons en faveur de Job ne peut guère différer de celle que célèbrent les Eliphaz et les Elihu quand ils comptabilisent Job avec les « hommes pervers ». Pour peu que le mimétisme de groupe s'en mêle, invariablement, les « bons » l'emportent et les « méchants » sont punis.

Mais alors, où chercher le vrai Dieu des victimes ? Où chercher le Dieu qui mettrait fin à ces

horreurs? Parmi les candidats possibles, il faut certainement mentionner l'Athéna des *Euménides*. On m'a justement reproché son absence dans *la Violence et le Sacré*.

Dans les *Euménides* d'Eschyle, la loi de Lynch est au cœur du drame comme dans les Dialogues. C'est d'elle qu'il faut se débarrasser. Entreprise difficile car, chez les Grecs comme partout, le meurtre collectif produit les valeurs religieuses.

Les Erynies ne symbolisent nullement le seul « remords » ou des phénomènes obsédants sans répondants externes, interprétables psychanalytiquement. Elles signifient ce que la tragédie elle-même dit sans équivoque possible et ce qu'Eschyle confirme dans le texte qui suit, la vengeance plus collective et sociale qu'individuelle, même quand elle est l'œuvre d'un seul individu. Oreste, par exemple, agit au nom de la cité, tout entière révoltée contre Egisthe et Clytemnestre, qui ne sont que le pouvoir d'un moment, les idoles d'un instant. Voici une fois de plus la « route antique des hommes pervers », le processus décrit dans Job, toujours manqué par les psychologues et, plus paradoxalement, par les sociologues, et plus paradoxalement encore par les hellénistes, les spécialistes d'Eschyle.

Les Erynies représentent très explicitement le meurtre collectif et pour qu'il disparaisse il faut qu'elles l'abjurent solennellement. Cette abjuration les transforme pour toujours en Euménides, douces et fécondes. Athéna se charge de l'obtenir. Sans l'aveu des puissances religieuses directement associées à la violence fondatrice, toute modification du système resterait illusoire. Le changement ne serait qu'apparent.

Voici la promesse des Erynies :

Je fais vœu qu'en cette ville
jamais ne gronde, insatiable
de malheurs, la sédition
ni qu'une poussière abreuvée du sang noir
des citoyens n'exige,
dans sa colère, la sanglante rançon
de l'égarement de la cité.
Qu'on s'échange des joies
dans un commun amour
et qu'on haïsse d'une seule âme :
c'est un grand remède chez les humains.

(Trad. Jean Grosjean, Pléiade, p. 409.)

Ce texte est un document majeur sur la violence fondatrice. Ce que traduit ici *sédition* désigne l'événement auquel les amis de Job font sans cesse allusion, celui qu'ils brandissent sur sa tête comme une menace sans le nommer autrement que par des « euphémismes » tels que « le Dévastateur » ou « la route antique des hommes pervers ». Il s'agit de l'intensification de la crise

mimétique, de toute l'agitation populaire qui conduit au mécanisme victimaire, de tous les désordres et de toutes les violences préparatoires au paroxysme du bouc émissaire. Ce dernier fait l'objet d'une définition précise : « la rançon sanglante de l'égarement de la cité ».

Tout ici mérite une attention extrême, mais surtout les deux derniers vers, proprement stupéfiants. De toute évidence, le poète songe au péril de désintégration que va peut-être courir une cité débarrassée des modalités sauvages de la violence collective. Cette cité serait-elle privée du même coup de ce grand *remède* que constitue la haine unanime ? Ne risque-t-elle pas de se décomposer ?

Eschyle a parfaitement conscience, on le voit, de ce qu'apporte la violence collective à la cité des hommes, et sous ses formes primordiales qui vont du cannibalisme d'Atrée et de Thyeste au matricide d'Oreste – tout ce dont il est question dans les trois tragédies de l'Orestie – et sous ses formes dérivées auxquelles il faut désormais la limiter.

Pour rassurer son public, ou se rassurer lui-même, Eschyle soutient que la haine ne va ni disparaître ni perdre son pouvoir de se rendre unanime après qu'elle aura cessé de se cristalliser sous la forme primitive symbolisée par les Erynies.

Le principe de ce monde peut se perpétuer, en somme, sous d'autres formes que les plus horribles, la *sédition* interne et sa « rançon sanglante ». Il n'y a donc pas d'obstacle sérieux à l'élimination de tout cela.

Les formes horribles font de plus en plus scandale dans une *polis* bien policée et de toute façon leur fécondité est épuisée. Toutes les tentatives pour mettre fin à la vengeance ont échoué. Les meurtres succèdent aux meurtres d'une tragédie à l'autre sans jamais amener la moindre paix. C'est bien cette crise qui contraint la violence à se métamorphoser, à se perpétuer sous des formes moins sauvages, plus adaptées aux circonstances historiques, dans un univers renouvelé par des formes judiciaires plus efficaces.

Eschyle reconnaît implicitement le rôle fondateur du meurtre mythologique puisque celui-ci reste obscurément présent dans les formes « civilisées » qui doivent se substituer au type de meurtre dont l'Orestie contient d'assez formidables exemples.

S'il n'y avait pas cette continuité, il ne reviendrait pas aux Erynies de définir cet univers nouveau qui fera la place plus grande à la joie et à l'amour mais qui n'éliminera pas leur contrepartie, la haine.

Cet univers nouveau saura bien s'arranger pour refaire, de cette haine, une force d'unité, le *grand remède*, identique et néanmoins tout autre que la force terrible de division qu'elle constitue *aussi longtemps qu'elle n'est pas unanime*. Eschyle appréhende l'importance cruciale de l'unanimité.

Tout ce que la définition du mécanisme, deux vers plus haut, ne faisait qu'insinuer, les deux derniers vers le rendent tout à fait explicite : la sanglante rançon met fin à l'égarement de la cité. Elle rachète en ceci qu'en rendant la haine unanime, en fournissant aux hommes le moyen de haïr d'une seule âme, elle leur apporte le *grand remède* pour la vie commune. Voilà la *catharsis* d'Aristote sous sa forme originelle. Il s'agit maintenant de passer aux formes dérivées dont la tragédie, de toute évidence, fait partie. Ceci primitivement donne au poète tragique l'autorité de

parler comme il le fait.

On ne peut pas exprimer plus magistralement que ne le fait Eschyle la thèse de la violence fondatrice et de ses formes dérivées. Toute l'opération de l'origine culturelle est aussi manifeste ici que dans les Dialogues de Job. Sur les aspects de cette opération, la fonction sociale et religieuse de la haine unanime, par exemple, ces deux grandes œuvres, la grecque et la biblique, disent la même chose. Souvenez-vous de la tirade de Job sur le « Tophet public ». La convergence de ces deux témoignages donne à réfléchir.

On ne peut pas reprocher à Eschyle de se faire sur ses contemporains les illusions de nos rationalistes. Que les Athéniens soient sans inquiétude. Ils peuvent renoncer sans arrière-pensée aux reliques barbares du passé. Ils ne manqueront pas de trouver d'autres objets pour la haine unanime. Peut-être Eschyle songe-t-il ici à la guerre étrangère.

En devenant pour toujours les Euménides, qu'en vérité elles devenaient déjà dans le passé, après chaque rançon sanglante « réussie » et par la grâce de l'unanimité, les Erynies ne cessent pas de symboliser l'esprit de la haine et de la vengeance collectives. Il y aura plus de joie et d'amour, et voilà le changement. Il y aura toujours de la haine collective, et voici la continuité :

Qu'on s'échange des joies
dans un commun amour
et qu'on haïsse d'une seule âme :
c'est un grand remède chez les humains.

Nulle part dans la Bible vous ne trouverez l'idée que la cité des hommes doit s'accommoder de la violence fondatrice, lui faire sa place, sous prétexte que « c'est un grand remède chez les humains ». Dans un mouvement qu'il faut bien qualifier de prétotalitaire, en un sens applicable, il me semble, à certains dialogues de Platon, Eschyle se fait le *berger* de cette violence. C'est aussi le sens profond et violent de Heidegger quand il parle du *berger de l'être*. Celui-ci, je ne sais pourquoi, m'a toujours fait songer au loup déguisé de la fable. Sous la fourrure immaculée de l'agneau sacrificiel, une patte noire se devine.

L'âme unique de la haine : cela veut dire la haine que tous les citoyens éprouvent simultanément mais aussi et surtout la haine qu'ils éprouvent pour un seul et même individu ou groupe d'individus. Eschyle ne le dit pas clairement.

Tout ce que dit Eschyle suppose la sélection d'un bouc émissaire, et même d'un bouc émissaire arbitraire, mais ni son œuvre ni les Grecs en général ne mentionnent directement celui-ci. On ne peut pas se passer d'un bouc émissaire pour faire fonctionner le système, cependant il n'est jamais question de lui en tant que tel, mais seulement du système fondé sur lui.

Seule la Bible mentionne la victime en tant que victime. Il n'est même question que de cela. Nos

écoles d'interprétation ne s'intéressent pas à cette différence, non plus que la plupart des exégètes religieux. La clameur de Job, la clameur incessante des victimes, cela peut-être rend la Bible insupportable à bien des gens, peut-être à tous les hommes sans exception.

Seul Nietzsche, paradoxalement, prête attention à la voix de ces victimes. Mais il ne le fait que pour les accabler davantage, et les accuser de « ressentiment ».

La vengeance intériorisée, la vengeance « rentrée » des mauvais chrétiens est un mal terrible assurément, mais il faut être l'enfant gâté de la Bible et de l'hellénisme au sens d'Eschyle, il faut avoir vraiment oublié le goût du sang noir dans la poussière pour chercher dans le retour à la vengeance réelle, comme le fait Nietzsche, sciemment ou inconsciemment, le nouveau *grand remède* contre le ressentiment. Nietzsche invertit follement Eschyle. Nietzsche est vraiment fou mais personne ne s'en aperçoit dans un monde qui fait tout pour rattraper sa folie.

La confrontation de Job et d'Eschyle nous amène aux mêmes conclusions que celle de Job et de Sophocle : la même perspicacité au sujet de la violence fondatrice, mais, chez les Grecs, la communauté l'emporte toujours, et jamais la victime individuelle.

Les deux grandes percées de Job en direction du Dieu des victimes n'ont pas d'équivalent chez les Grecs. Elles sont isolées, je l'ai dit, dans le Livre de Job lui-même. Tout ce qui les entoure conspire à réduire leur portée. Le dieu qui est censé répondre à Job à la fin du livre représente une espèce de retraite stratégique dans le goût des Euménides, un nouvel effort pour rétablir un système sacrificiel que Job a discrédité et qui ne peut pas se rétablir sous la forme du lynchage dans le style d'Eliphaz. Ce n'est pas le Dieu des victimes qui répondrait à la persécution en faisant du bouc émissaire un richissime éleveur de bétail.

La conclusion du Livre de Job flatte en nous un désir de revanche qui s' imagine moralement supérieur parce qu'il championne un bouc émissaire manqué, mais ce n'est jamais qu'une version adoucie et inversée des armées célestes. Il ne suffit pas de célébrer les victimes, de gémir bruyamment sur elles, comme nous savons si bien le faire tout en nous proclamant « nietzschéens », pour se débarrasser du système d'action et de représentation fondé sur le bouc émissaire. C'est au contraire par le jeu infini des substitutions, des atténuations et des transfigurations subtiles et des inversions retorses que le système émissaire réussit à se maintenir jusqu'à nous et aujourd'hui encore à dominer notre pensée, tout en nous faisant croire qu'il n'existe pas.

Le dieu de Béhémoth et de Léviathan se fait passer pour le Dieu de cette victime innocente qu'est Job ; mais il reste le dieu des persécuteurs, le dieu des Eliphaz modernisés, c'est-à-dire le dieu d'un peu tout le monde, exactement comme les Euménides restent les déesses de la vengeance après s'être recyclées dans la civilisation. Il ne faut ni surestimer ce progrès comme on l'a fait jadis, à la suite d'Eschyle, ni le sous-estimer comme le fait souvent à la traîne de Nietzsche l'intelligentsia contemporaine.

Nous n'avons rencontré nulle part encore le Dieu des victimes auquel aspire Job. La vraie grandeur de Job, comme celle des Psaumes, c'est qu'à côté de l'aspiration à la vengeance qui n'a pas disparu, il existe dans ces textes une aspiration au Dieu des victimes. Job amorce quelque chose qui reste inachevé.

Peut-être cette expression, le Dieu des victimes, n'est-elle qu'un leurre. Que peut donc signifier le Dieu des victimes, le Dieu des faibles et des opprimés ? Au terme de notre enquête sur Job, nous voyons les difficultés extraordinaires qu'implique cette notion.

LE DIEU DES VICTIMES

Il existe un candidat explicite au rôle de Dieu des victimes, le Dieu des Evangiles. Le Père envoie son Fils dans le monde pour défendre les victimes, les pauvres, les déshérités. Dans l'Evangile de Jean, Jésus nomme l'Esprit de Dieu et se nomme lui-même un Paraclet. Le mot signifie l'avocat de la défense dans un tribunal. Il faut le rapprocher du mot que la Bible de Jérusalem traduit par « défenseur » dans le dernier texte de Job que j'ai mentionné, l'hébreu « *goel* », un terme de droit qui signifie une chose analogue.

Jésus est systématiquement présenté comme le Défenseur des victimes. Il affirme que nous ne pouvons pas venir en aide à la moindre d'entre elles sans lui venir en aide, à lui, Jésus. Nous ne pouvons pas refuser cette aide sans la lui refuser.

Le Dieu des Evangiles est-il le Dieu des victimes ? Le fait que ce titre soit revendiqué ne signifie pas qu'il soit mérité. Il convient d'examiner si les Evangiles développent vraiment la logique jusqu'ici introuvable de ce Dieu.

Un Dieu des victimes, on l'a vu, ne peut pas imposer sa volonté aux hommes sans cesser d'être lui-même. Il lui faudrait recourir à une violence plus violente que celle des méchants. Il redeviendrait ainsi le dieu des persécuteurs, à supposer qu'il ait jamais cessé de l'être. Le vrai Dieu des victimes, tous les persécuteurs croient le connaître : ils confondent avec Lui leur divinité persécutrice.

S'il est un Dieu des victimes, nous ne pouvons pas compter sur lui pour faire régner parmi nous un état de choses tel que les hommes se mettent d'accord pour le dire juste. Ou alors, l'accord des hommes se fonde sur de mauvaises raisons. Même pacifique, aussi pacifique que possible, leur entente est mêlée de mimétisme. Même juste, aussi juste que possible, leur injustice est mêlée de vengeance, c'est-à-dire de mimétisme une fois de plus.

Lorsque Job montre que la justice ne règne pas dans le monde, lorsqu'il dit que la rétribution au sens d'Eliphaz n'existe pas pour la plupart des hommes, il croit s'en prendre à l'idée même de Dieu. Mais Jésus, dans les Evangiles, fait siennes très explicitement toutes les critiques de Job contre la rétribution. Et il n'aboutit visiblement pas à l'athéisme.

A ce moment survinrent des gens qui lui rapportèrent l'affaire des Galiléens dont Pilate avait mêlé le sang à celui de leurs sacrifices. Il leur répondit : « Pensez-vous que ces Galiléens étaient de plus grands pécheurs que tous les autres Galiléens pour avoir subi un tel sort? Non, je vous le dis, mais si vous ne vous convertissez pas, vous périrez tous de même.

« Et ces dix-huit personnes sur lesquelles est tombée la tour à Siloé, et qu'elle a tuées, pensez-vous qu'elles étaient plus coupables que tous les autres habitants de Jérusalem? Non, je vous le dis, mais si vous ne vous convertissez pas, vous périrez tous de la même manière. » (Lc 13, 1-5.)

Pour la Bible de Jérusalem « l'enseignement... est clair: pas de relation directe et précise entre faute et calamité ». Les athées qui reprennent les arguments de Job contre la rétribution sont moins éloignés des Evangiles que les chrétiens tentés de reprendre les arguments d'Eliphaz en faveur de cette même rétribution. Il n'y a pas de correspondance nécessaire entre les malheurs qui frappent les hommes et un quelconque jugement de Dieu.

Les persécutions sont de vraies persécutions et les accidents de vrais accidents. Quant aux infirmités héréditaires, ce ne sont que des infirmités héréditaires. Parce qu'elles attirent les persécuteurs, les hommes y voient toujours une condamnation divine. Jésus rejette cette religion-là. Aux disciples qui lui demandent qui a péché, ses parents ou lui-même, pour qu'un homme soit né aveugle, Jésus répond : « Ni lui ni ses parents... mais c'est pour qu'en lui se manifestent les oeuvres de Dieu. » (Jn 9, 2-3.)

Les paraboles vont toutes dans le même sens. Dieu y joue toujours le rôle du maître qui n'est pas là, du propriétaire parti pour un long voyage. Il laisse le champ libre à ses serviteurs qui se révèlent fidèles ou infidèles, efficaces ou timides. Il interdit qu'on arrache l'ivraie, même pour favoriser la croissance du bon grain alors qu'Eschyle fait l'inverse. Dieu fait briller son soleil et tomber sa pluie sur les justes comme sur les injustes. Il n'arbitre pas les querelles entre les frères. Il sait ce qu'il en est de la justice humaine.

Est-ce à dire que le Dieu des victimes est une espèce de Dieu fainéant qui renonce à intervenir dans le monde, le *deus otiosus* dont certains ethnologues croient trouver des traces au-dessus des dieux violents dans beaucoup de religions primitives, le dieu auquel on ne sacrifie pas car il ne peut rien pour les hommes?

Absolument pas. Ce Dieu n'épargne rien pour secourir les victimes. Mais s'il ne peut pas contraindre les hommes, que peut-il faire? Il cherchera d'abord à les persuader. Il leur montrera qu'ils se vouent eux-mêmes au *scandale* par leurs désirs qui s'entrecroisent et se contrecarrent à force de s'imiter.

Jésus recommandera aux hommes de l'imiter lui et de chercher la gloire qui vient de Dieu, au lieu de celle qui vient des hommes. Il leur fera voir que les rivalités mimétiques ne mènent qu'aux meurtres et à la mort. Il leur révélera le rôle du mécanisme victimaire dans leur propre système culturel. Il ne leur cachera même pas qu'ils restent tributaires de tous les meurtres collectifs commis « depuis la fondation du monde », les meurtres fondateurs de ce même monde. Il leur demandera de se reconnaître fils de Satan, voués au même mensonge que leur père, l'accusateur, « meurtrier depuis le début ».

Jésus ne persuadera presque personne. Sa révélation sera reçue juste assez pour que ses auditeurs comprennent qu'ils désirent l'étouffer. En révélant la vérité Jésus menace la domination de Satan, l'accusateur, qui va réactiver contre lui son procédé majeur, le mimétisme unanime de l'accusation, le mécanisme du bouc émissaire. Il doit finir victime de la même puissance satanique, accusatrice,

persécutrice qui domine le monde et qui a tué avant lui tous les prophètes depuis Abel jusqu'à la dernière victime mentionnée dans la Bible.

Cela, effectivement, se produit. Tous le haïssent *d'une même âme*. Comme Job, il est condamné sans être coupable et c'est lui, cette fois, qui sert de *rançon sanglante à l'égarement de la cité*. Voici que se reproduit une fois de plus, dans la Passion, « la route antique », l'événement dont nous parlons depuis le début.

Si le Dieu des victimes intervient en faveur de celles-ci dans le monde des hommes, il ne peut pas « réussir ». Il ne peut lui arriver que ce qui arrive à Jésus, ce qui est déjà arrivé à Job et à tous les prophètes. Jésus doit se retrouver à la place de Job mais non pour des raisons fortuites. Il est aussi innocent, plus innocent que Job, mais en révélant comme il le fait le système du monde, il en menace les assises plus gravement que ne le fait Job. Le fait qu'il se retrouve en position de victime unique relève d'une logique rigoureuse.

Pour voir cette logique, aussi, il faut songer aux implications de l'unanimité violente quand elle se produit. En ce moment fondamental pour la culture humaine, il n'y a plus que des persécuteurs et, en face d'eux, une victime. Il n'y a pas de position tierce, pas d'échappatoire. Où sera le Dieu des victimes s'il se trouve parmi les hommes à ce moment-là? A l'évidence, il ne va pas se retrouver du côté des persécuteurs, il faut donc qu'il soit la victime. Plutôt que d'infliger la violence, le Paraclet préférera la subir.

Le Christ est le Dieu des victimes en ceci d'abord qu'il partage leur sort jusqu'au bout. Pour peu qu'on y réfléchisse on s'aperçoit qu'il ne peut pas en être autrement. Si la logique de ce Dieu n'a rien de commun avec celle du dieu persécuteur, avec le mimétisme mystificateur, le seul mode d'intervention possible dans le monde est celui qu'illustrent les Evangiles.

Selon la logique du monde, toujours celle du dieu persécuteur et de ses séquelles, l'échec est total. Mieux vaudrait ne pas intervenir du tout plutôt que choisir ce mode d'intervention. Ce Dieu est pire qu'*otiosus*. Il est le plus misérable, le plus dérisoire, le plus impuissant de tous les dieux. Il ne faut pas s'étonner si son « impact » dans le monde diminue depuis que les hommes le confondent un peu moins avec le dieu d'Eliphaz.

Ce Dieu ne peut pas agir « à main-forte » d'une façon que les hommes tiendraient pour divine. Quand les hommes croient lui rendre hommage, presque toujours ils honorent sans le savoir le dieu des persécuteurs. Ce Dieu ne règne pas sur le monde. Ce n'est pas son vrai nom, ni lui-même que les hommes sanctifient. Ils ne font pas sa volonté.

Est-ce que j'exagère l'impuissance de ce Dieu? Je ne fais que reprendre mot pour mot les paroles de Jésus à son Père :

Que votre nom soit sanctifié.

Que votre règne arrive,

Que votre volonté soit faite sur la terre comme au ciel.

Cette prière n'aurait pas de sens si la volonté divine, sans cesser d'être divine au sens du Dieu des victimes, sans cesser d'être elle-même, pouvait briser l'obstacle que lui oppose la volonté des hommes.

Ces paroles sont des prières. Dieu ne règne pas mais il régnera. Il règne déjà pour ceux qui l'ont reçu. Par l'intermédiaire de ceux qui l'imitent et qui imitent le Père, le Royaume est déjà parmi nous. C'est une semence qui vient de Jésus et que le monde ne peut pas expulser, même s'il s'efforce de le faire.

Autre preuve que Dieu ne prétend pas régner sur le monde : il nous en révèle le roi et ce n'est pas lui, mais toujours son adversaire acharné, Satan, l'accusateur et le persécuteur. Pour peu qu'on y réfléchisse, on comprend que le défenseur des victimes, le Paraclet, doit avoir pour adversaire le prince de ce monde mais il ne s'oppose pas à lui par la violence.

Dans les Evangiles, l'enseignement de Jésus et la Passion constituent donc le développement rigoureux d'une logique paradoxale. Tout ce qui rend un être divin aux yeux des hommes, le pouvoir de séduire ou de contraindre, l'aptitude à s'imposer irrésistiblement, Jésus n'en veut pas.

On dirait qu'il veut tout le contraire. En réalité, il ne désire pas l'échec mais ne s'y dérobera pas si seul ce moyen lui permet de rester fidèle au Logos du Dieu des victimes. Ce n'est pas le goût de l'échec qui secrètement le motive, mais la logique du Dieu des victimes qui le conduit infailliblement à la mort.

Cette logique pénètre les Evangiles de part en part. Sa mise en œuvre est présentée comme manifestation du divin en un sens encore caché, radicalement étranger au sacré des persécuteurs. On se trouve alors confronté à un autre aspect paradoxal du Logos des victimes.

Dans un monde violent, le divin pur de toute violence se manifeste obligatoirement par l'intermédiaire de l'événement qui fournit déjà au sacré violent son mécanisme générateur. L'épiphanie du Dieu des victimes suit la même « route antique » et passe par les mêmes phases exactement que toutes les épiphanies du sacré persécuteur. En conséquence de quoi, pour le regard violent, le Dieu des victimes ne se distingue absolument pas du dieu des persécuteurs. Notre pseudo-science des religions repose tout entière sur la conviction qu'il n'y a pas de différence essentielle entre les diverses religions.

Cette confusion affecte le christianisme historique, le détermine jusqu'à un certain point. De nos jours l'antichristianisme s'efforce de la perpétuer. Il s'accroche désespérément à la théologie la plus sacrificielle pour ne pas perdre ce qui le nourrit, pour se croire toujours habilité à dire : le christianisme n'est qu'une religion de la violence parmi d'autres, voire même la pire de toutes.

Le Logos du Dieu des victimes est à peu près invisible aux yeux du monde. Quand les hommes réfléchissent à la façon dont Jésus mène son entreprise, ils ne voient guère que son échec, ils le voient même de mieux en mieux et, forcément, ils le voient comme définitif, sans appel.

Loin de nier cet échec, la grande théologie chrétienne l'affirme, mais pour l'inverser aussitôt en une victoire éclatante. La mort se retourne en résurrection. Le Logos expulsé « donne pouvoir de devenir enfants de Dieu » à tous ceux qui ne l'expulsent pas, à tous ceux qui le « reçoivent », lui, ou, ce qui revient au même, toute victime rejetée par les hommes. L'expulsion du Logos est le commencement de la fin pour le « règne de Satan ». La défaite dans le monde signifie en réalité la victoire sur le monde.

Pour la sagesse du monde, ce renversement ne peut être qu'une duperie facile à démystifier. Il s'agit, dit-on, d'un « fantasme compensateur », c'est-à-dire d'une revanche imaginaire sur un réel intraitable. Beaucoup de chrétiens « modernes » sont plus ou moins ouvertement d'accord avec cette interprétation.

Si la défaite de Jésus se renversait en victoire dans un arrière-monde seulement, la question relèverait entièrement de la croyance ou de l'incroyance religieuse. Dans la perspective qui est la nôtre, il n'y aurait rien à ajouter.

Mais les Evangiles disent que le monde lui-même est menacé, que le royaume de Satan va se désagréger. Si ces paroles restent conformes au Logos du Dieu des victimes, elles devraient signifier quelque chose dans le contexte de nos analyses.

On peut montrer, ou plutôt nous venons tout juste de montrer, qu'effectivement ces paroles signifient quelque chose dans le domaine auquel nous nous consacrons en ce moment, l'analyse comparée des textes religieux. Elles sont tout autre chose que la revanche imaginaire postulée par des observateurs aveugles au Logos des victimes. Leur prétendue démystification n'est qu'une autre mystification victimaire.

D'ores et déjà, sur le plan des textes ethnologiques et religieux, le renversement victorieux de la Passion correspond pour nous à quelque chose de tangible, de rationnellement saisissable. Pour en prendre conscience, il suffit de revenir un instant sur la démarche exégétique qui s'achève et d'en faire ressortir le résultat essentiel.

Au cœur de tout le religieux, nous avons repéré partout un seul et même événement central, générateur de toute signification mythique et de toute action rituelle : le retournement d'une foule qui transforme en bouc émissaire celui qu'elle adorait hier et qu'elle adorera peut-être demain, pour peu que sa mort assure une période de paix à la communauté.

Cet événement central est décisif et pourtant si peu connu qu'il n'existe pas de mots pour le désigner. Nos sciences de l'homme ne l'ont jamais découvert. Pour parler de lui, nous avons emprunté les périphrases des textes que nous lisons, « la route antique des hommes pervers... la rançon sanglante de l'égarement de la cité... »

Dans les Evangiles cet événement figure aussi, mais cette fois il n'apparaît plus de façon fuyante : non seulement très bien décrit, mais nommé. Il s'appelle la Passion. Victime parfaite, parce qu'il a toujours parlé et s'est toujours conduit conformément au Logos du Dieu des victimes, Jésus nous apporte la seule image parfaite de l'événement qui figure derrière toutes les cristallisations mythiques et religieuses de la planète.

Les passages des Dialogues que j'ai cités forment une séquence phénoménale très analogue à ce

qu'on appelle la « vie publique » de Jésus, cette « vie publique » dont la crucifixion fait partie bien entendu.

Job et Jésus diffèrent sur beaucoup de points mais ils se ressemblent en ceci que l'un et l'autre disent la vérité sur ce qui leur arrive. La ressemblance se situe moins dans les individus que dans le rapport de ces individus aux hommes qui les entourent. Pour des raisons différentes mais qui aboutissent au même résultat, il en est de Job vis-à-vis de son peuple comme il en est de Jésus vis-à-vis des foules de Jérusalem et des diverses autorités qui finissent par le crucifier.

De même que Job, Jésus connaît une période de grande faveur. La foule veut faire de lui une espèce de roi jusqu'au jour où, par mimétisme persécuteur, elle se retourne contre son idole avec le même ensemble que la communauté de Job contre la sienne. L'heure de l'unanimité violente a sonné, l'heure de la solitude absolue pour la victime. Les amis, les parents, les proches, les obligés, ceux que Jésus a le plus aidés, ceux qu'il a guéris, ceux qu'il a sauvés, les disciples les plus chers s'écartent de lui et, au moins passivement, participent au déchaînement social.

Dans les premiers textes que j'ai cités, les voisins de Job, ses serviteurs, ses esclaves, son épouse même le critiquent, l'abandonnent et le maltraitent. C'est un peu la même angoisse que celle de Jésus. Même tentative des autorités, représentées dans les Dialogues par les amis, pour faire avouer sa culpabilité à Job, même effort pour rendre plus granitique encore le rassemblement hostile contre le suspect.

Pour voir les ressemblances structurelles des deux rapports, il faut voir ce qu'ils ont en commun et renoncer aux différences anecdotiques et locales. (Je parle toujours des événements et non des individus.)

Faire intervenir le texte chrétien dans l'interprétation des Dialogues produit tout de suite des résultats décisifs. L'inanité des ulcères et du bétail perdu se révèle. L'originalité formidable des Dialogues devient plus visible. L'énigme de ce texte surgit à la lumière. Et les Evangiles mettent à notre disposition tout ce dont on a besoin pour résoudre cette énigme, à savoir la Passion, toujours la Passion qui fait jouer les articulations essentielles du texte, et révèle la nature véritable du drame que vit Job.

Tout ce que les lecteurs de Job réussissent à ne pas voir, depuis deux millénaires et plus, avec l'aide du prologue, de l'épilogue, etc., les récits de la Passion nous contraignent, ou plutôt nous contraindraient à le voir si nous ne réussissions pas, une fois de plus, à nous barricader contre leur message.

Sans doute, mais le sens, cette fois, finit par pénétrer. On peut très bien ne pas voir le sens de l'épreuve subie à la lecture du seul Livre de Job. Une fois pourtant qu'on a saisi les ressemblances entre l'expérience de Jésus et celles de Job bouc émissaire, on ne peut plus les oublier.

Les récits de la Passion rassemblent en un faisceau serré tous les fils d'une structure qui sont un peu éparpillés dans Job. Dans les Evangiles, il n'y a plus de bétail pour nous distraire, plus d'autruche ni d'hippopotame pour jouer à cache-cache avec le vrai problème.

Si je viens de reconnaître dans Job le retournement de la foule contre son ancienne idole, le rassemblement unanime contre le bouc émissaire, le louche procès fait pour étouffer les protestations de Job, si j'ai mis ces aspects en valeur, si je les ai soulignés pour extraire enfin de sa gangue le drame social et religieux, c'est parce que j'étais guidé depuis le début par les récits de la

Passion.

Je ne veux pas dire par là que, pendant ces analyses, la Passion était explicitement présente à mon esprit. Ce n'est pas nécessaire. Que nous le voulions ou non, la Passion fait partie de notre horizon culturel : elle fournit le « modèle structural », comme diraient les savants, à partir duquel les Dialogues deviennent toujours plus lisibles.

Faire intervenir la Passion dans le Livre de Job, c'est tout de suite isoler le texte essentiel, celui des Dialogues, ne plus voir les excroissances qui se greffent comme des verrues sur le visage de Job et nous empêchent d'en saisir la beauté, écarter tout ce qui parasite le message au sujet du bouc émissaire, tout ce qui dissimule la culpabilité de tous les hommes, notre culpabilité à nous dans la chasse aux boucs émissaires, le principe satanique sur lequel repose non seulement cette communauté, mais toutes les communautés humaines.

Il existe une dimension anthropologique du texte évangélique. Je n'ai jamais dit qu'elle constitue le tout de la révélation chrétienne, mais je pense que, sans elle, le christianisme ne peut pas être vraiment lui-même ; il reste incohérent en des domaines où il n'a pas à l'être. A manquer cette dimension, l'on perd un aspect essentiel de l'humanité même du Christ, de son incarnation, l'on ne voit pas jusqu'au bout dans le Christ la victime des hommes que nous sommes tous, et l'on s'expose donc à retomber toujours dans la religion persécutrice.

Pour interpréter les Dialogues comme ils doivent l'être, je l'ai déjà dit, il faut choisir la victime contre les persécuteurs, s'identifier à elle, tenir ce qu'elle dit pour vrai... Tel qu'il nous est parvenu, le Livre de Job ne nous contraint pas assez encore à entendre la plainte de Job : toutes sortes de choses nous divertissent des textes cruciaux, les déforment et les neutralisent, avec notre secrète complicité.

Nous avons donc besoin d'un autre texte, de quelque chose, ou plutôt de quelqu'un pour nous venir en aide : le texte de la Passion, le Christ, voilà ce qui nous permet de comprendre Job, parce que le Christ achève ce que Job ne réussit qu'à demi, et cela, paradoxalement, est son propre désastre sur le plan du monde, cette Passion dont le récit va bientôt s'inscrire dans le texte des Evangiles.

Pour que la véritable portée des Dialogues apparaisse, en somme, il faut faire ce que les Evangiles recommandent : prêter attention à la victime, lui venir en aide, tenir compte de ce qu'elle dit. A l'exemple du texte évangélique, il faut faire des plaintes de Job le point d'ancrage de toute l'interprétation et, très vite alors, on comprend pourquoi Job parle comme il le fait, on perçoit son rôle de bouc émissaire, le double phénomène de foule, le mythe des armées célestes, la vraie nature du mécanisme social et religieux qui s'apprête à dévorer une victime de plus. On s'aperçoit que tout s'enchaîne et s'organise avec une rigueur extraordinaire.

La lecture qui fait de la clameur de Job le rocher indestructible de l'interprétation est seule vraie, mais seuls les Evangiles permettent de la développer, seul l'Esprit du Christ permet de défendre la victime, il est donc vraiment le Paraclet.

Depuis toujours, certes, la plupart des interprètes pressentent que pour rendre justice au Livre de Job, il faut prendre parti pour le malheureux. Tout le monde donc essaie de se faire le défenseur de Job, de s'identifier à lui, de le glorifier.

Il n'est pas excessif de dire que tel est déjà le but des additions au texte, mais elles manquent toutes ce but, faute de comprendre le rôle de la communauté dans le malheur de Job. Et derrière elles, les interprètes le manquent également et continueront à le manquer tant qu'ils ne s'adresseront pas à celui que Job déjà appelle de ses vœux dans le moment suprême des Dialogues, le défenseur qui se trouverait auprès de Dieu, celui dont le christianisme dit qu'il est Dieu lui-même, le Paraclet, l'avocat tout-puissant de toutes les victimes condamnées à tort.

En parlant ainsi, nous voyons bien que nous ne rêvons pas, nous ne tombons pas dans les « fantasmes compensateurs ». Dans les textes, déjà, les symboles que nous manipulons sont réels puisqu'ils résolvent des énigmes, réhabilitent des victimes, libèrent des prisonniers et surtout révèlent que le dieu de ce monde est bien l'accusateur, Satan, meurtrier depuis le début. En venant au secours de Job, en renforçant la révélation de cette victime exceptionnelle, la révélation de cette victime plus exceptionnelle encore qu'est le Christ porte un coup fatal à un système du monde qui remonte en droite ligne aux formes les plus primitives de la violence contre les boucs émissaires, la persécution de Job, le meurtre d' « Abel le Juste ».

Depuis des siècles, en vérité, la Passion se renverse en triomphe sur le plan de l'intelligence culturelle. Elle donne la grille que nous plaçons sur les textes persécuteurs pour les empêcher de se cristalliser en mythologie sacrificielle. A notre époque, voici que toute la culture moderniste, le bastion de l'antichristianisme, commence à se désagréger au contact du texte évangélique. Nous devons tous les progrès réels que nous faisons dans l'interprétation des phénomènes culturels à la seule Révélation dont les effets se poursuivent et s'approfondissent parmi nous.

Loin d'être trop ridicule pour mériter leur attention, comme nos savants se l'imaginent, l'idée chrétienne que la défaite du Christ se retourne en victoire, se trouve déjà réalisée parmi nous dans l'effondrement de la culture marxo-freudo-nietzschéenne, dans la crise aiguë de toutes les valeurs que l'ère post-chrétienne croyait opposer victorieusement au christianisme. « La pierre rejetée par les bâtisseurs est devenue la pierre de faîte. »

La pertinence du texte chrétien dans l'interprétation de Job a toujours été reconnue, obscurément, par la doctrine qui fait de l'œuvre un livre « prophétique » au sens chrétien, un livre qui annonce et préfigure le Christ. La profondeur de cette doctrine n'apparaît guère que dans ses toutes premières applications, celles des Evangiles eux-mêmes et des épîtres de Paul. A mesure qu'on avance dans le temps du christianisme historique et que ces applications se multiplient, au Moyen Age, elles se font toujours plus superficielles.

L'erreur des lectures « allégoriques » consiste à se contenter de ressemblances entre de simples mots, des noms communs et aussi des noms propres, des personnages isolés de leur contexte et considérés comme prophétiques du Christ parce que moralement exemplaires.

Plus elle s'enfonçait dans le confort intellectuel et matériel, plus la chrétienté oubliait les rapports mimétiques entre les hommes et les processus qui en résultent. D'où la tendance des anciens exégètes chrétiens à fabriquer un Job imaginaire qui passe pour préfigurer le Christ par sa sainteté morale, par ses vertus, notamment par sa patience, alors qu'en réalité Job est l'impatience

même.

Il est facile de se moquer de la conception chrétienne du prophétique. Et pourtant comme toutes les idées authentiquement chrétiennes, la *figura Christi* recèle une grande vérité, mais une vérité peu à peu discréditée et de nos jours complètement rejetée par les chrétiens eux-mêmes, seuls responsables pourtant de sa stérilité relative. Ils n'ont pas su s'emparer concrètement de cette idée, la rendre vraiment utilisable. Sur ce point comme sur tant d'autres, l'impuissance à maintenir le Logos du Dieu des victimes dans toute sa pureté paralyse la révélation. Elle contamine de violence la non-violence du Logos et fait de celui-ci une lettre morte.

La vérité du « prophétisme » au sens chrétien apparaît à partir du moment où l'on met l'accent sur les processus mimétiques plutôt que sur les personnages toujours traités comme des « figures » du Christ.

Job annonce le Christ dans sa participation à la lutte contre le dieu des persécuteurs. Il annonce le Christ quand il révèle le phénomène victimaire qui se trame contre lui, quand il s'attaque au système de la rétribution et surtout quand il échappe brièvement à la logique de la violence et du sacré dans les deux textes cités en dernier lieu.

Job s'avance très loin sur la route qui conduit d'une logique à l'autre, d'une divinité à l'autre. Mais il ne peut pas vraiment basculer d'un système dans l'autre. La solution qui consiste à voir en lui une « préfiguration » du Christ me paraît donc la plus profonde, à condition, bien entendu, que cette conception soit soutenue par des analyses qui mettent l'accent là même où les Evangiles disent de le mettre, sur les rapports entre les hommes.

Le « prophétique » se révèle significatif au sein d'une démarche qui n'a rien d'un retour en arrière, d'un repli frileux sur les « valeurs traditionnelles », face aux audaces de la critique subversive et soupçonneuse que pratiquerait l'univers moderne. Pour déboucher à nouveau sur le texte chrétien, il faut au contraire radicaliser cette critique : ce que fait, je pense, la thèse mimétique et victimaire. On ne peut pas dire qu'elle ménage les valeurs établies. Il n'y a rien en elle de « pieux » au sens traditionnel du terme.

Rien n'est plus troublant, rien n'est plus exaltant que de voir resurgir avec une force irrésistible ce qu'on attendait le moins, là où personne ne l'attendait, le texte chrétien.

Dans le Nouveau Testament et notamment chez Luc, la connaissance du Christ s'effectue fréquemment en deux phases. Il y a un premier contact, une première adhésion suscitée par un mouvement de curiosité, une sympathie qui reste superficielle.

Ensuite vient le désenchantement et la désaffection. Le disciple mal converti croit qu'il s'est trompé et s'éloigne. Ce mouvement de retrait ne s'interrompt pas, il sera vraiment sans retour et, pourtant, il remettra celui qui désespère en contact avec la vérité, mais tellement approfondie qu'elle est transfigurée.

L'eunuque de la reine Candace est venu à Jérusalem pour se faire expliquer les Ecritures. Il s'en retourne découragé car il ne sait toujours pas qui peut bien être le Serviteur de Yahvé dans le Livre d'Isaïe, ce bouc émissaire condamné injustement qui sauve la communauté. Mais Philippe survient

et lui explique qu'il s'agit du Christ. Après s'être fait baptiser, l'eunuque « poursuivit son chemin tout joyeux ». (Ac. 8, 26-40.)

Même mouvement dans le récit d'Emmaüs. Après la Passion, deux disciples quittent Jérusalem et s'entretiennent en chemin de l'effondrement de leur espoir. Même attitude de découragement sceptique et soupçonneux à l'égard d'une révélation dont la faillite est pleinement confirmée. Le découragement même suscite son propre renversement, et le moment destructeur et soupçonneux de la critique, c'est déjà le Christ qui fait route avec les disciples et leur explique les Ecritures. Mais « leurs yeux étaient empêchés de le reconnaître ».

Peut-être comprendrons-nous un jour que l'histoire entière de la pensée occidentale est conforme au modèle de ces deux histoires, et d'une troisième, dans Luc également, qui leur ressemble, celle du Fils prodigue.

De ces trois textes, le plus précieux, sans doute, pour ceux d'entre nous qui passent beaucoup de temps à commenter des textes, à les interpréter, à les comparer, est celui d'Emmaüs. Il me semble orienté vers le « travail du texte ». Il n'oublie pas la récompense de ce travail, celle que l'interprète reçoit quand brille enfin la lumière, froidement et même implacablement rationnelle en un sens et tout le contraire en même temps, irrecevable aux yeux du monde, folle, proprement démente, puisqu'elle parle du Christ, puisque le Christ parle par elle, puisqu'elle valide intensément les espoirs qui paraissent les plus absurdes, et même de nos jours les plus coupables. Ne suggère-t-elle pas que tous nos vrais désirs seront comblés simultanément ?

Et ils se dirent l'un à l'autre : « Notre cœur n'était-il pas tout brûlant au-dedans de nous, quand il nous parlait en chemin et qu'il nous expliquait les Ecritures ? »